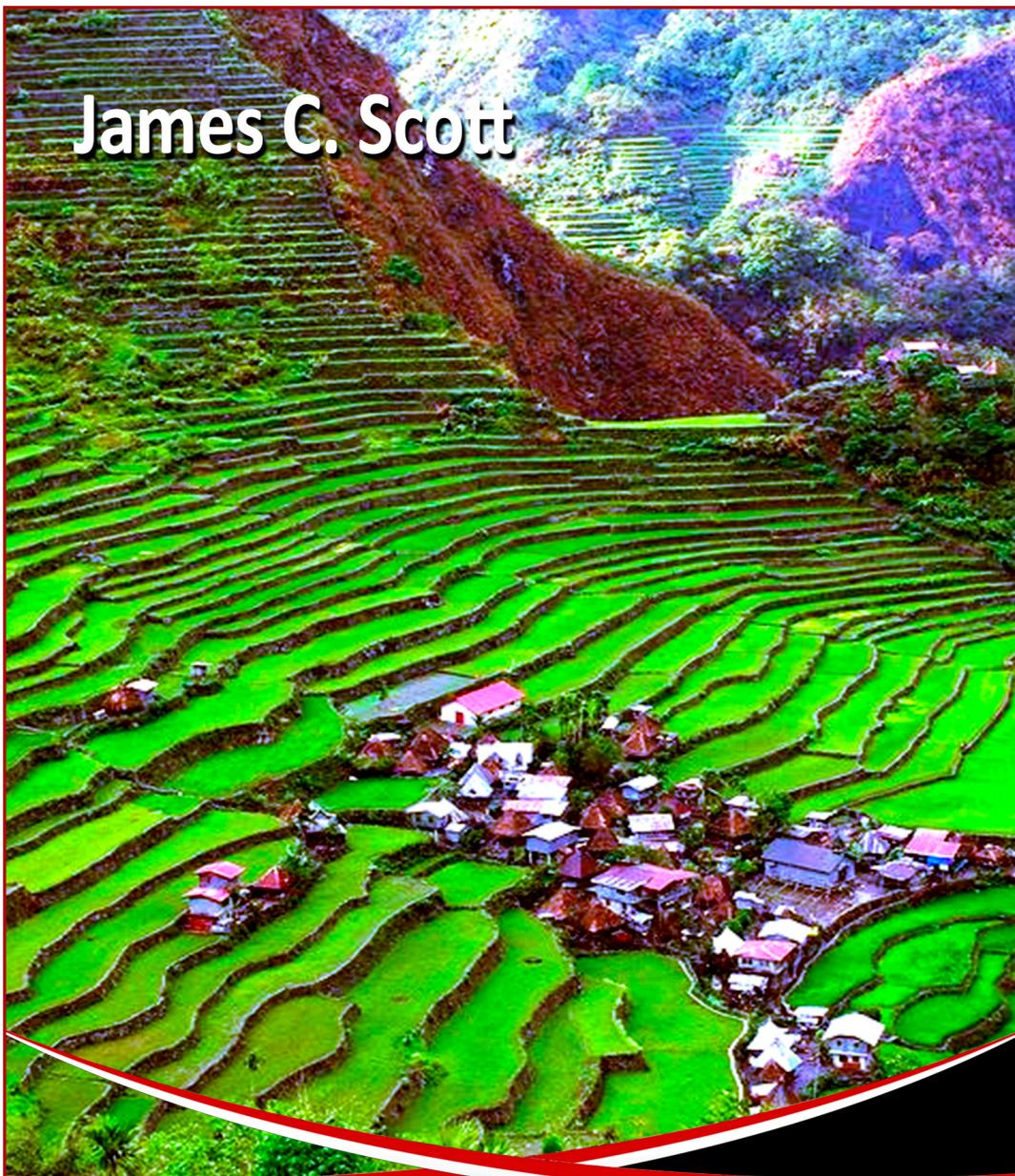


James C. Scott



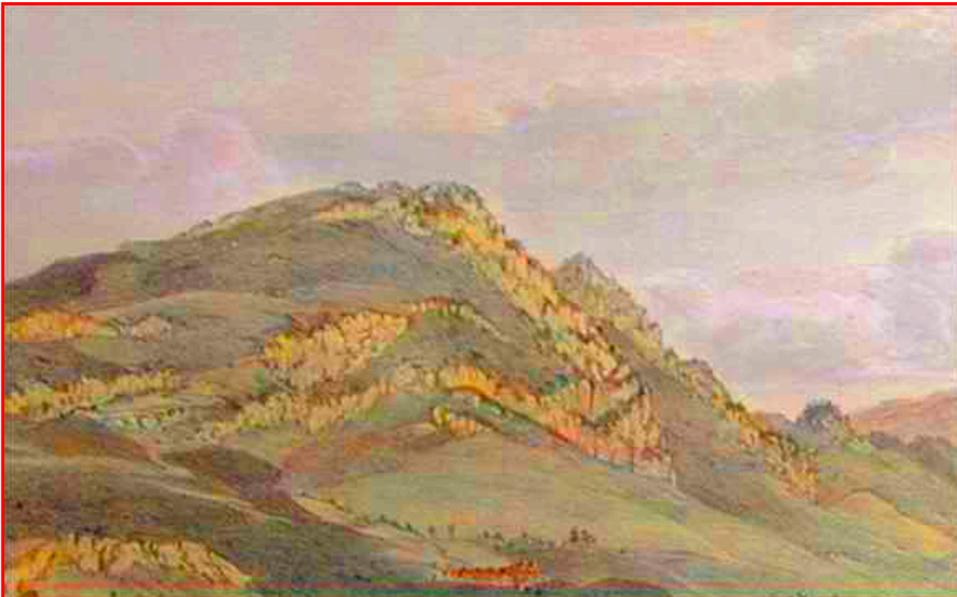
# EL ARTE DE NO SER GOBERNADO

Una historia anarquista de las tierras altas del sudeste asiático

Extensísimo y apasionante estudio de la historia del enfrentamiento entre las poblaciones anárquicas e igualitarias del sudeste asiático y los asaltantes, bandidos, caciques, estados nativos, estados colonizadores y otras formas de parasitismo social a lo largo de más de veinte siglos.

Zomia es un nuevo nombre para prácticamente todas las tierras en altitudes superiores a los trescientos metros desde las zonas altas centrales de Vietnam hasta el noreste de la India que atraviesa 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 una variedad étnica y lingüística verdaderamente desconcertante.

Si bien los estados de Zomia aquí estudiados, a lo largo de más de 20 siglos son de segunda generación o secundarios, ya que se han formado por imitación a otros estados preexistentes, sociedades ferozmente anárquicas coexistieron y prosperaron directamente al lado o incluso en medio de las fronteras reivindicadas de muchos de estos estados, hasta bien entrado el siglo XX.



# The Art of **Not** Being Governed



AN ANARCHIST HISTORY OF UPLAND SOUTHEAST ASIA

**JAMES C. SCOTT**

James C. Scott

**EL ARTE DE NO SER GOBERNADO**

Una historia anarquista de las tierras altas  
del sudeste asiático

Serie de estudios agrarios de Yale

James C. Scott, editor de la serie

Publicado con la ayuda del Mary Cady Tew Memorial Fund.

2009, Universidad de Yale.

Traducción y edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

[http://www.solidaridadobrero.org/ateneo\\_nacho/biblioteca.html](http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html)

# ÍNDICE DE CONTENIDO

## PREFACIO

I. UNA INTRODUCCIÓN A ZOMIA

II. ESPACIO ESTATAL: ZONAS DE GOBERNANZA Y APROPIACIÓN

III. ESCLAVITUD Y ARROZ DE REGADÍO

IV. LA CIVILIZACIÓN Y LOS REBELDES

V. MANTENIENDO EL ESTADO A DISTANCIA

VI. LA CULTURA Y LA AGRICULTURA DEL ESCAPE

VII. ORALIDAD, ESCRITURA Y TEXTOS

VIII. ETNOGÉNESIS: UN CASO CONSTRUCCIONISTA RADICAL

IX. PROFETAS DE LA RENOVACIÓN

X. CONCLUSIÓN

## GLOSARIO

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

*–Pierre Clastres, La société contre l'état*

## PREFACIO

Zomia es un nuevo nombre para prácticamente todas las tierras en altitudes superiores a los trescientos metros desde las zonas altas centrales de Vietnam hasta el noreste de la India que atraviesa 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 una variedad étnica y lingüística verdaderamente desconcertante. Geográficamente, también se conoce como el macizo continental del sudeste asiático. Dado que esta enorme área se encuentra en la periferia de nueve estados y en el centro de ninguno, dado que también domina las denominaciones regionales habituales (Sudeste de Asia, Este de Asia, Sur de Asia), y dado que lo que la hace interesante es su variedad ecológica, así como su relación con los estados, representa un objeto de

estudio novedoso, una especie de Appalachia transnacional y una nueva forma de pensar en los estudios de área.

Mi tesis es simple, sugerente y controvertida. Zomia es la región restante más grande del mundo cuyos pueblos aún no se han incorporado completamente a los estados-nación. Sus días están contados. Sin embargo, no hace mucho tiempo, estos pueblos autónomos constituían la gran mayoría de la humanidad. Hoy en día, son vistos desde los reinos del valle como “nuestros antepasados vivos”, “lo que éramos antes de descubrir el cultivo del arroz húmedo, el budismo y la civilización”. Por el contrario, sostengo que los pueblos de las montañas se entienden mejor como comunidades cimarronas fugitivas que, en el transcurso de dos milenios, han estado huyendo de las opresiones de los proyectos estatales en los valles: esclavitud, servicio militar obligatorio, impuestos, trabajo forzado, epidemias y guerras. La mayoría de las áreas en las que residen pueden llamarse acertadamente zonas de fragmentación o zonas de refugio.

Prácticamente todo lo relacionado con los medios de subsistencia, la organización social, las ideologías y (lo que es más controvertido) incluso las culturas mayoritariamente orales de estas personas pueden leerse como posicionamientos estratégicos diseñados para mantener al Estado a distancia. Su dispersión física en terrenos accidentados, su movilidad, sus prácticas de cultivo, su estructura de parentesco, sus identidades étnicas flexibles y su devoción a líderes proféticos milenarios sirven

efectivamente para evitar la incorporación a los estados y para evitar que surjan estados entre ellos. El Estado particular que la mayoría de ellos ha estado evadiendo ha sido el precoz Estado chino han. Una historia de vuelo está incrustada en muchas leyendas de las colinas. El registro documental, aunque algo especulativo hasta 1500, es lo suficientemente claro después de eso, incluidas las frecuentes campañas militares contra los pueblos de las montañas bajo las dinastías Ming y Qing y que culminaron en los levantamientos sin precedentes en el suroeste de China a mediados del siglo XIX que dejaron a millones de personas buscando refugio. La huida de los estados de saqueo de esclavos de Birmania y Tailandia también está ampliamente documentada.

Espero que mi argumento tenga alguna resonancia más allá de la ya amplia franja de Asia a la que preocupa inmediatamente.

La enorme literatura sobre la creación del Estado, contemporánea e histórica, prácticamente no presta atención a su anverso: la historia de la apatridia deliberada y reactiva. Esta es la historia de los que escaparon, y la construcción del Estado no puede entenderse aparte de ella. Esto es también lo que hace de esta una historia anarquista.

Este relato reúne implícitamente las historias de todos aquellos pueblos expulsados por la coercitiva construcción del Estado y los sistemas de trabajo no libres: gitanos,

cosacos, tribus políglotas formadas por refugiados de las reducciones españolas en el Nuevo Mundo y Filipinas, comunidades de esclavos fugitivos, los árabes de las marismas, bosquimanos san, etc.

El argumento invierte gran parte de la sabiduría recibida sobre el “primitivismo” en general. El pastoreo, la búsqueda de alimento, la agricultura itinerante y los sistemas de linaje segmentario son a menudo una “adaptación secundaria”, una especie de “auto barbarización” adoptada por pueblos cuya ubicación, subsistencia y estructura social están acostumbradas a la evasión del Estado. Para quienes viven a la sombra de los estados, tal evasión también es perfectamente compatible con las formas estatales derivadas, imitativas y parasitarias de las colinas.

Mi argumento es una deconstrucción de los discursos chinos y de otras civilizaciones sobre el “bárbaro”, el “crudo”, el “primitivo”. En una inspección cercana, esos términos, prácticamente, significan no gobernados, aún no incorporados. Los discursos civilizatorios nunca contemplan la posibilidad de que las personas se pasen voluntariamente a los bárbaros, por lo que tales estatus son estigmatizados y etnicizados. La etnicidad y la “tribu” comienzan exactamente donde terminan los impuestos y la soberanía, tanto en el Imperio Romano como en el chino.

Por lo general, las formas de subsistencia y de parentesco se dan por sentadas, como ecológica y culturalmente

determinadas. Al analizar varias formas de cultivo, cosechas particulares, ciertas estructuras sociales y patrones de movilidad física por su valor de escape, trato estos datos en gran medida como elecciones políticas.

Las montañas como refugio para personas que huyen del Estado, incluidas las guerrillas, es un tema geográfico importante. Desarrollo la idea de la fricción del terreno, que es una nueva forma de entender el espacio político y las dificultades de la construcción del Estado en las sociedades premodernas.

Soy el único culpable de este libro. Lo hice. Dejemos eso fuera del camino antes de comenzar a disculparme y tratar, en vano, lo sé, de hacer algunos ataques preventivos contra algunas de las críticas que puedo, incluso mientras escribo esto, ver que se me echan encima.

A menudo me han acusado de estar equivocado, pero rara vez de ser oscuro o incomprensible. Este libro no es diferente. No se puede negar que hago afirmaciones audaces sobre los pueblos de las montañas del sudeste asiático continental. Pienso, naturalmente, que mis afirmaciones son correctas en términos generales, incluso si puedo estar equivocado en algunos detalles. Juzgar si tengo razón está, como siempre, ahora fuera de mis manos y en las de mis lectores y revisores. Sin embargo, hay tres cosas acerca de estas afirmaciones que deseo resaltar enfáticamente. Primero, no hay nada original aquí. Repito,

no hay una sola idea aquí que se origine en mí. Lo que seguramente he hecho es ver una especie de orden o argumento inmanente en muchas de las fuentes que busqué y extraer ese argumento para ver hasta dónde me llevaría. El aspecto creativo, si lo hubo, fue descifrar esta gestalt y conectar los puntos. Me doy cuenta de que algunos de aquellos cuyos argumentos y especulaciones he utilizado pensarán que he ido demasiado lejos; algunos me lo han dicho y, afortunadamente para mí, otros ya no están en condiciones de quejarse. Ellos no son más responsables de lo que he hecho con sus ideas que lo que yo seré del uso que otros hagan de lo que he escrito aquí.

Para mi leve asombro, descubro que me he convertido en una especie de historiador, quizás no particularmente bueno, pero un historiador al fin y al cabo. Y un historiador antiguo en ambos sentidos del término. Estoy familiarizado con el riesgo laboral de los historiadores, a saber, que una historiadora que se prepara para escribir, digamos, sobre el siglo XVIII termina escribiendo principalmente sobre el siglo XVII porque llega a parecer fundamental para el tema en cuestión. Algo así me pasó a mí. Aquí estaba leyendo etnografías de pueblos de las montañas e informes sobre abusos de los derechos humanos por parte del ejército birmano en áreas minoritarias solo para encontrarme inexorablemente atraído de regreso a la coercitiva construcción del Estado de los reinos mandala clásicos. Debo mi estudio renovado del sudeste asiático precolonial y

colonial a dos cursos independientes de lectura para graduados. Uno estaba dedicado a los textos fundamentales de los estudios del Sudeste Asiático y se diseñó como una especie de campo de entrenamiento intelectual en el que leíamos todos esos trabajos básicos que la mayoría de los académicos tenían en sus estantes pero les avergonzaría admitir que nunca habían leído, comenzando con los dos volúmenes de la Historia de Cambridge del Sudeste Asiático. Fue estimulante para todos nosotros. El segundo fue un curso de lectura sobre Birmania, partiendo de la misma premisa.

Esto me lleva a mi segunda afirmación enfática. Lo que tengo que decir en estas páginas tiene poco sentido para el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde 1945, y en algunos casos antes de esa fecha, el poder del Estado para desplegar tecnologías que destruyen la distancia (ferrocarriles, caminos para todo clima, teléfono, telégrafo, fuerza aérea, helicópteros y ahora tecnología de la información) cambió el equilibrio estratégico de poder entre los pueblos autónomos y los estados-nación disminuyeron tanto la fricción del terreno que mi análisis deja de ser útil en gran medida. Por el contrario, el Estado-nación soberano ahora está ocupado proyectando su poder a sus fronteras territoriales más externas y limpiando zonas de soberanía débil o nula. La necesidad de los recursos naturales de la “zona tribal” y el deseo de garantizar la seguridad y la productividad de la periferia ha llevado, en todas partes, a

estrategias de “sumersión”, en las que las poblaciones del valle presuntamente leales y hambrientas de tierras son trasplantadas a las sierras. Entonces, si mi análisis no se aplica al sudeste asiático de finales del siglo XX, no digas que no te lo advertí.

Finalmente, me preocupa que el argumento construccionista radical presentado aquí sobre la etnogénesis sea malinterpretado y tomado como una devaluación, incluso una denigración, de las identidades étnicas por las que hombres y mujeres valientes han luchado y muerto. Nada más lejos de la verdad. Todas las identidades, sin excepción, han sido construidas socialmente: la han, la birmana, la americana, la danesa, todas. Muy a menudo tales identidades, particularmente las identidades minoritarias, son imaginadas al principio por estados poderosos, como los han imaginaron a los miao, los colonos británicos imaginaron a los karen y los shan, los franceses a los jarai. Ya sean inventadas o impuestas, tales identidades seleccionan, más o menos arbitrariamente, uno u otro rasgo, por vago que sea –religión, idioma, color de piel, dieta, medios de subsistencia– como desiderátum. Tales categorías, institucionalizadas en territorios, tenencia de la tierra, tribunales, derecho consuetudinario, jefes designados, escuelas y trámites, pueden convertirse en identidades apasionadamente vividas. En la medida en que la identidad sea estigmatizada por el Estado o la sociedad en general, es probable que se convierta para muchos en una

identidad resistente y desafiante. Entonces las identidades inventadas se combinan con la creación de tipo heroico de sí mismo, en el que tales identificaciones se convierten en una insignia de honor. En el mundo contemporáneo en el que el Estado-nación es la unidad política hegemónica, no sorprende que tal autoafirmación tome la forma de etnonacionalismo. Así que para aquellos que lo arriesgan todo para que los Shan, los Karen, los Chin, los Mon, los Kayah logren algún tipo de independencia y reconocimiento, solo tengo admiración y respeto.

Tengo una enorme deuda intelectual con al menos cinco “hombres blancos muertos”, a cuyas filas me uniré en su momento. Ellos fueron los pioneros del camino por el que transito aquí. Ni siquiera lo habría encontrado sin ellos. El primero fue Pierre Clastres, cuya audaz interpretación de los pueblos nativos que evadían y evitaban el Estado en la América del Sur posterior a la conquista en *La société contre l'état* ha llegado, a raíz de la evidencia posterior, a parecer clarividente. Las ideas profundas y ambiciosas de Owen Lattimore sobre la relación entre los estados chinos de etnia han y su periferia pastoril me ayudaron a ver que algo similar podría ocurrir en la frontera suroeste de China. El análisis de Ernest Gellner de las relaciones bereberes-árabes me ayudó a comprender que donde terminaban la soberanía y los impuestos, allí precisamente comenzaba la “etnicidad” y las “tribus”, y que bárbaro era otra palabra que los estados usaban para describir a cualquier pueblo autónomo y no

dominado. Nadie que siga la ruta que yo he tomado llega a ninguna parte sin un encuentro intelectual sostenido con los *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania* de Edmund Leach. Hay pocos libros que sean tan “buenos para pensar”. Finalmente, estoy en deuda con James G. Scott, también conocido como Shwe Yoe, comandante militar, funcionario colonial, compilador del *Gazetteer of Upper Birmania* y autor de *The Burman*. No es pariente, pero como he aprendido mucho de sus agudas observaciones y como ambos, de acuerdo con el cómputo astrológico birmano, tenemos derecho a nombres birmanos del mismo tipo, he adoptado su nombre birmano, Shwe Yoe, en un intento por complacer a su fantasma.

He sido inspirado e instruido por el trabajo que reexaminó cómo las personas fuera de lo común llegaron a serlo en primer lugar, mientras cuestionaba radicalmente el discurso civilizatorio que les aplicaban sus autodenominados superiores. El pequeño clásico de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, publicado hace casi treinta años, hizo un reclamo más general que Clastres para gran parte del continente latinoamericano, y posteriormente Stuart Schwartz y Frank Salomon examinaron ese reclamo con más cuidado y esclarecedor detalle. Más cerca de mi propio enfoque geográfico, el estudio de Robert Hefner sobre Tengger Highlands de Java y el trabajo de Geoffrey Benjamin sobre el orang asli de Malasia fueron estudios de casos

convincientes y brillantes que me animaron a ver a Zomia bajo esta luz.

El término Zomia se lo debo por completo a Willem van Schendel, quien fue lo suficientemente perspicaz como para darse cuenta de que esta enorme área fronteriza de tierras altas que se extendía al oeste hasta la India (y mucho más allá, en su opinión) era lo suficientemente distintiva como para merecer su propia designación. Al esbozar un caso intelectual para los “estudios Zomia” como campo de investigación, puso en tela de juicio las formas rutinarias en que pensamos sobre un área o una región. Me inscribí como soldado de a pie en el ejército de Zomia (rama de guerra psicológica) inmediatamente después de leer su argumento persuasivo para el término. Willem, varios colegas y yo esperamos con ansia el día en que podamos convocar la primera Conferencia Internacional de Estudios Zomia. El trabajo de Van Schendel en la zona fronteriza de Bengala ya es un ejemplo de lo que podría lograrse si tomáramos en serio su consejo.

Si hubiera tenido la paciencia y aún más el impulso de la comprensión, habría y debería haber habido un capítulo sobre las regiones acuáticas de refugio. Los menciono sólo de pasada y lamento no haber podido hacerles justicia. Los numerosos orang laut (nómadas del mar, gitanos del mar) en el sudeste asiático insular son claramente una variante marítima y saltadora de los archipiélagos de los swiddeners que habitan en las fortalezas de las montañas. Al igual que

muchos habitantes de las montañas, también tienen una tradición marcial y se han movido fácilmente entre la piratería (ataques marítimos), el saqueo de esclavos y el servicio como guardia naval y fuerza de ataque de varios reinos malayos. Posicionados estratégicamente en el borde de las principales rutas de navegación, capaces de atacar y desaparecer rápidamente, evocan un Zomia acuoso que merece un lugar aquí. Como señaló Ben Anderson mientras me instaba en esta dirección: “El mar es más grande, más vacío que las montañas y el bosque. Mira a todos esos piratas que todavía se defienden fácilmente del G-7, Singapur, etc., con aplomo”. Pero como notará cualquier lector, este libro ya es demasiado largo, y debo dejar este tema a otros más competentes para que lo prosigan: una tarea ya excelentemente iniciada por Eric Tagliacozzo.

Hay cuatro eruditos cuyo trabajo cae justo en medio de mis propias preocupaciones y sin los cuales este libro apenas sería concebible. No sé cuántas veces he leído y releído los trabajos recopilados de FKL (Lehman) Chit Hlaing y Richard O'Connor por sus profundos conocimientos y lo que podrían significar para mi propio argumento. Victor Lieberman, el principal historiador de la creación del Estado del sudeste asiático en un marco comparativo, y Jean Michaud, quien levantó la bandera de Zomia (o lo que él llamaría el macizo del sudeste asiático) mucho antes que el resto de nosotros, han sido interlocutores clave. Estos cuatro eruditos me han mostrado una amplitud de espíritu intelectual de muy alto

nivel, incluso, y especialmente, cuando no estaban de acuerdo conmigo. Puede que no estén de acuerdo con mucho de lo que digo aquí, pero deberían saber que me han hecho más inteligente, aunque no tan inteligente como esperaban. Estoy, además, en deuda con Jean Michaud por permitirme generosamente usar pasajes de su *Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático* para mi glosario.

Hay un gran número de colegas que, teniendo mejores cosas que hacer con su tiempo, sin embargo leyeron parte o la totalidad del manuscrito y me dieron sus francos consejos. Espero que vean, aquí y allá, evidencia de su impacto mientras me balanceaba y me abría camino hacia un argumento más matizado y defendible. Incluyen, sin ningún orden en particular, a 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 Thein, el geólogo Arthur Pe, Geoffrey Benjamin, Shan-shan Du, Mandy Sadan, Michael Hathaway, Walt Coward, Ben Kerkvliet, Ron Herring, Indrani Chatterjee, Khin Maung Win, Michael Dove, James Hagen, Jan-Bart Gewald, Thomas Barfield, Thongchai Winichakul, Katherine Bowie, Ben Kiernan, Pamela McElwee, Nance Cunningham, Aung Aung, David Ludden, Leo Lucassen, Janice Stargardt, Tony Day, Bill Klausner, Mya Than, Susan O'Donovan, Anthony Reid, Martin Klein, Jo Guldi, Ardeth Maung Thawnghmung, Bo Bo Nge,

Magnus Fiskesjö, Mary Callahan, 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. ¡Esperen! He segregado en esta lista a cuatro colegas que no enviaron sus comentarios. Tú sabes quién eres. ¡Para mi vergüenza! Si, por el contrario, te desmayaste tratando de llevar el manuscrito de la imprenta a tu escritorio, mis disculpas.

Quiero reconocer un pequeño número de deudas colegiadas que no son fáciles de categorizar. El libro excepcionalmente perspicaz de Hjorleifur Jonsson *Mien Relations* fue muy influyente en mi pensamiento, especialmente con respecto a la flexibilidad de las identidades de las colinas y la estructura social. Mikael Gravers me ha enseñado mucho sobre los Karen y la base cosmológica de sus inclinaciones milenarias. Eric Tagliacozzo leyó el manuscrito con un cuidado sin precedentes y me asignó un programa de lectura que aún estoy tratando de completar. Finalmente, he aprendido mucho de cinco colegas con los que me propuse estudiar las “identidades vernáculas y oficiales” hace muchos años: Peter Sahlins, Pingkaew Luanggaramsri, Kwanchewan Buadaeng, Chusak Wittayapak y Janet Sturgeon, quien es una zomianista practicante *avant la lettre*.

Hace algún tiempo, en 1996, mi colega Helen Siu me convenció para que asistiera, como ponente, a una conferencia sobre las fronteras y los pueblos fronterizos de China. Organizada por Helen, Pamela Crossley y David Faure, esta conferencia fue tan provocativa y animada que sirvió para germinar muchas de las ideas que aquí se encuentran. El libro que surgió de esa reunión y 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 original, teoría y etnografía.

Hay muchas instituciones que me acogieron y me apoyaron durante la última década mientras me orientaba muy lentamente. Empecé con la lectura de antecedentes sobre las tierras altas del sudeste asiático y sobre la relación entre los estados y los pueblos itinerantes en general en el Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento en Palo Alto, donde Alex Keyssar, Nancy Cott, Tony Bebbington y Dan Segal fueron excelentes compañeros intelectuales. Esa lectura continuó en la primavera de 2001 en el Centro para el Desarrollo y el Medio Ambiente de Oslo, donde fui el beneficiario del intelecto y el encanto de Desmond McNeill, Signe Howell, Nina Witoczek y Bernt Hagvet y comencé lecciones de birmano en serio en la Voz Democrática de la estación de radio de Birmania bajo la mirada tolerante de Khin Maung Win. Terminé el primer borrador de este manuscrito mientras visitaba el

Departamento de Sociedad y Globalización de la Escuela de Graduados en Estudios de Desarrollo Internacional de la Universidad de Roskilde. Quiero dejar constancia de mi cálido agradecimiento a Christian Lund, Preben Kaarsholm, Bodil Folke Frederiksen, Inge Jensen y Ole Brun por una estancia intelectualmente vigorizante y completamente agradable.

Durante las últimas dos décadas, mi verdadero sustento intelectual provino del Programa de Estudios Agrarios de la Universidad de Yale. Los agraristas, becarios, oradores, estudiantes de posgrado y profesores asociados con los que he enseñado han renovado continuamente mi fe en la posibilidad de un lugar intelectual que sea a la vez agradable y desafiante, acogedor y duro. Kay Mansfield siempre ha sido, y continúa siendo, el corazón y el alma del programa, la brújula con la que nos orientamos. Mis colegas K. Sivaramakrishnan (también conocido como Shivi), Eric Worby, Robert Harms, Arun Agrawal, Paul Freedman, Linda–Anne Rebhun y Michael Dove han tomado una mano liberal en mi educación continua. Michael Dove y Harold Conklin, entre ellos, me han enseñado todo lo que sé sobre el cultivo itinerante que juega un papel tan importante en mi análisis.

He tenido una serie de ayudantes de investigación de tal iniciativa y talento que me han ahorrado muchos meses de trabajo inútil y muchos errores. Confío en que se harán un nombre en poco tiempo. Arash Khazeni, Shafqat Hussein,

Austin Zeiderman, Alexander Lee, Katie Scharf y Kate Harrison ayudaron a convertir este proyecto en algo meritorio.

Esos muchos amigos birmanos que arbitraron mis luchas con el idioma birmano merecen al menos un pago de impuestos peligrosos y tal vez la santidad, o tal vez eso sería deva-hood en el contexto theravada. Quiero agradecer a Saya Khin Maung Gyi, mi maestro más antiguo, con cicatrices de batalla y más paciente, así como a toda su familia, incluido San San Lin. Let Let Aung (alias Viola Wu), Bo Bo Nge, KaLu Paw y Khin Maung Win desafiaron valientemente conversaciones dolorosamente lentas y deformes. Kaung Kyaw y Ko Soe Kyaw Thu, aunque no eran maestros formalmente, sin embargo, al hacerse amigos míos, me empujaron hacia adelante. Finalmente, en Mandalay y en varios viajes, Saya Naing Tun Lin, una maestra natural, inventó una pedagogía adecuada a mis modestos talentos y la siguió con rigor. A menudo teníamos lecciones en el espacioso balcón del cuarto piso de un pequeño hotel. Cuando masacraba, por cuarta o quinta vez, el mismo tono o aspirado, se levantaba bruscamente y se alejaba hasta el borde del balcón. Más de una vez temí que se arrojara por la barandilla desesperada. No lo hizo. En lugar de eso, regresaba, se sentaba, respiraba profundamente y continuaba. No lo habría logrado sin ella.

Mientras buscaba un título apropiado, un amigo mencionó que Jimmy Casas Klausen, politólogo de la Universidad de

Wisconsin, Madison, estaba impartiendo un curso de filosofía política titulado *El arte de no ser gobernado*. Klausen accedió generosamente a dejarme usar el título en mi libro, por lo que estoy muy agradecido. Espero el día en que sin duda ponga una base filosófica a toda esta empresa con un libro propio sobre el tema.

Los mapas en este volumen fueron creados con habilidad e imaginación por Stacey Maples en la Colección de Mapas de Yale de la Biblioteca Sterling. Dio forma cartográfica a mi comprensión de las cuestiones espaciales en el arte de gobernar del sudeste asiático.

Donde me pareció apropiado, agregué palabras en birmano y ocasionalmente una frase al texto. Como no existe un sistema aceptado universalmente para transliterar el birmano a letras romanas, he adoptado el sistema ideado por John Okell en la Escuela de Estudios Africanos y Orientales de la Universidad de Londres, y explicado en su libro *Burmese: An Introduction to the Spoken Language*, Libro 1 (DeKalb: Universidad del Norte de Illinois, Centro de Estudios del Sudeste Asiático, 1994). Para evitar cualquier confusión, donde el término birmano parece importante, lo he agregado en escritura birmana.

No podría haber pedido un editor con más apoyo y talento para este, y para los otros títulos de la Serie de Estudios Agrarios, que Jean Thomson Black. Yale University Press tampoco podría pedir un editor más inspirado. El editor de

mi manuscrito, Dan Heaton, combinó un respeto por el texto con una firmeza sobre mis errores y excesos que ha mejorado mucho lo que encontrará el lector.

Por último, y no menos importante, no podría haber pensado o vivido este manuscrito sin la perspicacia y la compañía de mi musa de las alturas.

## Capítulo I

### COLINAS, VALLES Y ESTADOS

### UNA INTRODUCCIÓN A ZOMIA

Comienzo con tres expresiones diagnósticas de frustración. Las dos primeras son de aspirantes a administradores conquistadores, decididos a someter un paisaje recalcitrante y sus habitantes fugitivos y resistentes. La tercera, de un continente diferente, es de un aspirante a conquistador de almas, un poco desesperado por la irreligión y la heterodoxia que el paisaje parece alentar:

Hacer mapas es difícil, pero mapear la provincia de Guizhou lo es especialmente... La tierra en el sur de Guizhou tiene fronteras fragmentadas y confusas... Un departamento o condado puede estar dividido en varias subsecciones, en muchos casos separadas por otros

departamentos o condados... Hay también regiones de tierra de nadie donde los Miao viven entremezclados con los chinos...

El sur de Guizhou tiene una multitud de picos montañosos. Están amontonados, sin llanuras ni pantanos que los espacien, ni ríos ni cursos de agua que los limiten. Son irritantemente numerosos y mal disciplinados... Muy pocas personas habitan entre ellos, y generalmente los picos no tienen nombres. Sus configuraciones son difíciles de discernir claramente, las crestas y las cumbres parecen ser las mismas. Los que dan cuenta del patrón arterial de las montañas están obligados, pues, a hablar largo y tendido. En algunos casos, para describir algunos kilómetros de ramificaciones se necesita un montón de documentación, y tratar la línea principal de un día de marcha requiere una secuencia de capítulos.

En cuanto a la confusión del dialecto local, en el espacio de cincuenta kilómetros un río puede tener cincuenta nombres y un campamento que cubre un kilómetro y medio puede tener tres designaciones. Tal es la falta de fiabilidad de la nomenclatura<sup>1</sup>. Las zonas montañosas y selváticas fueron aquellas en las que los ladrones

---

1 Gaceta de la prefectura de Guiyang, citado en Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China* (New Haven: Yale University Press, 2004), 236–37.

resistieron más tiempo. Tales eran el país entre Minbu y Thayetmyo y el terai [cinturón de tierras bajas pantanosas] al pie de las colinas Shan y las colinas Arakan y Chin. Aquí la persecución era imposible. Los tramos son estrechos y tortuosos y admirablemente adecuados para emboscadas. Excepto por los caminos regulares, apenas había medios de aproximación; la malaria de la selva fue fatal para nuestras tropas; una columna solo podía penetrar en la jungla y seguir adelante. Los pueblos son pequeños y distantes entre sí; generalmente son compactos y están rodeados de una selva densa e impenetrable. Los caminos eran lo suficientemente anchos para un carro, o muy angostos, y, donde conducían a través de la jungla, estaban cubiertos de zarzas y enredaderas espinosas. Una buena parte de la hierba seca se quema en marzo, pero tan pronto como se reanudan las lluvias todo se vuelve impasible<sup>2</sup>.

La superficie ha sido minuciosamente surcada por serpenteantes arroyos. Tan numerosos son los arroyos que el mapa topográfico de un solo condado representativo de 373 millas cuadradas indicaba 339 arroyos con nombre, es decir, nueve arroyos por cada diez millas cuadradas. Los valles tienen en su mayor parte forma de “V”, rara vez hay más espacio nivelado a lo largo

---

2 Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, vol. 1, parte 1 (Rangún: Imprenta del Gobierno, 1893), 1: 154.

de las orillas de un arroyo para una cabaña y tal vez un parche de jardín... El aislamiento ocasionado por métodos de viaje tan lentos y difíciles se intensifica por varias circunstancias. Por un lado, las rutas son de ida y vuelta. El viaje es por una rama a lo largo de un arroyo y por otra rama, o por un arroyo hasta una divisoria y por otro arroyo en el otro lado de la cresta. Siendo este el caso, las mujeres casadas que viven a diez millas de sus padres han pasado una docena de años sin volver a verlos<sup>3</sup>.

Detrás de cada lamento yace un proyecto particular de gobierno: el gobierno Han bajo los Qing, el gobierno británico dentro del Imperio y, finalmente, el gobierno del cristianismo protestante ortodoxo en los Apalaches. Todos se presentarían, sin darse cuenta, como portadores del orden, el progreso, la ilustración y la civilización. Todos deseaban extender las ventajas de la disciplina administrativa, asociada con el Estado o la religión organizada, a áreas previamente no gobernadas.

¿Cómo podríamos entender mejor las tensas relaciones dialécticas entre tales proyectos de gobierno y sus agentes, por un lado, y las zonas de autonomía relativa y sus habitantes, por el otro? Esta relación es particularmente

---

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

destacada en el Sudeste asiático continental, donde marca la mayor división social que da forma a gran parte de la historia de la región: la que existe entre los pueblos de las colinas y los del valle o entre los pueblos de aguas arriba (hulu en el mundo malayo) y los pueblos de aguas abajo (hilir)<sup>4</sup>. Al trazar esta dialéctica con cierto cuidado, creo que también traza un camino hacia una nueva comprensión histórica del proceso global de formación del Estado en los valles y el poblamiento de las colinas.

El encuentro entre estados expansionistas y pueblos autónomos no se limita al sudeste asiático. Se refleja en el proceso cultural y administrativo del “colonialismo interno” que caracteriza la formación de la mayoría de los estados–nación occidentales modernos; en los proyectos imperiales de los romanos, los Habsburgo, los otomanos, los Han y los británicos; en la subyugación de pueblos indígenas en colonias de “colonos blancos” como Estados Unidos, Canadá, Sudáfrica, Australia y Argelia; en la dialéctica entre los árabes sedentarios que habitan en las ciudades y los pastores nómadas que han caracterizado gran parte de la historia de Oriente Medio<sup>5</sup>. La forma precisa de los encuentros es, sin duda, única para cada caso. Sin embargo,

---

4 Los pueblos y estados del valle pueden hacer más distinciones vernáculas entre aquellos que son sedentarios y viven en aldeas y aquellos que viven en el bosque y son presuntamente nómadas.

5 La relación entre los pastores beduinos y los árabes urbanos, en lo que respecta a la construcción del Estado y la civilización, impregna los escritos del gran historiador y filósofo árabe del siglo XIV Ibn Khaldun.

la ubicuidad del encuentro entre los pueblos autónomos y los gobernados por el Estado, denominados de diversas maneras –como crudo y cocido, salvaje y domesticado, la gente de la colina/bosque y la gente del valle/tierra despejada, río arriba y río abajo, el bárbaro y el civilizado, el atrasado y el moderno, el libre y el atado, el pueblo sin historia y el pueblo con historia– nos brinda muchas posibilidades para la triangulación comparativa. Aprovecharemos estas oportunidades donde podamos.

## **Un mundo de periferias**

En el registro escrito, es decir, desde el comienzo de las civilizaciones agrarias basadas en el grano, se puede decir con justicia que el encuentro que estamos examinando preocupa a los gobernantes. Pero si damos un paso atrás y ampliamos aún más la lente histórica, viendo el encuentro en términos humanos en lugar de Estado–civilización, es sorprendente lo reciente y rápido que ha sido el encuentro. El homo sapiens sapiens existe desde hace unos doscientos mil años, y sólo unos sesenta mil, como mucho, en el sudeste asiático. Allí, las primeras pequeñas concentraciones de poblaciones sedentarias de la región aparecen no antes del

primer milenio antes de la era común (EC) y representan una mera mancha en el paisaje histórico: localizada, tenue y evanescente. Hasta poco antes de la era común, el último 1% de la historia humana, el paisaje social consistía en unidades de parentesco elementales y autónomas que podían, ocasionalmente, cooperar en la caza, los banquetes, las escaramuzas, el comercio y la pacificación. No contenía nada que pudiera llamarse un Estado<sup>6</sup>. En otras palabras, vivir en ausencia de estructuras estatales ha sido la condición humana estándar.

La fundación de estados agrarios, entonces, fue el evento contingente que creó una distinción, por lo tanto una dialéctica, entre una población asentada y gobernada por el Estado y una penumbra fronteriza de pueblos menos gobernados o virtualmente autónomos. Por lo menos hasta principios del siglo XIX, las dificultades de transporte, el estado de la tecnología militar y, sobre todo, las realidades demográficas impusieron límites estrictos al alcance incluso de los estados más ambiciosos. Operando en una densidad

---

6 La evidencia arqueológica reciente parece indicar que la minería y la metalurgia del cobre generalizadas a escala industrial, asociadas en otros lugares con la formación del Estado, se practicaron en el noreste de Tailandia sin ninguna evidencia de centros estatales. Parece haber sido un oficio fuera de temporada de agricultores en una escala sorprendente. Véase Vincent Pigott, "La minería de cobre prehistórica en el noreste de Tailandia en el contexto de la especialización artesanal comunitaria emergente", en *Social Approaches to an Industrial Past: The Archaeology and Anthropology of Mining*, ed. AB Knapp, V. Pigott y E. Herbert (Londres: Routledge, 1998), 205–25. Agradezco a Magnus Fiskešjö por señalarme esto.

de población de solo 5,5 personas por kilómetro cuadrado en 1600 (en comparación con aproximadamente 35 para India y China), los súbditos de un gobernante en el sudeste asiático tenían un acceso relativamente fácil a una frontera vasta y rica en tierras<sup>7</sup>. Esa frontera operaba como un dispositivo homeostático tosco y listo; cuanto más presionaba un Estado a sus súbditos, menos súbditos tenía. La frontera garantizó la libertad popular. Richard O'Connor capta muy bien esta dialéctica: “Una vez que aparecieron los estados, las condiciones de adaptación cambiaron una vez más, al menos para los agricultores. En ese momento, la movilidad permitió a los campesinos escapar de las imposiciones de los estados y sus guerras. Llamo a esto dispersión terciaria. Las otras dos revoluciones, la agricultura y la sociedad compleja, estaban seguras, pero la dominación del campesinado por parte del Estado no lo estaba, por lo que encontramos una estrategia de 'reunir personas... y establecer aldeas'”<sup>8</sup>.

---

7 Anthony Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio, 1450–1680*, vol. 1, *The Lands Below the Winds* (New Haven: Yale University Press, 1988), 15. China, menos el Tíbet, con 37 personas por kilómetro cuadrado, estaba más densamente poblada que el subcontinente del sur de Asia con 32 por kilómetro cuadrado. Europa en ese momento tenía aproximadamente 11 personas por kilómetro cuadrado.

8 Richard A. O'Connor, "Los cultos de los fundadores en una perspectiva regional e histórica", en *Los cultos de los fundadores en el sudeste asiático: política e identidad*, ed. Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer, Serie de monografías del sudeste asiático de Yale núm. 52 (New Haven: Yale University Press, 2003), 269–311, cita de 281–82. Para una descripción

## El último reducto

Solo el Estado moderno, tanto en su forma colonial como en su forma independiente, ha tenido los recursos para realizar un proyecto de gobierno que fue un mero destello en el ojo de su antepasado precolonial: a saber, someter a personas y espacios no estatales. Este proyecto en su sentido más amplio representa el último gran movimiento de cercamiento en el sudeste asiático. Se ha buscado, aunque con torpeza y contratiempos, de manera constante durante al menos el siglo pasado. Los gobiernos, ya sean coloniales o independientes, comunistas o neoliberales, populistas o autoritarios, la han adoptado plenamente. La búsqueda precipitada de este fin por parte de regímenes completamente diferentes sugiere que tales proyectos de estandarización administrativa, económica y cultural están integrados en la arquitectura del propio Estado moderno.

Visto desde el centro del Estado, este movimiento de cercamiento es, en parte, un esfuerzo por integrar y monetizar a la gente, las tierras y los recursos de la periferia

---

bastante diferente y en gran medida unilineal del surgimiento 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: Prensa de la Universidad de Stanford, 2000).

para que se vuelvan, para usar el término francés, rentables, contribuyentes auditables al producto nacional bruto y al cambio de divisas. En verdad, los pueblos periféricos siempre habían estado fuertemente vinculados económicamente a las tierras bajas y al comercio mundial. En algunos casos, parecen haber proporcionado la mayor parte de los productos valorados en el comercio internacional. Sin embargo, el intento de incorporarlos plenamente se ha denominado culturalmente como desarrollo, progreso económico, alfabetización e integración social. En la práctica, ha significado otra cosa. El objetivo ha sido menos hacerlos productivos que asegurar que su actividad económica fuera legible, gravable y confiscable o, en su defecto, sustituirla por formas de producción que lo fueran. Dondequiera que han podido, los estados han obligado a los agricultores itinerantes a establecerse en aldeas permanentes. Han tratado de reemplazar la tenencia abierta de tierras de propiedad común con propiedad común cerrada: granjas colectivas o, más especialmente, la propiedad individual de las economías liberales. Se han apoderado de los recursos madereros y minerales para el patrimonio nacional. Han fomentado, siempre que ha sido posible, la agricultura comercial, de monocultivo y estilo plantación en lugar de las formas de cultivo más biodiversas que prevalecían antes. El término *reducto* parece completamente apropiado para este proceso, imitando a los recintos ingleses que, en el siglo posterior a 1761, se tragaron la mitad de la tierra cultivable

común de Inglaterra a favor de la producción comercial privada a gran escala.

El aspecto novedoso y revolucionario de este gran movimiento de cercamiento es evidente si abrimos nuestra lente histórica a su máxima apertura. Los primeros estados de China y Egipto –y más tarde, la India Chandra–Gupta, la Grecia clásica y la Roma republicana– eran, en términos demográficos, insignificantes. Ocupaban una porción minúscula del paisaje del mundo, y sus sujetos no eran más que un error de redondeo en las cifras de población mundial. En el sudeste asiático continental, donde los primeros estados aparecen solo a mediados del primer milenio de la era común, su huella en el paisaje y su gente es relativamente trivial en comparación con su lugar de gran tamaño en los libros de historia. Pequeños centros rodeados de fosos y amurallados junto con sus pueblos tributarios, estos pequeños nodos de jerarquía y poder eran inestables y geográficamente confinados. Para un ojo aún no hipnotizado por los restos arqueológicos y las historias centradas en el Estado, el paisaje habría parecido prácticamente una periferia y ningún centro. Casi toda la población y el territorio estaban fuera de su ámbito.

Por diminutos que fueran estos centros estatales, poseían una singular ventaja estratégica y militar en su capacidad para concentrar mano de obra y alimentos en un solo lugar. La agricultura de arroz de regadío en campos permanentes

fue la clave<sup>9</sup>. Como una nueva forma política, el Estado padi fue una reunión de pueblos previamente apátridas. Sin duda, algunos sujetos se sintieron atraídos por las posibilidades de comercio, riqueza y estatus disponibles en los centros de la corte, mientras que otros, casi con certeza la mayoría, eran cautivos y esclavos capturados en la guerra o comprados a los cazadores de esclavos. La vasta periferia “bárbara” de estos pequeños estados era un recurso vital en al menos dos aspectos. Primero, fue la fuente de cientos de importantes bienes comerciales y productos forestales necesarios para la prosperidad del Estado padi. Y segundo, era la fuente del bien comercial más importante en circulación: los cautivos humanos que formaban el capital de trabajo de cualquier Estado exitoso. Lo que sabemos de los estados clásicos como Egipto, Grecia y Roma, así como de los primeros estados jemer, tailandés y birmano, sugiere que la mayoría de sus súbditos no eran formalmente libres, sino esclavos, cautivos y sus descendientes.

La enorme periferia sin gobierno que rodeaba estos diminutos estados también representaba un desafío y una amenaza. Era el hogar de poblaciones fugitivas y móviles cuyos modos de subsistencia (recolección de alimentos, caza, cultivo migratorio, pesca y pastoreo) eran fundamentalmente intratables para la apropiación estatal.

---

9 Richard A. O'Connor, "Cambio agrícola y sucesión étnica en los estados del sudeste asiático: un caso para la antropología regional", *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 968–96.

La misma diversidad, fluidez y movilidad de sus medios de vida significaba que para un Estado agrario adaptado a la agricultura sedentaria, este paisaje sin gobierno y su gente eran fiscalmente estériles. A menos que desearan comerciar, su producción era inaccesible por otra razón más. Mientras que los primeros estados eran casi en todas partes criaturas de llanuras y mesetas cultivables, gran parte de la población sin gobierno más numerosa vivía, desde una perspectiva estatal, en terrenos geográficamente difíciles: montañas, marismas, pantanos, estepas áridas y desiertos. Incluso si, como rara vez ocurría, sus productos eran en principio apropiables, estaban efectivamente fuera de alcance debido a la dispersión y las dificultades de transporte. Las dos zonas eran ecológicamente complementarias y, por lo tanto, socios comerciales naturales, pero tal comercio rara vez podía ser coaccionado; tomó la forma de intercambio voluntario.

Para las primeras élites estatales, la periferia, vista con frecuencia como el reino de las “tribus bárbaras”, también era una amenaza potencial. En raras ocasiones, pero memorablemente, en el caso de los mongoles y los hunos y Osman y su banda conquistadora, un pueblo pastoril militarizado podría invadir el Estado y destruirlo o gobernar en su lugar. Más comúnmente, los pueblos no estatales encontraron conveniente asaltar los asentamientos de las comunidades agrícolas sedentarias sujetas al Estado, a veces exigiéndoles un tributo sistemático a la manera de los estados. Así como los estados alentaron la agricultura

sedentaria por su “recolección fácil”, también los asaltantes la encontraron atractiva como un sitio de apropiación.

Sin embargo, la principal amenaza a largo plazo de la periferia no gobernada era que representaba una tentación constante, una alternativa constante a la vida dentro del Estado. Los fundadores de un nuevo Estado a menudo se apoderaron de la tierra cultivable de sus ocupantes anteriores, quienes luego podrían incorporarse u optar por mudarse. Los que huyeron se convirtieron, se podría decir, en los primeros refugiados del poder estatal, uniéndose a otros fuera del alcance del Estado. Cuando y si el alcance del Estado se expandió, otros se enfrentaron al mismo dilema.

En un momento en 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 una zona intermedia, fue una elección que podría revisarse según lo justificaran las circunstancias. Un centro estatal rico y pacífico podría atraer a una población creciente que encontraría gratificantes sus ventajas. Esto, por supuesto, se ajusta a la narrativa civilizatoria estándar de rudos bárbaros hipnotizados por la prosperidad que la paz y la justicia del rey hacen posible, una narrativa compartida por la mayoría de las religiones salvadoras del mundo, sin mencionar a Thomas Hobbes.

Esta narrativa ignora dos hechos capitales. En primer lugar, como hemos señalado, parece que gran parte, si no la

mayoría, de la población de los primeros estados no era libre; eran sujetos bajo coacción. El segundo hecho, el más inconveniente para la narrativa estándar de la civilización, es que era muy común que los súbditos del Estado huyeran. Vivir dentro del Estado significaba, virtualmente por definición, impuestos, servicio militar obligatorio, trabajo forzoso y, para la mayoría, una condición de servidumbre; estas condiciones estaban en el centro de las ventajas estratégicas y militares del Estado. Cuando estas cargas se hicieron abrumadoras, los súbditos se trasladaron con presteza a la periferia o a otro Estado. En condiciones premodernas, el hacinamiento de la población, los animales domesticados y la gran dependencia de un solo grano tenían consecuencias tanto para la salud humana como para los cultivos que hacían más probables las hambrunas y las epidemias. Y finalmente, los primeros estados también fueron máquinas de guerra, produciendo hemorragias de súbditos que huían del servicio militar obligatorio, la invasión y el saqueo. Así, el Estado primitivo expulsó poblaciones tan fácilmente como las absorbió, y cuando, como sucedió a menudo, colapsó por completo como resultado de la guerra, la sequía, la epidemia o las luchas civiles por la sucesión, sus poblaciones fueron expulsadas. Los estados no fueron, de ninguna manera, una creación de una vez por todas. Los innumerables hallazgos arqueológicos de centros estatales que florecieron brevemente y luego fueron eclipsados por guerras, epidemias, hambrunas o colapso ecológico representan una larga historia de formación y colapso estatal

en lugar de permanencia. Durante largos períodos, la gente entraba y salía de los estados, y la “estatalidad” era, en sí misma, a menudo cíclica y reversible<sup>10</sup>.

Este patrón de creación y destrucción del Estado produjo, con el tiempo, una periferia compuesta tanto por refugiados como por pueblos que nunca habían sido súbditos del Estado. Gran parte de la periferia de los estados se convirtió en una zona de refugio o “zona destrozada”, donde los fragmentos humanos de la formación del Estado y la rivalidad se acumularon de cualquier manera, creando regiones de desconcertante complejidad étnica y lingüística. La expansión y el colapso del Estado a menudo también tuvieron un efecto de trinquete, con sujetos que huían empujando a otros pueblos delante de ellos en busca de seguridad y nuevos territorios. Gran parte del macizo del Sudeste Asiático es, en efecto, una zona fragmentada. La reputación de la provincia de Yunnan, en el suroeste de China, como “museo de las razas humanas” refleja esta historia de migración. Las zonas fragmentadas se encuentran dondequiera que la expansión de los estados, los imperios, el comercio de esclavos y las guerras, así como los desastres naturales, han llevado a un gran número de personas a buscar refugio en lugares apartados: en la Amazonía, en las tierras altas latinas. América (con la notable excepción de los Andes, con sus mesetas y estados de tierras altas

---

10 Véase, a este respecto, Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 63–70.

cultivables), en ese corredor de las tierras altas de África a salvo de las incursiones de esclavos, en los Balcanes y el Cáucaso. Las características diagnósticas de las zonas fragmentadas son su relativa inaccesibilidad geográfica y la enorme diversidad de lenguas y culturas.

Tenga en cuenta que esta descripción de la periferia está en total desacuerdo con la historia oficial que la mayoría de las civilizaciones cuentan sobre sí mismas. Según ese relato, un pueblo atrasado, ingenuo y tal vez bárbaro se va incorporando a una sociedad y cultura avanzada, superior y más próspera. Si, en cambio, muchos de estos bárbaros sin gobierno, en un momento u otro, eligieron, como opción política, tomar distancia del Estado, un nuevo elemento de agencia política entró en escena. Muchos, quizás la mayoría, de los habitantes de los márgenes no gobernados no son restos de una formación social anterior, dejados atrás o, como dicen algunos relatos populares de las tierras bajas del sudeste asiático, “nuestros antepasados vivos”. La situación de las poblaciones que se han situado deliberadamente en la periferia del Estado ha sido en ocasiones denominada, desafortunadamente, de primitivismo secundario. Sus rutinas de subsistencia, su organización social, su dispersión física y muchos elementos de su cultura, lejos de ser los rasgos arcaicos de un pueblo que se queda atrás, están diseñados a propósito tanto para impedir la incorporación a los estados cercanos como para minimizar la probabilidad de que de las concentraciones estatales surgirá

poder entre ellos. La evasión estatal y la prevención estatal impregnan sus prácticas y, a menudo, también su ideología. Son, en otras palabras, un “efecto de Estado”. Son “bárbaros por diseño”. Continúan realizando un comercio dinámico y mutuamente ventajoso con los centros de las tierras bajas mientras evitan ser capturados políticamente.

Una vez que consideramos la posibilidad de que los “bárbaros” no estén simplemente “allí” como un residuo, sino que bien pueden haber elegido su ubicación, sus prácticas de subsistencia y su estructura social para mantener su autonomía, la historia civilizatoria estándar de la evolución social se derrumba por completo. La serie temporal de civilizaciones –desde la búsqueda de alimento hasta la quema (o el pastoreo), el cultivo sedentario de cereales y el cultivo de arroz húmedo con riego– y su casi gemela, la serie desde franjas forestales itinerantes hasta pequeños claros, de las aldeas a las ciudades, a los centros de la corte: estos son los pilares del sentido de superioridad del Estado del valle. ¿Qué pasaría si las supuestas “etapas” de estas series fueran, de hecho, un conjunto de opciones sociales, cada una de las cuales representaba un posicionamiento distintivo frente al Estado? ¿Y si, durante períodos de tiempo considerables, muchos grupos se han movido estratégicamente entre estas opciones hacia formas más presuntamente “primitivas” para mantener al Estado a distancia? Desde este punto de vista, el discurso civilizatorio de los estados del valle –y el de no pocos teóricos de la

evolución social– no es mucho más que una forma autoinflada de confundir al sujeto estatal con la civilización y a los pueblos autónomos con primitivismo

El argumento presentado a lo largo de este libro esencialmente invertiría esta lógica. La mayoría, si no todas, las características que parecen estigmatizar a los pueblos de las montañas –su ubicación en los márgenes, su movilidad física, su agricultura itinerante, su estructura social flexible, su heterodoxia religiosa, su igualitarismo e incluso las culturas orales analfabetas– de ser la marca de los primitivos dejados atrás por la civilización, se ven mejor a largo plazo como adaptaciones diseñadas para evadir tanto la captura como la formación del Estado. Son, en otras palabras, adaptaciones políticas de pueblos no estatales a un mundo de estados que son, a la vez, atractivos y amenazantes.

## **Crear sujetos**

Evitar el Estado era, hasta hace pocos siglos, una opción real. Hace mil años, la mayoría de las personas vivían fuera de las estructuras estatales, bajo imperios poco estructurados o en situaciones de soberanía fragmentada<sup>11</sup>.

---

11 Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990), 162.

Hoy es una opción que se está desvaneciendo rápidamente. Para apreciar cómo se ha reducido drásticamente el margen de maniobra en el último milenio, puede ser útil una historia rápida radicalmente esquemática y simplificada del equilibrio de poder entre los pueblos apátridas y los estados.

La asociación permanente del Estado y la agricultura sedentaria está en el centro de esta historia<sup>12</sup>. La agricultura de grano en campo fijo ha sido promovida por el Estado y ha sido, históricamente, la base de su poder. A su vez, la agricultura sedentaria genera derechos de propiedad sobre la tierra, la empresa familiar patriarcal y un énfasis, también alentado por el Estado, en las familias numerosas. El cultivo de cereales es, en este sentido, inherentemente expansivo, generando, cuando no lo controlan las enfermedades o el hambre, un excedente de población, que se ve obligado a trasladarse y colonizar nuevas tierras. Entonces, desde cualquier perspectiva a largo plazo, es la agricultura de granos la que es “nómada” y agresiva, reproduciendo constantemente copias de sí misma, mientras que, como señala acertadamente Hugh Brody, los recolectores y cazadores, que dependen de una sola área

---

12 El fomento del sedentarismo es quizás el “proyecto estatal” más antiguo, un proyecto relacionado con el segundo proyecto estatal más antiguo de impuestos. Estuvo en el centro del arte de gobernar chino durante milenios durante el período maoísta, cuando miles de soldados del Ejército Popular de Liberación cavaban terrazas para que los Wa "salvajes" plantaran arroz húmedo de regadío.

demográficamente mucho más estable, parecen en comparación “profundamente asentados”<sup>13</sup>.

La expansión masiva del poder europeo, a través las colonias de colonos blancos, representó una gran expansión de la agricultura sedentaria. En las “neo-Europas” como Norteamérica, Australia, Argentina y Nueva Zelanda, los europeos reprodujeron, en la medida de lo posible, la agricultura con la que estaban familiarizados. En colonias con estados preexistentes basados en la agricultura sedentaria, los europeos reemplazaron a los señores indígenas como soberanos, recaudando impuestos y fomentando la agricultura como lo habían hecho sus predecesores, pero de manera más efectiva. Todos los demás patrones de subsistencia, excepto cuando proporcionaban bienes comerciales valiosos (por ejemplo, pieles), se consideraban, fiscalmente hablando, estériles. Por lo tanto, los recolectores, los cazadores, los agricultores itinerantes y los pastores fueron pasados por alto e ignorados o expulsados de tierras de cultivo potencialmente cultivables hacia territorios considerados tierras baldías. Sin embargo, aún a finales del siglo XVIII, aunque ya no constituían la mayoría de la población mundial, los pueblos no estatales aún ocupaban la mayor parte de la masa terrestre del mundo: tierras boscosas, montañas escarpadas, estepas, desiertos, regiones polares, pantanos y

---

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

zonas inaccesibles y remotas. Esas regiones seguían siendo un refugio potencial para quienes tenían motivos para huir del Estado.

Estos pueblos apátridas no fueron, en general, atraídos fácilmente a la economía fiscalmente legible del trabajo asalariado y la agricultura sedentaria. Según esta definición, la “civilización” tenía poco atractivo para ellos cuando podían tener todas las ventajas del comercio sin la monotonía, la subordinación y la inmovilidad de los súbditos del Estado. La resistencia generalizada de los pueblos apátridas condujo directamente a lo que podría llamarse la edad de oro de la esclavitud a lo largo del litoral de los océanos Atlántico e Índico y en el sudeste asiático<sup>14</sup>. Desde la perspectiva aquí adoptada, las poblaciones fueron desplazadas por la fuerza en masa de entornos donde su producción y trabajo eran ilegibles e inapropiables y fueron reubicadas en colonias y plantaciones donde podían ser obligadas a cultivar cultivos comerciales (té, algodón, azúcar, añil, café) que puedan contribuir a las ganancias de los terratenientes y al poder fiscal del Estado<sup>15</sup>. Este primer paso de encierro requirió formas de captura y esclavitud

---

14 Sanjay Subramanyum, "Historias conectadas: notas hacia una reconfiguración de la Eurasia moderna temprana", *Modern Asian Studies* 31 (1997): 735–62.

15 Para una excelente descripción de este proceso en Vietnam e Indonesia, véase Rodolphe de Koninck, "On the Geopolitics of Land Colonization: Order and Disorder on the Frontier of Vietnam and Indonesia," *Moussons* 9 (2006): 33–59.

diseñadas para reubicarlos de espacios no estatales donde generalmente eran más autónomos (¡y saludables!) a lugares donde su trabajo podría ser apropiado.

Las dos etapas finales de este movimiento de cercamiento masivo pertenecen, en el caso de Europa, al siglo XIX y, en el caso del Sudeste Asiático, en gran parte a finales del siglo XX. Marcan un cambio tan radical en la relación entre los estados y sus periferias que quedan fuera de la historia que cuento aquí. En este último período, el “cercamiento” no ha significado tanto trasladar a la gente de las zonas sin Estado a las áreas de control estatal, sino más bien colonizar la periferia misma y transformarla en una zona fiscalmente fértil y totalmente gobernada. Su lógica inmanente, que es poco probable que alguna vez se realice por completo, es la eliminación completa de los espacios no estatales. Este proyecto verdaderamente imperial, hecho posible solo por tecnologías de demolición a distancia (carreteras para todo clima, puentes, ferrocarriles, aviones, armas modernas, telégrafo, teléfono y ahora modernas tecnologías de la información que incluyen sistemas de posicionamiento global), es tan novedoso y su dinámica tan diferente que mi análisis aquí no tiene más sentido en el sudeste asiático para el período posterior, digamos, a 1950. Las concepciones modernas de la soberanía nacional y las necesidades de recursos del capitalismo maduro han puesto a la vista ese recinto final.

La hegemonía, en el siglo pasado, del Estado–nación como unidad estándar y casi exclusiva de soberanía ha demostrado ser profundamente enemiga de los pueblos no estatales. El poder estatal, en esta concepción, es el monopolio de la fuerza coercitiva que debe, en principio, proyectarse plenamente hasta el borde mismo de su territorio, donde se encuentra, nuevamente en principio, con otro poder soberano que proyecta su mando a su propia frontera adyacente. Atrás quedaron, en principio, las grandes áreas de no soberanía o de soberanías débiles que se anulan mutuamente. También se han ido, por supuesto, los pueblos que no tienen una soberanía particular. En la práctica, la mayoría de los estados–nación han intentado, en la medida de sus posibilidades, dar sustancia a esta visión, estableciendo puestos fronterizos armados, trasladando poblaciones leales a la frontera y reubicando o expulsando a las poblaciones “desleales”, limpiando las tierras fronterizas para la agricultura sedentaria, la construcción de caminos hacia las fronteras y el registro de pueblos hasta ahora fugitivos.

Inmediatamente después de esta noción de soberanía vino la comprensión de que estos territorios descuidados y aparentemente inútiles a los que habían sido relegados los pueblos apátridas eran repentinamente de gran valor para las economías del capitalismo maduro<sup>16</sup>. Contenían recursos

---

16 Los regímenes coloniales y poscoloniales tempranos, como los estados clásicos, habían considerado estas áreas terra nullius o inutile –como en la

valiosos—petróleo, mineral de hierro, cobre, plomo, madera, uranio, bauxita, los metales raros esenciales para las industrias aeroespacial y electrónica, sitios hidroeléctricos, bioprospección y áreas de conservación —que en muchos casos podrían ser el eje de las políticas de ganancia estatales. Lugares que hace mucho tiempo podrían haber sido deseables por sus depósitos de plata, oro y gemas, sin mencionar los esclavos, se convirtieron en objeto de una nueva fiebre del oro. Razón de más para proyectar el poder estatal a los confines más profundos de estas regiones sin gobierno y poner a sus habitantes bajo un firme control.

Ocupar y controlar los márgenes del Estado implicaba también una política cultural. Gran parte de la periferia a lo largo de las fronteras nacionales del sudeste asiático continental está habitada por pueblos lingüística y culturalmente distintos de las poblaciones que dominan los núcleos estatales. De manera alarmante, se derraman

---

distinción tradicional entre *La France utile* y *La France inutile*— en el sentido de que no reembolsaban los costos de administración en términos de grano o ingresos. Aunque los productos de los bosques y las colinas podían ser valiosos y aunque sus poblaciones podían ser capturadas como esclavos, se consideraba que se encontraban fuera del núcleo de cereales rentable y directamente administrado del que dependían el poder estatal y los ingresos. Estas áreas estaban, bajo el colonialismo, típicamente gobernadas por el llamado gobierno indirecto, mediante el cual las autoridades tradicionales eran supervisadas y convertidas en tributarias en lugar de ser reemplazadas. Bajo la administración Han desde la dinastía Yuan hasta gran parte de la Ming, tales zonas fueron gobernadas, como veremos, bajo el sistema *tusi*, una forma china de gobierno indirecto.

promiscuamente a través de las fronteras nacionales, generando múltiples identidades y posibles focos de irredentismo o secesión. Los estados débiles del valle han permitido, o más bien tolerado, un cierto grado de autonomía cuando tenían pocas opciones. Sin embargo, donde pudieron, todos los estados de la región han tratado de poner a tales pueblos bajo su administración rutinaria, para alentar y, más raramente, insistir en la alineación lingüística, cultural y religiosa con la población mayoritaria en el núcleo del Estado. Esto significó, en Tailandia, alentar, por ejemplo, a los Lahu a convertirse en súbditos budistas alfabetizados y de habla tailandesa de la monarquía. En Birmania significó alentar, digamos, a los karen a convertirse en budistas de habla birmana leales a la junta militar<sup>17</sup>.

Paralelamente a las políticas de absorción económica, administrativa y cultural ha estado la política, impulsada tanto por la presión demográfica como por el diseño autoconsciente, de absorción. Un gran número de mayorías hambrientas de tierra de las llanuras se han trasladado, o han sido trasladadas, a las colinas. Allí replican los patrones de asentamiento de los valles y la agricultura sedentaria y,

---

17 En bastantes casos, y por sus propias razones, las poblaciones de las colinas han adoptado las religiones de las tierras bajas como propias. Sin embargo, la apropiación simbólica de las religiones de las tierras bajas no ha implicado necesariamente la incorporación al Estado de las tierras bajas. Véase, por ejemplo, Nigel Brailey, "A Reinvestigation of the Gwe of Eighteenth Century Burma", *Journal of Southeast Asian Studies* 1, no. 2 (1970): 33–47. Véase también la discusión en el Capítulo 8.

con el tiempo, dominan demográficamente a los dispersos y menos numerosos pueblos de las montañas. La combinación de asentamiento forzado y hundimiento está muy bien ilustrada por una serie de campañas de movilización vietnamita en los años 50 y 60: “Campaña para sedentarizar a los nómadas”, “Campaña para el cultivo fijo y la residencia fija”, “Campaña de asalto a las colinas” y “Campaña para sedentarizar a los nómadas” o “Despeja las colinas a la luz de las antorchas”<sup>18</sup>.

Culturalmente, esta reducción y estandarización de comunidades relativamente autónomas es un proceso de largo linaje histórico. Es un tema integral de la conciencia histórica de cada uno de los grandes estados continentales del sudeste asiático. En la narrativa nacional oficial vietnamita, la “marcha hacia el sur” –hacia el Mekong y los deltas trans-Bassac– aunque es inexacta como descripción del proceso histórico, compite con las guerras de liberación nacional por el lugar de honor<sup>19</sup>. La historia birmana y tailandesa no está menos marcada por el movimiento de población desde sus núcleos históricos más septentrionales de Mandalay, Ayutthaya y lo que ahora es Hanoi hacia los deltas de los ríos Irrawaddy, Chao Praya y Mekong,

---

18 Patricia M. Pelley, *Post-Colonial Vietnam: Nuevas historias del pasado nacional* (Durham: Duke University Press, 2002), 96–97.

19 Este relato oficial ha sido efectivamente contradicho en "Surface Orientations in Vietnam: Beyond Histories of Nation and Region" de Keith Taylor, *Journal of Asian Studies* 57 (1998): 949–78.

respectivamente. Las grandes ciudades marítimas cosmopolitas de Saigón (ahora Ciudad Ho Chi Minh), Rangún y Bangkok que crecieron para servir a esta antigua frontera del delta interior han llegado, demográficamente, a dominar las capitales interiores.

El colonialismo interno, en sentido amplio, describe acertadamente este proceso. Implicó la absorción, desplazamiento y/o exterminio de los habitantes anteriores. Involucró una colonización botánica en la que el paisaje se transformó –mediante la deforestación, el drenaje, el riego y los diques– para acomodar cultivos, patrones de asentamiento y sistemas de administración familiares para el Estado y los colonos. Una forma de apreciar el efecto de esta colonización es verlo como una reducción masiva de los items vernáculos de todo tipo: de las lenguas vernáculos, los pueblos minoritarios, las técnicas de cultivo vernáculos, los sistemas vernáculos de tenencia de la tierra, las técnicas vernáculos de caza, recolección y silvicultura, la religión vernáculos, etcétera. Los representantes del Estado patrocinador lo interpretan como el intento de alinear a la periferia como fuente de civilización y progreso, donde el progreso, a su vez, se interpreta como la propagación intrusiva de las prácticas lingüísticas, agrícolas y religiosas del

grupo étnico dominante: los Han, los kinh, los birmanos, los tailandeses<sup>20</sup>.

Los pueblos y espacios autónomos restantes del sudeste asiático continental están muy disminuidos. Nos concentraremos, en su mayor parte, en los llamados pueblos de las montañas (a menudo llamados erróneamente tribus) del sudeste asiático continental, particularmente en Birmania. Si bien aclararé que lo que quiero decir con el incómodo término espacios no estatales, no es simplemente un sinónimo de colinas o altitudes más altas. Los estados, al estar asociados con la producción concentrada de granos, suelen surgir donde hay una extensión sustancial de tierra cultivable.

En el sudeste asiático continental, esta agroecología generalmente se encuentra en elevaciones bajas, lo que nos permite hablar de “estados del valle” y “pueblos de las montañas”. Donde, como en los Andes, la tierra más fácilmente cultivable en condiciones tradicionales se encuentra en elevaciones altas, ocurre lo contrario. Los estados estaban en las colinas y los espacios no estatales estaban cuesta abajo en las tierras bajas húmedas. Por lo tanto, la variable clave no es tanto la elevación per se como la posibilidad de una producción concentrada de granos. El

---

20 Estos cuatro grupos, cada uno representado ahora por un Estado-nación, han absorbido los muchos estados anteriores de la región con la excepción de Camboya y Laos, que, por su parte, han incorporado espacios no estatales propios.

espacio no estatal, por el contrario, apunta a lugares donde, debido en gran parte a obstáculos geográficos, el Estado tiene dificultades particulares para establecer y mantener su autoridad.

Un emperador Ming tenía algo parecido en mente cuando describió las provincias del sudoeste de su reino: “Los caminos son largos y peligrosos, las montañas y los ríos presentan grandes obstáculos, y las costumbres y prácticas difieren”<sup>21</sup>.

Pero los pantanos, las marismas, las costas de manglares, los desiertos, los márgenes volcánicos e incluso el mar abierto, como los deltas siempre crecientes y cambiantes de los grandes ríos del sudeste asiático, funcionan todos de manera muy similar. Por lo tanto, es un terreno difícil o inaccesible, independientemente de la elevación, que presenta grandes obstáculos para el control estatal. Como veremos en detalle, estos lugares a menudo han servido como refugio para las personas que resisten o huyen del Estado.

---

21 Geoff Wade, “The Bai–Yi Zhuan: A Chinese Account of Tai Society in the 14th century”, artículo presentado en la 14.<sup>a</sup> Conferencia de la IAHA, Bangkok, mayo de 1996, apéndice 2, 8. Citado en Barbara Andaya, *The Flaming Womb: Reposicionamiento de las mujeres en el sudeste asiático temprano moderno* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006), 12.

## **El Reino de la Gran Montaña; o, “Zomia”; o, Las Marcas del Sudeste Asiático Continental**

Uno de los espacios no estatales más grandes que quedan en el mundo, si no el más grande, es la vasta extensión de las tierras altas, denominadas diversamente macizo del sudeste asiático y, más recientemente, Zomia<sup>22</sup>. Este gran territorio montañoso en las fronteras del sudeste asiático continental, China, India y Bangladesh se extiende a lo largo de aproximadamente 2,5 millones de kilómetros cuadrados, un área aproximadamente del tamaño de Europa. Uno de los primeros estudiosos en identificar el macizo y su gente como un único objeto de estudio, Jean Michaud ha rastreado su extensión: “De norte a sur, incluye el sur y el oeste de Sichuan, todo Guizhou y Yunnan, el oeste y el norte de Guangxi, el oeste de Guangdong, la mayor parte del norte de Birmania con un segmento adyacente del extremo [noreste] de la India, el norte y el oeste de Tailandia, prácticamente todo Laos sobre el valle del Mekong, el norte y el centro de

---

22 Willem van Schendel, “Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Southeast Asia from the Fringes”, documento para el taller Localizando el sudeste asiático: genealogías, conceptos, comparaciones y perspectivas, Amsterdam, 29 al 31 de marzo de 2001.

Vietnam a lo largo de la Cordillera de Annam, y el norte y el este periferia de Camboya”<sup>23</sup>.

Los cálculos aproximados situarían a las poblaciones minoritarias de Zomia entre ochenta y cien millones<sup>24</sup>. Sus pueblos están fragmentados en cientos de identidades étnicas y al menos cinco familias lingüísticas que desafían cualquier clasificación.

Situada a altitudes que van desde doscientos o trescientos metros sobre el nivel del mar hasta más de cuatro mil metros, Zomia podría considerarse como un Apalache del sudeste asiático, si no fuera por el hecho de que se extiende por ocho estados–nación. Una mejor analogía sería Suiza, un reino montañoso en la periferia de Alemania, Francia e Italia que se convirtió en un Estado–nación. Tomando prestada la feliz frase de Ernest Gellner refiriéndose a los bereberes de las montañas del Alto Atlas, esta enorme zona montañosa podría verse como una “Suiza omnipresente sin relojes de cuco”<sup>25</sup>. Lejos de ser una nación montañosa, sin embargo,

---

23 Jean Michaud, *Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático* (Lanham, Md.: Scarecrow, 2006), pág. 5. Véase también Jean Michaud, ed., *Turbulent Times and Enuring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif* (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000).

24 Michaud, *Historical Dictionary*, 2. Agregar las poblaciones de las tierras bajas ahora en las colinas elevaría la cifra en quizás otros cincuenta millones, una cifra que aumenta diariamente.

25 Ernest Gellner, “Tribalismo y el Estado en el Medio Oriente”, en *Tribus y Formación del Estado en el Medio Oriente*, ed. Philip Khoury y Joseph

este cinturón de tierras altas se encuentra en las marcas, lejos de los principales centros de población de las naciones que atraviesa<sup>26</sup>. Zomia es marginal en casi todos los aspectos. Se encuentra a gran distancia de los principales centros de actividad económica; abarca una zona de contacto entre ocho estados-nación y varias tradiciones y cosmologías religiosas<sup>27</sup>.

La erudición organizada históricamente en torno a los estados clásicos y sus núcleos culturales y, más recientemente, en torno al Estado-nación está singularmente mal equipada para examinar este cinturón de tierras altas en su conjunto. Willem van Schendel es uno de los pocos pioneros que han argumentado que estos

---

Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1990), 109–26, cita de 124. Las analogías con los pastunes, los kurdos y los bereberes son menos apropiadas porque, en estos tres casos, las personas en cuestión tienen, o mejor, se supone que tienen una cultura común. No se supone tal cohesión cultural para el gran reino montañoso que se analiza aquí, aunque algunos de sus pueblos (por ejemplo, Dai, Hmong, Akha/Hani) están muy dispersos por toda la región. Pero para un relato perspicaz del sectarismo islámico en las colinas, véase Robert LeRoy Canfield, *Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu-Kush*, *Anthropological Papers*, Museum of Anthropology, University of Michigan, 50 (Ann Arbor: University of Michigan, 1973).

26 Laos es una excepción parcial en la medida en que, al igual que Suiza, es en gran parte un “estado montañoso” con una pequeña llanura de valle a lo largo del Mekong que comparte con Tailandia.

27 Véase, a este respecto, el sugerente *Marginal Europe: The Contribution of Marginal Lands since the Middle Ages* de Sidney Pollard (Oxford: Clarendon, 1997).

“fragmentos” acumulativos de Estado–nación merecen ser considerados como una región distintiva. Ha ido tan lejos como para darle la dignidad de un nombre propio: Zomia, un término para montañés común a varias lenguas tibetano–birmanas relacionadas que se hablan en la zona fronteriza India–Bangladesh–Birmania<sup>28</sup>. Más precisamente, Zo es un término relacional que significa “remoto” y por lo tanto tiene la connotación de vivir en las colinas; Mi significa “gente”.

Como es el caso en otras partes del sudeste asiático, Mi–zo o Zo–mi designaron a un pueblo montañoso remoto, mientras que al mismo tiempo la etiqueta étnica se aplica a un nicho geográfico<sup>29</sup>.

Aunque van Schendel propone una audaz expansión de los límites de Zomia a Afganistán y más allá, limitaré mi uso del término a las áreas montañosas hacia el este, comenzando con las colinas Naga y Mizo en el norte de India y Chittagong Hill Tracts en Bangladesh.

---

28 Otros defensores explícitos de una visión sistemática desde la periferia incluyen Michaud, *Turbulent Times and Enuring Peoples*, especialmente la Introducción de Michaud y John McKinnon, 1–25, y Hjørleifur Jonsson, *Mien Relations: Mountain Peoples, Ethnography, and State Control* (Ithaca: Prensa de la Universidad de Cornell, 2005).

29 FKL Chit Hlaing [FK Lehman], “Algunas observaciones sobre la teoría de la etnicidad y el sudeste asiático, con especial referencia a los kayah y los kachin”, en *Explorando la diversidad étnica en Birmania*, ed. Mikael Gravers (Copenhague: NIAS Press, 2007), 107–22, esp. 109–10.



Mapa 1. Sudeste asiático continental

Zomia, a primera vista, parecería un candidato poco probable para ser considerado como una región distintiva. La premisa para llamar región a un área geográfica es típicamente que comparte características culturales importantes que la diferencian de las áreas adyacentes. De

esta forma, Fernand Braudel pudo demostrar que las sociedades costeras del Mediterráneo constituían una región, debido a sus largas e intensas conexiones comerciales y culturales<sup>30</sup>. A pesar de los abismos políticos y religiosos entre, digamos, Venecia y Estambul, eran partes integrales de un mundo reconocible de intercambio e influencia mutua. Anthony Reid ha hecho un reclamo similar, y en muchos aspectos, más poderoso para el litoral de la plataforma de Sunda en el sudeste asiático marítimo, donde el comercio y la migración eran, en todo caso, más fáciles que en el Mediterráneo<sup>31</sup>. El principio detrás de la creación de regiones en cada caso es que, para el mundo premoderno, el agua, especialmente si está en calma, une a las personas, mientras que las montañas, especialmente si son altas y escarpadas, dividen a las personas. Todavía en 1740 no se necesitaba más tiempo para navegar desde Southampton hasta el Cabo de Buena Esperanza que para viajar en diligencia desde Londres a Edimburgo.

Por estos motivos, la montañosa Zomia parecería ser una región “negativa”. La variedad, más que la uniformidad, es su marca registrada. En el espacio de cien kilómetros en las colinas uno puede encontrar más variación cultural –en idioma, vestimenta, patrón de asentamiento, identificación

---

30 Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. 1, trad. Sian Reynolds (Nueva York: Harper and Row, 1966).

31 Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio*, vol. 1.

étnica, actividad económica y prácticas religiosas– que nunca encontraría en los valles de los ríos de las tierras bajas. Puede que Zomia no alcance del todo la prodigiosa variedad cultural de la profundamente dividida Nueva Guinea, pero su complejo mosaico étnico y lingüístico ha presentado un rompecabezas desconcertante para etnógrafos e historiadores, por no mencionar a los aspirantes a gobernantes.



Mapa 2. “Zomia”, en el macizo continental del sudeste asiático.

El trabajo académico en el área ha sido tan fragmentado y aislado como el propio terreno parecía estar<sup>32</sup>.

Argumentaré no solo que Zomia califica como una región en el sentido fuerte del término, sino también que es imposible brindar una descripción satisfactoria de los estados del valle sin comprender el papel central que jugó Zomia en su formación y colapso. La dialéctica o coevolución de la colina y el valle, como espacios antagónicos pero profundamente conectados, es, creo, el punto de partida esencial para dar sentido al cambio histórico en el sudeste asiático.

La mayor parte de lo que comparten las colinas como espacios físicos y sociales los diferencia bastante claramente de los centros más poblados de las tierras bajas. La población de las colinas es mucho más dispersa y culturalmente diversa que la de los valles. Es como si las dificultades del terreno y el relativo aislamiento hubieran fomentado, durante muchos siglos, una variedad de “especiación” de lenguas, dialectos, vestimenta y prácticas culturales. La relativa disponibilidad de recursos forestales y terreno abierto, aunque escarpado,

---

32 Van Schendel, "Geographies of Knowing", 10, lo expresa muy bien: "Si los mares pueden inspirar a los académicos a construir mundos regionales braudelianos, ¿por qué no las cadenas montañosas más grandes del mundo?" Pero esto no sucedió. En cambio, se continuaron realizando excelentes estudios de varias partes de Zomia, pero estos no se dirigían a una audiencia de compañeros "zomianos", ni tenían la ambición de construir una perspectiva de Zomia que pudiera ofrecer un nuevo conjunto de preguntas y metodologías para las ciencias sociales

también ha permitido prácticas de subsistencia mucho más diversas que en los valles, donde a menudo prevalece el monocultivo de arroz húmedo. La agricultura itinerante (o agricultura de tala y quema), que requiere más tierra y requiere la limpieza de nuevos campos y, ocasionalmente, el cambio de sitios de asentamiento, es mucho más común en las colinas.

Como regla general, la estructura social en las colinas es más flexible y más igualitaria que en las sociedades jerárquicas codificadas del valle. Las identidades híbridas, el movimiento y la fluidez social que caracteriza a muchas sociedades fronterizas son comunes. Los primeros funcionarios coloniales, al hacer un inventario de sus nuevas posesiones en las colinas, se confundieron al encontrar aldeas con varios “pueblos” que vivían uno al lado del otro: gente de las montañas que hablaba tres o cuatro idiomas e individuos y grupos cuya identidad étnica había cambiado, a veces dentro de una sola generación. Aspirando a la especificidad linneana en la clasificación de los pueblos así como de la flora, los administradores territoriales se sentían constantemente frustrados por el desconcertante flujo de pueblos que se negaban a quedarse quietos. Sin embargo, había un principio de ubicación que trajo algo de orden a esta aparente anarquía de identidad, y era su relación con la

altitud<sup>33</sup>. Como sugirió originalmente Edmund Leach, una vez que uno mira a Zomia no desde un globo a gran altura sino, más bien, horizontalmente, en términos de cortes laterales a través de la topografía, surge cierto orden<sup>34</sup>. En cualquier paisaje dado, grupos particulares a menudo se establecieron dentro de un rango estrecho de altitudes para explotar las posibilidades agroeconómicas de ese nicho en particular. Así, por ejemplo, los Hmong han tendido a asentarse en altitudes muy altas (entre mil y mil ochocientos metros) y plantar maíz, opio y mijo que prosperarán a esa altura. Si desde un globo a gran altura o en un mapa parecen ser una dispersión aleatoria de pequeñas manchas, esto se debe a que han ocupado las cimas de las montañas y han dejado las laderas medias y los valles intermedios a otros grupos.

La especialización por altitud y nicho dentro de las colinas conduce a la dispersión. Y, sin embargo, los viajes de larga distancia, las alianzas matrimoniales, los patrones de subsistencia similares y la continuidad cultural ayudan a fomentar identidades coherentes a través de distancias considerables. Los “Akha” a lo largo de la frontera Yunnan–Tailandia y los “Hani” en los tramos superiores del

---

33 La "anarquía", por supuesto, estaba completamente en el ojo del espectador. Los pueblos de las montañas no tenían dudas sobre quiénes eran, incluso si, para el funcionario colonial, eran ilegibles.

34 ER Leach, "Las fronteras de Birmania", *Comparative Studies in Society and History* 3 (1960): 49–68.

Río Rojo en el norte de Vietnam son reconociblemente la misma cultura, aunque separados por más de mil kilómetros. Por lo general, tienen más en común entre sí que lo que cualquier grupo tiene con la gente del valle que se encuentra a solo treinta o cuarenta millas de distancia. Por lo tanto, Zomia está unida como región no por una unidad política, de la que carece por completo, sino por patrones comparables de agricultura diversa en las colinas, dispersión y movilidad, y un igualitarismo tosco, que, no por casualidad, incluye un estatus relativamente más alto para las mujeres que en los valles<sup>35</sup>.

La señal, el rasgo distintivo de Zomia, frente a las regiones de tierras bajas que limita, es que es relativamente apátrida. Históricamente, por supuesto, ha habido estados en las colinas donde una meseta fértil sustancial y/o un nodo clave en las rutas comerciales terrestres lo hicieron posible. Nan Chao, Kengtung, Nan y Lan-na estaban entre los más conocidos<sup>36</sup>. Son las excepciones que confirman la regla. Si

---

35 Para un análisis detallado de las relaciones de género entre los lahu, véase Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality between the Lahu of Southwest China* (Nueva York: Columbia University Press, 2002).

36 Nan Chao/Nan-zhuao y su sucesor, el Reino de Dali en el sur de Yunnan, aproximadamente desde el siglo IX hasta el XIII; Kengtung/Chaing-tung/Kyaing-tung, un reino trans-Salween/Nu en los estados orientales de Shan de Birmania, independiente desde aproximadamente el siglo XIV hasta su conquista por los birmanos en el XVII; Nan, un pequeño reino independiente en el valle del río Nan en el norte de Tailandia; Lan-na, cerca del sitio actual de Chiang Mai en Tailandia, e

bien los proyectos de creación de Estado han abundado en las colinas, es justo decir que pocos han llegado a buen término. Aquellos aspirantes a reinos que lograron desafiar las probabilidades lo hicieron solo por un período relativamente breve y plagado de crisis.

Aparte de tales episodios, las colinas, a diferencia de los valles, no han pagado impuestos a los monarcas ni diezmos regulares a un establecimiento religioso permanente. Han constituido una población apátrida y relativamente libre de recolectores y granjeros de montaña. La situación de Zomia en las fronteras de los centros estatales de las tierras bajas ha contribuido a su relativo aislamiento y a la autonomía que ese aislamiento favorece. Situarse en las fronteras estatales donde múltiples soberanías en competencia colindan entre sí ha brindado a sus pueblos ciertas ventajas para el contrabando, la producción de opio y las “pequeñas potencias fronterizas” que negocian un tenue acto de cuerda floja de cuasi-independencia<sup>37</sup>.

Una descripción política más fuerte y, creo, más precisa es que las poblaciones de las colinas de Zomia se han resistido

---

independiente desde aproximadamente el siglo XIII al XVIII. Es un diagnóstico que cada uno de estos reinos estuvo dominado por los pueblos de habla tai que plantaron padi y se asociaron con mayor frecuencia con la formación del Estado en las colinas.

37 Janet Sturgeon, “Prácticas fronterizas, límites y el control del acceso a los recursos: un caso de China, Tailandia y Birmania”, *Development and Change* 35 (2004): 463–84.

activamente a la incorporación al marco del Estado clásico, el Estado colonial y el Estado-nación. Más allá de simplemente aprovechar su aislamiento geográfico de los centros de poder del Estado, gran parte de Zomia ha “resistido a los proyectos de construcción de naciones y creación de los estados a los que pertenecía”<sup>38</sup>. Esta resistencia salió a la luz especialmente después de la creación de estados independientes después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Zomia se convirtió en el sitio de movimientos secesionistas, luchas por los derechos indígenas, rebeliones milenarias, agitación regionalista y oposición armada a los estados de las tierras bajas. Pero es una resistencia con raíces más profundas. En el período precolonial, la resistencia se puede ver en un rechazo cultural de los patrones de las tierras bajas y en la huida de los habitantes de las tierras bajas en busca de refugio en las montañas.

Durante la era colonial, la autonomía de las colinas, política y culturalmente, fue garantizada por los europeos, para quienes una zona de colinas administrada por separado era un contrapeso contra las mayorías de las tierras bajas resentidas por el dominio colonial. Un efecto de esta clásica política de divide y vencerás es que, con unas pocas excepciones, los pueblos de las montañas jugaron un papel escaso o nulo, o antagónico, en los movimientos anticoloniales. Permanecieron, en el mejor de los casos, al

---

38 Van Schendel, “Geografías del conocimiento”, 12.

margen de la narrativa nacionalista o, en el peor de los casos, fueron vistos como una quinta columna que amenazaba esa independencia. Es en parte por tales razones que los estados poscoloniales de las tierras bajas han tratado de ejercer plenamente la autoridad en las montañas: mediante la ocupación militar, campañas contra la agricultura itinerante, asentamientos forzados, promoción de la migración de habitantes de las tierras bajas a las montañas y esfuerzos de conversión religiosa; mediante carreteras, puentes y líneas telefónicas que conquistan el espacio, y por esquemas de desarrollo que proyectan la administración gubernamental y los estilos culturales de las tierras bajas en las colinas.

Los cerros, sin embargo, no son simplemente un espacio de resistencia política sino también una zona de rechazo cultural. Si se tratara simplemente de una cuestión de autoridad política, uno podría esperar que la sociedad de las colinas se pareciera culturalmente a la sociedad del valle excepto por su altitud y el asentamiento disperso que favorece el terreno. Pero las poblaciones de las colinas generalmente no se parecen a los centros de los valles en términos culturales, religiosos o lingüísticos. Este abismo cultural entre las montañas y las llanuras se ha considerado una especie de constante histórica también en Europa, hasta hace muy poco tiempo. Fernand Braudel reconoció la autonomía política de las colinas cuando citó con aprobación al barón de Tott en el sentido de que “los lugares más escarpados siempre han sido el asilo de la libertad”. Pero

llevó el argumento mucho más allá, afirmando la existencia de una brecha cultural infranqueable entre las llanuras y las montañas. Él escribió: “Las montañas son, por regla general, un mundo aparte de las civilizaciones concebidas como un logro urbano y de las tierras bajas. Su historia es no tener ninguno, permanecer siempre al margen de las grandes olas de civilización, incluso las más largas y persistentes, que pueden extenderse a grandes distancias en el plano horizontal pero son impotentes para moverse verticalmente cuando se enfrentan a un obstáculo de varios cientos de metros<sup>39</sup>. Braudel, a su vez, solo se hacía eco de una visión mucho más antigua capturada por el gran filósofo árabe del siglo XIV Ibn Khaldun, quien señaló que “los árabes solo pueden obtener el control sobre un territorio llano” y no persiguen a las tribus que se esconden en las montañas<sup>40</sup>. Compare la audaz afirmación de Braudel de que las civilizaciones no pueden escalar colinas con una afirmación casi idéntica hecha por Oliver Wolters, citando a Paul Wheatley, sobre el sudeste asiático precolonial: “Muchas personas vivían en las lejanas tierras altas y estaban fuera del alcance de los centros donde sobreviven los registros. Los mandalas [centros cortesanos de civilización y poder] eran

---

39 Braudel, *The Mediterranean*, 1: 32, 33. Braudel falla aquí, creo, al señalar a aquellos pueblos que llevan, por así decirlo, sus civilizaciones sobre sus espaldas dondequiera que van: los romaníes (gitanos) y los judíos, por ejemplo.

40 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 vols., trad. Franz Rosenthal, Bollinger Series 43 (Nueva York: Pantheon, 1958), 1: 302.

un fenómeno de las tierras bajas e incluso allí, las condiciones geográficas fomentaban el subgobierno. Paul Wheatley lo expresa bien cuando señala que 'la lengua sánscrita se silenciaba a los 500 metros'<sup>41</sup>.

Los estudiosos del Sudeste Asiático se han sorprendido una y otra vez por los límites marcados que el terreno, en particular la altitud, ha impuesto a la influencia cultural o política. Paul Mus, escribiendo sobre Vietnam y haciéndose eco de Wheatley, señaló sobre la expansión de los vietnamitas y su cultura que “esta aventura étnica se detuvo al pie de los contrafuertes del país alto”<sup>42</sup>. Owen Lattimore, mejor conocido por sus estudios de la frontera norte de China, también comentó que las civilizaciones india y china, como las citadas por Braudel, viajaron bien a través de las llanuras pero se quedaron sin aliento cuando encontraron colinas escarpadas: “Este tipo de estratificación se extiende mucho más allá de la propia China hasta la península de Indochina, Tailandia y Birmania, con la influencia de las antiguas civilizaciones elevadas que se extienden más allá de los niveles más bajos donde se encuentran la agricultura

---

41 OW Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* (Singapur: Institute for Southeast Asian Studies, 1982), 32. La cita de Wolters es de Paul Wheatley, "Satyanrta in Suvarnadvipa: From Reciprocity to Redistribution in Ancient Southeast Asia", en *Antiguo Comercio y Civilización*, ed. JA Sabloff et al. (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1975), 251.

42 Citado en Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 4.

concentrada y las grandes ciudades, pero no hacia las altitudes más altas”<sup>43</sup>.

Aunque Zomia es excepcionalmente diversa desde el punto de vista lingüístico, los idiomas que se hablan en las colinas son, por regla general, distintos de los que se hablan en las llanuras. Las estructuras de parentesco, al menos formalmente, también distinguen las colinas de las tierras bajas. Esto es en parte lo que Edmund Leach tenía en mente cuando caracterizó a la sociedad de las montañas siguiendo un “modelo chino”, mientras que la sociedad de las tierras bajas seguía un modelo “indio” o sánscrito<sup>44</sup>.

Las sociedades de las colinas son, por regla general, sistemáticamente diferentes de las sociedades de los valles. Los montañeses tienden a ser animistas o, en el siglo XX, cristianos, que no siguen la “gran tradición” de las religiones de salvación de los pueblos de las tierras bajas (el budismo y el Islam en particular). Donde, como sucede ocasionalmente, llegan a abrazar la “religión mundial” de sus vecinos del valle, es probable que lo hagan con un grado de heterodoxia y fervor milenarista que las élites del valle encuentran más amenazante que tranquilizador. Las

---

43 Owen Lattimore, “The Frontier in History”, en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–1958* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 469–91, cita de 475.

44 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954).

sociedades de las colinas producen un excedente, pero no lo utilizan para mantener a reyes y monjes. La ausencia de establishments políticos y religiosos grandes, permanentes y que absorban excedentes crea una pirámide sociológica en las colinas que es más bien plana y local en comparación con la de las sociedades del valle. Las distinciones de estatus y riqueza abundan en las colinas, como en los valles. La diferencia es que en los valles tienden a ser supralocales y duraderos, mientras que en las colinas son inestables y geográficamente confinados.

Esta caracterización oscurece una gran cantidad de variación en la estructura política de las sociedades de las montañas. La variación no es de ninguna manera simplemente una función de la “etnicidad”, aunque algunos pueblos de las montañas, como los lahu, los khmu y los akha, parecen fuertemente igualitarios y descentralizados. Sin embargo, es igual de común encontrar grupos que desafían tales generalizaciones. Entre los karen, los kachin, los chin, los hmong, los yao/mien y los wa, por ejemplo, parece haber subgrupos relativamente jerárquicos y subgrupos relativamente descentralizados e igualitarios. Lo más llamativo e importante es que el grado de jerarquización y centralización no es constante en el tiempo. La variación, por lo que podemos distinguir, depende en gran medida de una especie de creación estatal imitativa. Es decir, es una especie de alianza de guerra a corto plazo o una especie de “capitalismo de botín” para saquear esclavos y extraer

tributos de las comunidades de las tierras bajas. Cuando los grupos de las montañas se encuentran en una relación tributaria con un reino del valle, lo que no implica una incorporación política o, necesariamente, inferioridad, puede ser un recurso para controlar una ruta comercial lucrativa o para salvaguardar el acceso privilegiado a mercados valiosos. Sus estructuras políticas son, con excepciones extremadamente raras, imitativas en el sentido de que si bien pueden tener los adornos y la retórica de la monarquía, carecen de su sustancia: una población sujeta a impuestos o control directo sobre sus unidades constituyentes, y mucho menos un ejército permanente. Las entidades políticas de las colinas son, casi invariablemente, sistemas de banquete competitivos y redistributivos que se mantienen unidos por los beneficios que pueden desembolsar. Cuando ocasionalmente parecen estar relativamente centralizados, se asemejan a lo que Barfield ha llamado los “imperios en la sombra” de los pastores nómadas, una periferia depredadora diseñada para monopolizar el comercio y las ventajas de asalto en el borde de un imperio. También son típicamente parásitos en el sentido de que cuando sus imperios anfitriones colapsan, ellos también lo hacen<sup>45</sup>.

---

45 Thomas Barfield, "The Shadow Empires: Imperial State Formation Along the Chinese–Nomad Frontier", en *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, ed. Susan E. Alcock, Terrance N. D'Altroy, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 11–41. Karl Marx identificó tales periferias parasitarias y militarizadas involucradas en el robo

## Zonas de Refugio

Existe fuerte evidencia de que Zomia no es simplemente una región de resistencia a los estados del valle, sino también una región de refugio<sup>46</sup>. Por “refugio”, quiero dar a entender que gran parte de la población de las montañas ha venido allí, durante más de un milenio y medio, para evadir las múltiples aflicciones de los proyectos de creación del Estado en los valles. Lejos de ser “dejados atrás” por el progreso de la civilización en los valles, durante largos períodos de tiempo han optado por colocarse fuera del alcance del Estado. Jean Michaud señala, a este respecto,

---

de esclavos y el saqueo en la periferia del Imperio Romano como “el modo de producción germánico”. Para obtener el mejor relato de la formación de un Estado secundario por parte del pueblo wa, véase Magnus Fiskesjö, “The Fate of Sacrifice and the Making of Wa History”, Ph.D. tesis, Universidad de Chicago, 2000.

46 Tomo prestado el término de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien argumenta que gran parte de la población indígena de la América española posterior a la conquista podría encontrarse “en áreas que son particularmente hostiles o inaccesibles al movimiento humano” y marginales a la economía colonial. En su mayor parte, tiene en mente áreas montañosas escarpadas, aunque incluye selvas tropicales y desiertos. Aguirre Beltrán tiende a ver esas áreas más como “sobrevivientes” de poblaciones precoloniales en lugar de entornos a los que las poblaciones huyeron o fueron empujadas. *Regions of Refuge*, Serie de Monografías de la Sociedad de Antropología Aplicada, 12 (Washington, DC, 1979), 23 y sgs.

que lo que él llama nomadismo en las colinas puede ser “una estrategia de escape o de supervivencia” y considera que la serie sin precedentes de rebeliones masivas de la segunda mitad del siglo XIX en el centro y suroeste de China ha empujado a millones de refugiados a fluir hacia el sur hacia las tierras altas más remotas. Él simpatiza con la opinión adoptada aquí de que Zomia se ve mejor históricamente como una región de refugio de los estados, más especialmente del Estado Han. “Probablemente sea justo decir”, concluye, “que las poblaciones que emigraron de China a las... tierras altas durante los últimos cinco siglos fueron, al menos en parte, expulsadas de sus países de origen por la agresión de vecinos más poderosos, incluida especialmente la Expansión Han<sup>47</sup>.”

La evidencia documental detallada e inequívoca de los conflictos generados por la expansión Han y los vuelos migratorios que provocó es abundante desde principios de la dinastía Ming (1368) en adelante, y se hizo aún más abundante bajo la Qing. La documentación anterior es más difícil de conseguir y más ambigua, debido a la gran fluidez

---

47 Michaud, *Historical Dictionary*, 180, cita de 199. En otra parte, al escribir sobre las poblaciones de las colinas de Vietnam (los "montagnards"), se hace eco del tema. “Hasta cierto punto, los montagnards pueden ser vistos como refugiados desplazados por la guerra y eligiendo permanecer fuera del control directo de las autoridades estatales, quienes buscaban controlar el trabajo, gravar los recursos productivos y asegurar el acceso a las poblaciones de las que podían reclutar soldados, sirvientes, concubinas, y esclavos. Esto implica que los montagnards siempre han estado huyendo”. Michaud, *Tiempos turbulentos y pueblos duraderos*, 11.

de las etiquetas étnicas y políticas. Sin embargo, el patrón general parece ser el siguiente: a medida que crecía el alcance del Estado chino, los pueblos en el punto de expansión eran absorbidos (convirtiéndose, con el tiempo, en Han) o se alejaban, a menudo después de una revuelta fallida. Los que se fueron se convirtieron, al menos por un tiempo, en sociedades distintas de las que se podría decir que se “automarginaron” por la migración<sup>48</sup>. A medida que el proceso se repetía una y otra vez, surgieron zonas de refugio culturalmente complejas en el interior del Estado. “La historia de los diversos pueblos no estatales de esta región” puede, cree Fiskesjö, escribirse como la bifurcación entre aquellos que habían estado mucho tiempo en las montañas (por ejemplo, el pueblo Wa) y aquellos que buscaron refugio allí: “Entre aquellos que abandonaron [la zona de poder estatal chino], encontramos muchas formaciones etnolingüísticas tibetano–birmanas (lahu, hani, akha, etc.), así como hablantes de miao o hmong, y otros pueblos... descritos como “tribus de las montañas” fuera de China. con una 'herencia de derrota' que ha llevado a muchos de ellos durante los últimos siglos, a las partes del norte de los estados modernos de Tailandia, Birmania, Laos

---

48 Véase Christine Ward Gailey y Thomas C. Patterson, “State Formation and Uneven Development”, en *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, ed. J. Gledhill, B. Bender y MT Larsen (Londres: Routledge, 1988), 77–90.

y Vietnam, donde muchos de ellos todavía son considerados como recién llegados”<sup>49</sup>.

Allí, en regiones más allá del mandato inmediato de los estados y, por lo tanto, a cierta distancia de los impuestos, el trabajo forzado, el servicio militar obligatorio y las más que ocasionales epidemias y malas cosechas asociadas con la concentración de población y el monocultivo, estos grupos encontraron relativa libertad y seguridad. Allí practicaron lo que llamaré agricultura de escape: formas de cultivo diseñadas para frustrar la apropiación estatal. Incluso su estructura social podría llamarse justamente estructura social de escape en la medida en que fue diseñada para ayudar a la dispersión y la autonomía y para protegerse de la subordinación política.

La tremenda fluidez lingüística y étnica en las colinas es en sí misma un recurso social crucial para adaptarse a las cambiantes constelaciones de poder, en la medida en que facilita notables hazañas de cambio de forma de identidad. Los zomianos no son, por regla general, sólo anfibios desde el punto de vista lingüístico y étnico; son, en su fuerte inclinación a seguir a las figuras carismáticas que surgen entre ellos, capaces de un cambio social casi instantáneo, abandonando sus campos y casas para unirse o formar una nueva comunidad a instancias de un profeta de confianza. Su capacidad de “girar en un centavo” representa lo último en

---

49 Fiskesjö, “Destino del sacrificio”, 56.

escapar de la estructura social. El analfabetismo en las colinas puede, más especulativamente, interpretarse de la misma manera. Prácticamente todos los pueblos de las montañas tienen leyendas que afirman que una vez tuvieron escritura y la perdieron o se la robaron. Dadas las considerables ventajas en plasticidad de las historias y genealogías orales sobre las escritas, es al menos concebible ver la pérdida de la alfabetización y de los textos escritos como una adaptación más o menos deliberada a la apatridia.

El argumento, en resumen, es que la historia de los pueblos de las montañas se entiende mejor como una historia no de remanentes arcaicos sino de “fugitivos” de los procesos de creación del Estado en las tierras bajas: una sociedad mayoritariamente “cimarrona”, siempre que tomemos una muy larga visión histórica. Muchas de las prácticas agrícolas y sociales de los pueblos de las montañas pueden entenderse mejor como técnicas para compensar esta evasión, manteniendo al mismo tiempo las ventajas económicas de la conexión con las tierras bajas.

La concentración de personas y producción en un solo lugar requería alguna forma de mano de obra no gratuita cuando la población era escasa, como ocurría en el sudeste asiático. Todos los estados del sudeste asiático fueron estados esclavistas, sin excepción, algunos de ellos hasta bien entrado el siglo XX. Las guerras en el sudeste asiático precolonial tenían menos que ver con el territorio que con la incautación de la mayor cantidad posible de cautivos que

luego eran reasentados en el centro del territorio del vencedor. No eran distintivos a este respecto. Después de todo, en la Atenas de Pericles, la población de esclavos superaba en número a los ciudadanos de pleno derecho en una proporción de cinco a uno.

El efecto de todos los proyectos de este tipo de creación de Estado fue crear una zona de ruptura o zona de fuga a la que huyeron aquellos que deseaban evadir o escapar de la esclavitud. Estas regiones de refugio constituían un “efecto estatal” directo. Zomia simplemente resulta ser, debido en gran parte a la temprana y precoz expansión del Estado chino, una de las zonas de refugio más extensas y antiguas. Tales regiones son, sin embargo, subproductos inevitables de la construcción coercitiva del Estado y se encuentran en todos los continentes. Algunos de ellos figurarán como casos comparativos en lo que sigue, pero aquí quiero enumerar varios ejemplos para sugerir cuán comunes son.

La característica de trabajo forzado de la colonización española en el Nuevo Mundo provocó la huida generalizada de los pueblos nativos fuera de su área de distribución, a menudo a lugares montañosos o áridos donde podían vivir sin ser molestados<sup>50</sup>. Tales áreas estaban marcadas por una

---

50 Los textos clásicos que elaboran este argumento incluyen a Pierre Clastres, *Society against the State: Essays in Political Anthropology*, trad. Robert Hurley (Nueva York: Zone, 1987); Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*; Stuart Schwartz y Frank Salomon, “Pueblos nuevos y nuevos tipos de personas: adaptación, ajuste y etnogénesis en las sociedades indígenas

gran diversidad lingüística y étnica y, en ocasiones, por una simplificación de la estructura social y las rutinas de subsistencia (búsqueda de alimentos, agricultura itinerante) para aumentar la movilidad. El proceso se repitió en las Filipinas españolas, donde, según se afirma, la cordillera del norte de Luzón estaba poblada casi en su totalidad por filipinos de las tierras bajas que huían de las incursiones de esclavos malayos y las reducciones españolas<sup>51</sup>. A medida que los pueblos se adaptaron a la ecología de las colinas, siguió un proceso de etnogénesis, después del cual los filipinos de las tierras altas fueron tergiversados como descendientes de migraciones prehistóricas a la isla.

Los cosacos en las muchas fronteras de Rusia representan otro ejemplo sorprendente del proceso. Eran, en un principio, nada más y nada menos que siervos fugitivos de toda la Rusia europea que se acumulaban en la frontera<sup>52</sup>.

---

sudamericanas (era colonial)”, en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, ed. Stuart Schwartz y Frank Salomon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 443–502. Para una revisión de la evidencia reciente, véase Charles C. Mann, *1491: New Revelations of the Americas before Columbus* (Nueva York: Knopf, 2005).

51 Felix M. Keesing, *La etnohistoria del norte de Luzón* (Stanford: Stanford University Press, 1976); William Henry Scott, *El descubrimiento de los igorotes: contactos españoles con los paganos del norte de Luzón*, rev. edición (Ciudad Quezón: Nuevo Día, 1974).

52 Véase, por ejemplo, Bruce W. Menning, “The Emergence of a Military–Administrative Elite in the Don Cossack Land, 1708–1836”, en *Russian Officialdom: The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century*, ed. Walter MacKenzie Pinter y Don

Se convirtieron, dependiendo de su ubicación, en diferentes “huestes” cosacas: los cosacos del Don (para la cuenca del río Don), los cosacos del Azov (mar), etc. Allí, en la frontera, copiando los hábitos a caballo de sus vecinos tártaros y compartiendo un pasto común al aire libre, se convirtieron en “un pueblo”, utilizado más tarde por los zares, los otomanos y los polacos como caballería. La historia de los romaníes y sinti (gitanos) en la Europa de finales del siglo XVII ofrece otro ejemplo sorprendente<sup>53</sup>. Junto con otros pueblos itinerantes estigmatizados, estaban sujetos a dos formas de trabajo penal: la esclavitud en galeras en la cuenca del Mediterráneo y, en el noreste, el reclutamiento forzoso como soldados o cargadores militares en Prusia–Brandeburgo. Como resultado, se acumularon en una estrecha franja de territorio que llegó a conocerse como el “corredor de los forajidos”, el único lugar libre entre las áreas de captación de estos peligros gemelos y mortales.

En la medida en que el cautiverio y la servidumbre asociados con la construcción del Estado temprano generan, a su paso, huida y zonas de refugio, la esclavitud como sistema de trabajo produjo muchos “Zomias” grandes y pequeños. Es posible, en este contexto, delinear una zona remota de las tierras altas de África occidental que estaba

---

Karl Rowney (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), 130–61.

53 Leo Lucassen, Wim Willems y Annemarie Cottaar, *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio–historical Approach* (Londres: Macmillan, 1998).

relativamente a salvo de las incursiones y el comercio de esclavos en todo el mundo durante los quinientos años que atraparon a decenas de millones en sus redes<sup>54</sup>. Esta zona de refugio creció en población a pesar de las dificultades del terreno y la necesidad de nuevas rutinas de subsistencia. Muchos de los que no lograron evadir las incursiones de esclavistas en África, una vez trasplantados al Nuevo Mundo, escaparon rápidamente y crearon asentamientos de esclavos fugitivos (cimarrones): la famosa “cabina” de las tierras altas de Jamaica; Palmares en Brasil, comunidad cimarrona de unos veinte mil habitantes; y Surinam, la población cimarrona más grande del hemisferio, son sólo tres ejemplos. Si incluyéramos “refugios” de menor escala, como marismas, pantanos y deltas, la lista se multiplicaría

---

54 Martin A. Klein, en “The Slave Trade and Decentralized Societies, *Journal of African History* 42 (2001): 49–65, observa que las sociedades africanas bastante más centralizadas a menudo se convirtieron ellas mismas en depredadores cazadores de esclavos (reforzando aún más las tendencias centralizadoras) y que las sociedades descentralizadas a menudo se retiraban a zonas de refugio en colinas y bosques cuando estaban disponibles, además de fortificar sus asentamientos para evadir las incursiones de esclavistas. Ver también JF Searing, “No Kings, No Lords, No Slaves’: Ethnicity and Religion between the Sereer–Safèn of Western Bawol (Senegal), 1700–1914,” *Journal of African History* 43 (2002): 407–29; Dennis D. Cordell, “El mito de la inevitabilidad y la invencibilidad: la resistencia a los esclavistas y el comercio de esclavos en África central, 1850–1910”, en *Fighting the Slave Trade: West African Strategies*, ed. Sylviane A. Diouf (Atenas: Ohio University Press, 2003), 50–61; y para un intento de análisis estadístico, Nathan Nunn y Diego Puga, “Robustez: La bendición de la mala geografía”, sección especial de *American Historical Review* dedicada a “Geografía, historia y cambio institucional: las causas y consecuencias de la esclavitud de África”. Comercio”, marzo de 2007.

muchas veces. Para mencionar solo algunos, el gran pantano en el bajo Éufrates (drenado bajo el gobierno de Saddam Hussein) fue durante dos mil años un refugio del control estatal. Así, en una escala más pequeña, el famoso Gran Pantano Dismal en la frontera entre Carolina del Norte y Virginia, las Marismas Pripet en Polonia, ahora en la frontera entre Bielorrusia y Ucrania, y las Marismas Poncianas cerca de Roma (drenadas finalmente por Mussolini) eran conocidas como zonas de refugio contra el Estado. La lista de tales refugios es por lo menos tan larga como la lista de esquemas laborales coercitivos que inevitablemente los engendran.

Las sociedades de las colinas en el sudeste asiático continental, entonces, a pesar de toda su heterogeneidad desenfrenada, tienen ciertas características en común, y la mayoría de estas características las distingue claramente de sus vecinos del valle. Codifican un patrón de fuga histórica y, por lo tanto, una posición de oposición, si no de resistencia.

Si es esta relación estructural e histórica lo que esperamos iluminar, entonces no tiene ningún sentido limitarnos a un marco de Estado-nación.

Durante gran parte del período que deseamos examinar, no hubo un Estado-nación y, cuando llegó al final del juego, muchos montañeses continuaron llevando sus vidas al otro lado de la frontera como si el Estado no existiera.

El concepto de “Zomia” marca un intento de explorar un nuevo género de estudios de “área”, en el que la justificación para designar el área no tiene nada que ver con las fronteras nacionales (por ejemplo, Laos) o concepciones estratégicas (por ejemplo, el sudeste asiático), sino que se basa más bien en ciertas regularidades ecológicas y relaciones estructurales que no dudan en traspasar las fronteras nacionales. Si nos salimos con la nuestra, el ejemplo de los “estudios de Zomia” inspirará a otros a seguir este experimento en otros lugares y mejorarlo.

## **La historia simbiótica de colinas y valles**

Las historias de los estados cortesanos clásicos de las tierras bajas, tomadas de forma aislada, corren el riesgo de ser ininteligibles o muy engañosas. Los estados de las tierras bajas (mandala o modernos) siempre han existido en simbiosis con la sociedad de las montañas<sup>55</sup>. Por simbiosis,

---

55 El término mandala, tomado del sur de la India, describe un paisaje político de centros cortesanos que irradian poder hacia el exterior a través de alianzas y carisma, pero que no tienen fronteras fijas. Es un término intrínsecamente plural en el sentido de que evoca una serie de mandalas en pugna compitiendo por tributos y aliados, con la influencia de cada mandala aumentando y disminuyendo, o desapareciendo por completo, según las

quiero invocar la metáfora biológica de dos organismos que viven juntos en una asociación más o menos íntima, en este caso, organismos sociales. El término no especifica, ni deseo hacerlo aquí, si esta dependencia mutua es antagónica, o incluso parasitaria, o si es mutuamente beneficiosa, “sinérgica”.

No es posible escribir una historia coherente de los cerros que no esté en constante diálogo con los centros de las tierras bajas; tampoco es posible escribir una historia coherente de los centros de las tierras bajas que ignore su periferia montañosa. En general, la mayoría de los estudiosos de las sociedades de las montañas han sido sensibles a esta dialéctica, destacando la profunda historia del tráfico simbólico, económico y humano entre las dos sociedades. Por lo general, no se puede decir lo mismo del trabajo, incluso del más distinguido, en los centros de las tierras bajas<sup>56</sup>. El patrón no es sorprendente. El tratamiento de las culturas y sociedades de las tierras bajas como

---

circunstancias. Ver IW Mabbett, “Kingship at Angkor, *Journal of the Siam Society* 66 (1978): 1058, y, especialmente, Wolters, *History, Culture, and Region*.

56 La erudición sobre el sudeste asiático en su conjunto es mucho menos culpable de este cargo que, por ejemplo, la erudición sobre la India o China. Como cruce de caminos y zona de contacto, el préstamo y las adaptaciones de creencias religiosas, símbolos de autoridad y formas de organización política que se originaron en otros lugares difícilmente podrían pasarse por alto. Las propias élites de Mandala hacían alarde de tales atavíos. Sin embargo, normalmente se ignoran los “efectos de las colinas” en la cultura y la organización social del valle.

entidades autónomas (por ejemplo, “civilización tailandesa”, “cultura china”) replica la estructura irreflexiva de la erudición y, al hacerlo, adopta la visión hermética de la cultura que las propias élites de las tierras bajas desean proyectar. El hecho es que las sociedades de las colinas y los valles deben compararse entre sí para que tengan algún sentido. Intento tal lectura aquí.

Escribir una descripción de los centros de población de los valles sin incluir las colinas sería como escribir una historia de la Nueva Inglaterra colonial y los Estados del Atlántico Medio sin considerar la frontera estadounidense. Sería como escribir una historia de la esclavitud antes de la guerra en los Estados Unidos dejando de lado a los libertos y el atractivo de la libertad en Canadá. En cada caso, una frontera externa condicionaba, delimitaba y en muchos aspectos constituía lo que era posible en el centro. Los relatos de los estados de las tierras bajas que pasan por alto esta dimensión no simplemente “dejan fuera” las colinas, sino que ignoran un conjunto de condiciones de contorno e intercambios que hacen del centro lo que es.

El constante movimiento de ida y vuelta entre los valles y las colinas –sus causas, sus patrones, sus consecuencias– nos preocupará. Mucha gente del valle es, por así decirlo, “ex–gente de la montaña”, y mucha gente de la montaña es “ex–gente del valle”. Tampoco el movimiento en una dirección u otra impidió movimientos posteriores. Dependiendo de las circunstancias, los grupos se han

desvinculado de un Estado y luego, más tarde, han buscado unirse (¡o han sido capturados por!) al mismo u otro Estado. Un siglo o dos más tarde, podrían volver a encontrarse fuera del alcance de ese Estado, quizás porque se habían alejado o quizás porque el Estado en cuestión se había derrumbado. Tales cambios a menudo iban acompañados de un cambio en la identidad étnica, entendida en sentido amplio. Abogaré por una comprensión radicalmente “construccionista” de las llamadas tribus de las montañas del sudeste asiático continental. Se entienden mejor, al menos como una primera aproximación, como una población fugitiva que ha llegado a las colinas durante los últimos dos milenios. Esta huida no procedía solo de los estados de Birmania, Tai y Siam, sino también, y más especialmente, del Imperio Han durante las fases de expansión de las dinastías Tang, Yuan, Ming y Qing, cuando sus fuerzas y colonos presionaron en el suroeste de China. En los cerros pudieron haberse movido varias veces posteriormente, presionados por otros fugitivos más fuertes o amenazados por una nueva expansión estatal, o en busca de nuevas tierras y autonomía. Su ubicación y muchas de sus prácticas económicas y culturales nuevamente podrían calificarse con justicia de efecto estatal. Esta imagen está radicalmente en desacuerdo con las suposiciones prevalecientes más antiguas de una población primigenia en las colinas abandonadas por aquellos que descendieron y desarrollaron civilizaciones.

De la misma manera, los centros de cultivo de arroz húmedo en los valles pueden considerarse provechosamente como constituyentes de un efecto de colina de las siguientes maneras. Los estados del valle son, por supuesto, nuevas estructuras históricamente hablando, que se remontan aproximadamente a mediados del primer milenio EC. Se formaron a partir de una reunión anterior de diversos pueblos, algunos de los cuales pueden haber adoptado la agricultura de campo fijo, pero que, por definición, no formaban previamente parte de un Estado establecido<sup>57</sup>. Los primeros estados mandala fueron menos motores de conquista militar que espacios culturales disponibles para todos aquellos que deseaban ajustarse a sus formatos religiosos, lingüísticos y culturales, cualquiera que sea su origen<sup>58</sup>. Tal vez debido a que tales identidades fueron confeccionadas recientemente a partir de muchos fragmentos culturales, las autorrepresentaciones resultantes del valle se esforzaron por distinguir su cultura de las poblaciones fuera del Estado. Así, si la sociedad de las

---

57 Los casos de los Minagkabau y los Batak en Sumatra, que durante mucho tiempo cultivaron arroz de regadío y desarrollaron una cultura elaborada pero no crearon estados, nos recuerda que si bien el arroz de regadío es casi siempre una condición previa para la formación del estado, no es suficiente.

58 El mismo proceso es aproximadamente aplicable, al parecer, a nuestra comprensión de la formación del sistema Han en un período mucho más antiguo.

colinas pudiera denominarse un efecto del Estado, la cultura del valle podría verse como un efecto de las colinas.

La mayoría de los términos que traduciríamos como bruto, sin refinar, bárbaro y, en el caso chino, tosco, se refieren directamente a quienes viven en las colinas y los bosques. “Habitante del bosque” o “persona de la colina” es una abreviatura de “incivilizado”. Por lo tanto, a pesar de un tráfico enérgico de siglos de antigüedad de personas, bienes y cultura a través de la membrana muy permeable entre las colinas y los valles, es sorprendente cuán marcada y duradera sigue siendo la división cultural en la experiencia vivida. Los pueblos de los valles y las montañas generalmente tienen una comprensión esencialista de las diferencias entre ellos que parece estar en desacuerdo con la evidencia histórica a largo plazo.

¿Cómo podemos dar sentido a esta paradoja? Tal vez el primer paso sea enfatizar que la relación entre los estados del valle y la sociedad de las montañas no es solo simbiótica, sino también contemporánea y cuasi-oposicional. En la comprensión más antigua de las “tribus” de las montañas, sin mencionar el folclore popular actual, se las considera los restos históricos de una etapa anterior de la historia humana: cómo éramos antes de descubrir la agricultura de arroz húmedo, aprender a escribir, desarrollar las artes de la civilización y adoptar el budismo. Si bien esta historia “simplemente así” trata a las culturas del valle como logros posteriores y superiores de la civilización, surgidas del fango

del tribalismo, por así decirlo, lo que distorsiona gravemente el registro histórico. Los estados del valle y los pueblos de las montañas, en cambio, están constituidos uno a la sombra del otro, a la vez recíprocos y contemporáneos. Las sociedades de las colinas siempre han estado en contacto con los estados imperiales en los valles directamente o a través de rutas comerciales marítimas. Los estados del valle, por la misma razón, siempre han estado en contacto con la periferia no estatal, lo que Deleuze y Guattari llaman “los mecanismos locales de bandas de los márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de las sociedades segmentadas en oposición a los órganos de la fuerza del Estado”. Tales estados son, de hecho, “inconcebibles independientemente de esa relación”<sup>59</sup>.

Precisamente lo mismo se ha hecho sobre la relación entre los pueblos itinerantes, incluidos los pastores nómadas, y los estados. Así, Pierre Clastres argumenta persuasivamente que las llamadas sociedades amerindias primitivas de América del Sur no eran sociedades antiguas que no habían logrado inventar la agricultura sedentaria o formas estatales, sino más bien cultivadores previamente sedentarios que abandonaron la agricultura y establecieron aldeas en respuesta a los efectos de la Conquista: tanto el colapso demográfico inducido por enfermedades como el trabajo

---

59 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 360.

colonial forzoso<sup>60</sup>. Sus técnicas de movimiento y subsistencia fueron diseñadas para evitar la incorporación al Estado. En las estepas de Asia Central, los nómadas más antiguos, según ha demostrado Griaznov, eran antiguos cultivadores sedentarios que, de manera similar, abandonaron el cultivo por razones políticas y demográficas<sup>61</sup>. Lattimore llegó a la misma conclusión, insistiendo en que el nomadismo pastoril surgió después de la agricultura y atrajo a cultivadores sedentarios en el borde de las praderas que “se habían separado de las comunidades agrícolas”<sup>62</sup>. Lejos de ser etapas sucesivas en la evolución social, tales estados y pueblos nómadas son gemelos, nacidos más o menos al mismo tiempo y unidos en un abrazo a veces rencoroso pero inevitable.

Este patrón de simbiosis y oposición emparejadas es un elemento básico de la historia y la antropología del Medio Oriente. En el Magreb toma la forma de oposición estructural entre árabes y bereberes. El clásico *Saints of the*

---

60 Clastres, *La sociedad contra el Estado*. Hay muchas de estas zonas fragmentadas en África que se desarrollaron a medida que las poblaciones amenazadas de ser capturadas para el comercio de esclavos huyeron a áreas de relativa seguridad. Una de esas áreas es la zona de habla lamé a lo largo de la actual frontera entre Guinea y Liberia. Michael McGovern, comunicación personal, noviembre de 2007.

61 MP Griaznov, *La antigua civilización del sur de Siberia*, trad. James Hogarth (Nueva York: Cowles, 1969), 97–98, 131–33, citado en Deleuze y Guattari, *A Thousand Plateaus*, 430.

62 Lattimore, “Frontera en la Historia”, 472.

*Atlas* de Ernest Gellner captura la dinámica que tengo en mente. Gellner también enfatizó que la autonomía política y el tribalismo de la población bereber en el Alto Atlas “no es un tribalismo 'previo al gobierno' sino un rechazo político y parcial del gobierno combinado con cierta aceptación de una cultura más amplia y su ética”<sup>63</sup>. Compartiendo elementos de una cultura más amplia y una fe en el Islam, tal oposición tribal es explícitamente política y deliberada. Hasta hace muy poco tiempo, afirma Gellner, la historia de Marruecos podía escribirse en términos de la oposición entre la tierra de makhazen (el pálido) y la tierra de siba (más allá del pálido). Siba podría definirse como “disidencia institucional”, aunque en ocasiones se ha traducido como “anarquía”. En la práctica, siba significa “no gobernado”, una zona de autonomía política e independencia, mientras que makhazen significa “gobernado”, subordinado al Estado. La autonomía política fue, insiste Gellner, una elección, no un hecho.

A aquellos grupos que han elegido conscientemente moverse o permanecer fuera de los límites, Gellner les aplica el término tribalismo marginal para enfatizar que su marginalidad es una postura política:

Tales miembros de la tribu conocen la posibilidad... de ser incorporados a un Estado más centralizado... De

---

63 Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1969), 1–2.

hecho, pueden haber rechazado deliberadamente y resistido violentamente la alternativa. Las tribus del Alto Atlas son de este tipo. Hasta el advenimiento del Estado moderno, eran disidentes y lo eran conscientemente... El “tribalismo marginal”... [es] el tipo de sociedad tribal que existe en el límite de las sociedades no tribales. Surge del hecho de que los inconvenientes de la sumisión hacen atractivo retirarse de la autoridad política y el equilibrio de poder, la naturaleza del terreno montañoso o desértico lo hacen factible. Tal tribalismo es políticamente marginal. Sabe lo que rechaza.

En el Magreb, como en Zomia, la distinción entre una zona de dominio estatal y una zona autónoma marginal era tanto geográfica y ecológica como política. Existe un “vínculo áspero entre el discurso bereber de alto nivel y la disidencia política”, de tal manera que “los desfiladeros y las montañas eran una línea divisoria clara entre la tierra del gobierno (bled el-makhazen) y la tierra de la disidencia (bled-es-siba)”<sup>64</sup>.

El caso bereber es instructivo por dos razones. En primer lugar, Gellner deja muy claro que la línea de demarcación entre árabes y bereberes no es, esencialmente, de civilización, y mucho menos de religión. En cambio, es una línea política que distingue a los súbditos de un Estado de aquellos que están fuera de su control. Suponiendo, como lo

---

64 Ibid., 1–2, 14, 31.

hace Gellner, un movimiento histórico de ida y vuelta a través de esta división, lo que se vuelve intrigante es que una distinción en el estatus político está codificada étnicamente como si fuera una diferencia fundamental en los tipos de personas y no una elección política. Significa que todos aquellos que tenían motivos para huir del poder estatal, por la razón que fuera, en cierto sentido se estaban tribalizando. La etnicidad y la tribu comenzaban, por definición, donde terminaban la soberanía y los impuestos. La zona étnica fue temida y estigmatizada por la retórica estatal precisamente porque estaba más allá de su alcance y, por lo tanto, era un ejemplo de desafío y una tentación siempre presente para aquellos que quisieran evadir el Estado.

El análisis de Gellner de las relaciones bereber-árabes también es digno de mención como un correctivo largamente esperado a lo que podría llamarse “la vista desde el valle” o “la vista desde el centro del Estado”. Desde ese punto de vista, la “periferia bárbara” es un remanente decreciente, atraído tarde o temprano y a diferentes velocidades hacia la luz de la civilización árabe. En el Sudeste Asiático y el Magreb, esta visión gana credibilidad porque, en el siglo pasado, la periferia no gobernada ha sido ocupada cada vez más por el Estado-nación moderno. Hasta entonces, sin embargo, la visión desde el valle –la idea de un centro luminoso y magnético alineándose y atrayendo a los pueblos periféricos como limaduras de hierro– está, como mínimo, medio equivocada. Hasta entonces, una vida fuera

del Estado estaba más disponible y era más atractiva. La regla era la oscilación en lugar del tráfico en un solo sentido. Si el relato elaborado aquí enfatiza la evitación del Estado, no es porque esa sea toda la verdad. Más bien, es la historia en gran parte no contada que lamentablemente no ha tenido un lugar legítimo en la narrativa hegemónica de la civilización, a pesar de su importancia histórica.

Este modelo de simbiosis y oposición, de elección política y facilitación geográfica, es, en términos generales, aplicable a la relación histórica entre los pueblos de las montañas y los estados del valle en el sudeste asiático continental. En el Sudeste Asiático, como en el Magreb, la distinción entre “gobernados” y “no gobernados” es un hecho social aparente, pero está aún más firmemente instalado en el uso lingüístico y en la conciencia popular. Dependiendo del contexto cultural particular, las connotaciones de los pares “cocido” y “crudo”, “domesticado” y “salvaje”, “gente del valle” y “gente de la montaña” tienen el mismo peso que makhazen y siba, es decir, “gobernado” y “no gobernado”. El vínculo entre ser civilizado y ser súbdito del Estado se da tan por sentado que los términos pueblos sujetos por un lado o pueblos autónomos por el otro captan la diferencia esencial.

Los estados clásicos del sudeste asiático estaban, como en el Medio Oriente, rodeados por comunidades relativamente libres: por espacios y pueblos no estatales. Tales pueblos autónomos vivían no sólo en las colinas, sino también en los pantanos, ciénagas, costas de manglares y laberínticas vías

fluviales de las regiones de los estuarios. Esta población marginal representó, al mismo tiempo, un socio comercial indispensable de los reinos del valle, una zona de refugio del poder estatal, una zona de relativa igualdad y movilidad física, una fuente de esclavos y súbditos para los estados del valle, y un centro ecocultural de identidad que era casi una imagen especular de las identidades de las tierras bajas. Así, mientras nuestra atención aquí se centra en las tierras altas de Zomia, estamos, en términos más generales, preocupados por la relación entre los espacios estatales y los espacios extraestatales. El enfoque en Zomia como un vasto macizo interestatal, en particular, surge simplemente debido a su importancia como la zona de captación compleja más importante para los refugiados de los proyectos de creación del Estado en los valles. Los habitantes de esta zona han venido o se han quedado aquí en gran parte porque están fuera del alcance del Estado. Aquí, la expresión geográfica Sudeste Asiático, entendida convencionalmente como detenerse en las fronteras de las naciones del Sudeste Asiático, vuelve a ser un impedimento para nuestra comprensión. Durante los últimos dos milenios, Zomia ha sido poblada por innumerables migraciones de poblaciones mucho más allá de sus fronteras, muchos de ellos antiguos cultivadores sedentarios. Han huido hacia el oeste y hacia el sur del gobierno Han, y ocasionalmente tibetano (los tai, los yao/mien, los hmong/miao, los lahu y los akha/hani) o hacia el norte desde el gobierno tailandés y birmano. Su ubicación

geográfica es una decisión política, cultural y, a menudo, militar.

Argumentamos además que los pueblos de las montañas no pueden entenderse de manera aislada, digamos, como tribus, sino solo relacional y posicionalmente frente a los reinos de los valles. Las distinciones étnicas y la identidad en las colinas no solo son bastante variables a lo largo del tiempo, sino que también suelen codificar la posición relativa de un grupo frente a la autoridad estatal. Hay, me arriesgaría, apenas “tribus” en absoluto, excepto en este sentido relacional limitado de la palabra. Las prácticas de subsistencia, la elección de los cultivos a sembrar, son, por la misma razón, seleccionadas en gran medida teniendo en cuenta cómo facilitan o impiden la rapiña estatal. Finalmente, como se señaló anteriormente, incluso las estructuras sociales y los patrones de residencia en las colinas pueden verse de manera útil como opciones políticas frente al poder estatal. Ciertas estructuras sociales igualitarias reflejan, creo, una variante del sudeste asiático de la práctica bereber: “Dividíos para que no seáis gobernados”<sup>65</sup>. Lejos de ser datos sociológicos y culturales, las prácticas de linaje, el cómputo genealógico, los patrones de liderazgo local, las estructuras domésticas y quizás incluso

---

65 Citado en Richard Tapper, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", en *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip Khoury y Joseph Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1990), 48–73, cita de 66.

los grados de alfabetización han sido calibrados para prevenir (y en casos raros para facilitar) la incorporación al Estado<sup>66</sup>. Un caso audaz en este sentido está sujeto a muchas calificaciones y excepciones. Lo aventuro, sin embargo, no solo para ser provocador, sino porque parece mucho más acorde con la evidencia que las tradiciones más antiguas de las tribus montañosas relativamente autosuficientes que la civilización y el progreso dejaron atrás.

## **Hacia una historia anarquista del sudeste asiático continental**

Lo que bloquea una visión clara de los pueblos del sudeste asiático continental durante la mayor parte de su historia es el Estado: clásico, colonial o independiente. Si bien una visión centrada en el Estado de, digamos, los últimos cincuenta años podría estar justificada, representa una gran

---

66 Se ha demostrado que la reducción de la estructura social a formas más simples y mínimas, al igual que el recurso a prácticas de subsistencia variables y móviles e identidades fluidas, mejora la adaptabilidad 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*, *Archaeological Papers of the American Anthropological Society*, no. 6 (1995).

distorsión de los períodos anteriores. Cuanto más temprano sea el período, mayor será la distorsión. Durante la mayor parte de su historia, el Sudeste Asiático se ha caracterizado por la ausencia relativa incluso de los estados de los valles. Donde surgieron, tendieron a ser notablemente efímeros, comparativamente débiles fuera de un radio pequeño y variable del centro de la corte y, en general, incapaces de extraer sistemáticamente recursos (incluida la mano de obra) de una población sustancial. De hecho, los *interregna*, lejos de ser infrecuentes, fueron más prolongados que los *regna* y, antes del período colonial, una maraña de pequeños principados permitió que gran parte de la población cambiara sus residencias y lealtades en su beneficio o se trasladara a una zona sin soberanía o donde mutuamente se cancelaban las soberanías.

Donde y cuando existieron, los estados del sudeste asiático continental se tambalearon a partir de medidas solícitas diseñadas para atraer súbditos a aquellos diseñados para capturarlos y extraer la mayor cantidad de grano y mano de obra posible. La mano de obra fue la clave. Incluso en aquellos casos en los que la mayor parte de los ingresos de la corona procedían del comercio, esos ingresos dependían en última instancia de la capacidad del Estado para movilizar la mano de obra para mantener y defender una posición ventajosa a lo largo de las rutas comerciales<sup>67</sup>. El Estado era

---

67 Este punto se pasa por alto, creo, en los debates perennes sobre si los estados clásicos del sudeste asiático dependían más del comercio o de la

tiránico, pero episódicamente. La huida física, la piedra angular de la libertad popular, era el principal control del poder estatal. Como veremos con cierto detalle, los súbditos que fueron duramente probados por el servicio militar obligatorio, el trabajo forzado y los impuestos normalmente se mudarían a las montañas o a un reino vecino en lugar de rebelarse. Dados los caprichos de la guerra, las luchas por la sucesión, las malas cosechas y los delirios de grandeza monárquica, tales crisis en la construcción del Estado eran impredecibles pero, tarde o temprano, inevitables.

Los debates anteriores sobre la escritura de la historia del sudeste asiático se centraron en cómo debería escribirse la historia de los estados, no en si los estados deberían haber sido el centro de atención en primer lugar. Por lo tanto, los académicos criticaron a los Estados indianizados del sudeste asiático de Georges Coedes por pasar por alto la importación y adaptación deliberadas de la cosmología india en los centros cortesanos del sudeste asiático<sup>68</sup>. A las distorsiones de las historias indianocéntricas se sumaron, más tarde, las historias coloniales eurocéntricas en las que se observaba a las sociedades locales desde “la cubierta de un barco, las murallas de la fortaleza o la galería alta de la casa

---

mano de obra. Una ventaja posicional en el cruce de un río, un paso de montaña, una mina de jade o rubí tenía que ser defendida militarmente contra los reclamantes rivales.

68 Georges Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: East–West Center Press, 1968), publicado originalmente en Francia en 1948.

comercial”<sup>69</sup>. Posteriormente se hizo un llamamiento a favor de una historia de la “autonomía” del Sudeste Asiático que pudiera evitar ambas distorsiones<sup>70</sup>. Y, sin embargo, hasta hace muy poco tiempo, prácticamente todas las respuestas a ese llamado han sido historias, por más aprendidas y originales que sean, del Estado del sudeste asiático.

Por qué esto ha de ser así, por qué las historias de los Estados se han insinuado tan persistentemente en el lugar que podría haber ocupado una historia de los pueblos, merece reflexión. La razón, en pocas palabras, creo, es que los centros estatales, incluso los tenues y evanescentes estados clásicos de estilo índico, son las unidades políticas que dejan el volumen más concentrado de evidencia física. Lo mismo ocurre con los asentamientos agrícolas sedentarios, característicos de los centros estatales. Si bien no son necesariamente más complejas que las sociedades forrajeras o itinerantes, son mucho más densas (en el caso del arroz de regadío, cien veces más densas) que las sociedades forrajeras y, por lo tanto, dejan escombros mucho más concentrados en forma de basureros, artefactos, materiales de construcción y ruinas arquitectónicas<sup>71</sup>.

---

69 JC van Leur, *Indonesian Trade and Society* (La Haya: V. van Hoeve, 1955), 261.

70 John Smail, "Sobre la posibilidad de una historia autónoma del sudeste asiático moderno", *Revista de historia del sudeste asiático* 2 (1961): 72–102.

71 Peter Bellwood, "Sureste de Asia antes de la historia", capítulo 2 de *La historia de Cambridge del sudeste de Asia*, ed. Nicolás Tarling, vol. 1, *From Early Times to 1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 90.

¡Cuanto mayor sea el montón de escombros que dejes atrás, mayor será tu lugar en el registro histórico! Las sociedades más dispersas, móviles e igualitarias, independientemente de su sofisticación y redes comerciales, y a pesar de ser a menudo más pobladas, son relativamente invisibles en el registro histórico porque esparcen sus escombros más ampliamente<sup>72</sup>.

La misma lógica se aplica con creces una vez que se trata del registro escrito. Gran parte de lo que sabemos sobre los estados clásicos del sudeste asiático proviene de las inscripciones en piedra y, más tarde, de los rastros de papel que dejaron en forma de concesiones de tierras, memoriales, tasas y registros de impuestos, donaciones religiosas y crónicas de la corte<sup>73</sup>. Cuanto más grueso sea el

---

72 En comparación con otras zonas culturales, los estados marítimos del sudeste asiático, ubicados en o cerca del estuario de los ríos, dejaron pocas evidencias físicas. La larga búsqueda de los restos de Srivijaya es quizás el caso más llamativo. Véase en este contexto Jean Michaud, *Historical Dictionary*, 9, quien señala que tanto los materiales de construcción como las prácticas funerarias en las colinas dejan pocas huellas arqueológicas. A este respecto, debe agregarse que, incluso en las tierras bajas, a menudo se prohibía a los plebeyos construir estructuras con ladrillo, piedra o incluso teca, por temor a que se convirtiera en una fortificación potencial en una rebelión. Hjorleifur Jonsson, comunicación personal, 6 de junio de 2007.

73 El anverso de este hecho es que es poco probable que un reino que no deje un rastro en papel aparezca en el registro. Georges Condominas señala que el(los) reino(s) Lua' de las tierras altas y el sudeste asiático jemer, a pesar de dejar ruinas y leyendas orales de su fundación por el matrimonio de un rey Lawa y una reina Mon que llevaron el budismo a las colinas, apenas han dejado rastro. porque aparentemente no tenían sistema de escritura. De Lawa a Mon, de Saa' a Thai: Aspectos históricos y antropológicos de los espacios

rastró de papel que deje atrás, mayor será su lugar en el registro histórico. Con el registro escrito, las distorsiones también se multiplican. Las palabras tradicionales en birmano y tailandés para la historia, *yazawin* y *phoneavadan*, respectivamente, significan literalmente “la historia de los gobernantes” o “la crónica de los reyes”. Se vuelve difícil, en este contexto, reconstruir el mundo de la vida de los que no pertenecen a la élite, incluso si están ubicados en el centro de la corte. Por lo general, aparecen en el registro como abstracciones estadísticas: tantos trabajadores, tantos reclutas, contribuyentes, plantadores de padi, tantos portadores de tributos. Rara vez aparecen como actores históricos, y cuando lo hacen, como en el caso de una revuelta reprimida, puedes estar seguro de que algo ha ido terriblemente mal. El trabajo de los campesinos, se podría decir, es mantenerse al margen de los archivos.

Las historias hegemónicas centradas en las cortes y las capitales también introducen otras distorsiones. Son, forzosamente, historias de “espacios estatales”; descuidan o ignoran por completo tanto los “espacios no estatales” más allá de su alcance como los largos períodos de declive o colapso dinástico cuando apenas existe un Estado. En una cronología verdaderamente imparcial, año por año, de los

---

sociales del sudeste asiático, trad. Stephanie Anderson et al., un artículo ocasional de antropología en asociación con el proyecto Thai–Yunnan, Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Canberra: Universidad Nacional de Australia, 1990).

estados precoloniales del sudeste asiático continental, la mayoría de las páginas estarían en blanco. ¿Debemos pretender, junto con las crónicas oficiales, que debido a que no había una dinastía al mando, no había historia? Sin embargo, más allá del problema de las páginas en blanco, la naturaleza de las historias oficiales del centro de la corte exagera sistemáticamente el poder, la coherencia y la majestuosidad de la dinastía<sup>74</sup>. Los documentos judiciales que sobreviven son en gran parte registros de impuestos y tierras por un lado e himnos de alabanza, afirmaciones de poder y reclamos de legitimidad por el otro; estos últimos están destinados a persuadir y ampliar el poder, no a informar hechos<sup>75</sup>. Si tomamos las fanfarronadas cosmológicas que emanan de los centros de las cortes como indicativas de los hechos sobre el terreno, corremos el riesgo, como ha señalado Richard O'Connor, de "imponer las imaginaciones imperiales de unas pocas grandes cortes al resto de la región"<sup>76</sup>.

---

74 Tales crónicas hacen, pues, la obra simbólica del Estado. Estoy en deuda con Indrani Chatterjee por señalarme esto.

75 Una excepción importante se encuentra en los Sit-tans birmanos, registros administrativos que se dedican en gran medida a proporcionar un inventario de la propiedad gravable y la actividad económica y la población de acuerdo con su estado fiscal. Véase Frank N. Trager y William J. Koenig, con la ayuda de Yi Yi, *Burmese Sit-tans, 1784-1826: Records of Rural Life and Administration*, monografía de la Asociación de Estudios Asiáticos núm. 36 (Tucson: Prensa de la Universidad de Arizona, 1979).

76 Richard A. O'Connor, "Revisión de Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*" (Honolulu: University of

Las naciones independientes del sudeste asiático continental agregan una nueva capa de mistificación histórica. Como afirma el sucesor, étnica y geográficamente, de los reinos clásicos, éstos tienen su propio interés en embellecer la gloria, la continuidad y beneficencia de sus antepasados. Además, las historias de los estados clásicos han sido minadas y distorsionadas en aras de identificar una protonación y un protonacionalismo que pudiera ser útil contra los enemigos contemporáneos, tanto extranjeros como domésticos. Por lo tanto, los primeros artefactos como los tambores Dong Son (grandes objetos ceremoniales de bronce que datan aproximadamente del 500 a. C. hasta el comienzo de la era común y se encuentran en las tierras altas del sudeste asiático y el sur de China) o los levantamientos locales se han apropiado como logros nacionales y/o étnicos cuando, en ese momento, tales identidades no tenían ningún sentido. El resultado es una fábula histórica que

---

Hawai'i Press, 1994), *Journal of Asian Studies* 56 (1997): 280 Un ejemplo revelador es la versión oficial de la corte birmana de una carta diplomática del emperador chino en la que parece que el emperador chino, como emperador de Oriente, se dirige al rey birmano como emperador de Occidente y que los dos son coiguales a caballo del mundo civilizado. Como comenta Than Tun: “Con toda probabilidad, esta versión birmana de la dirección de China es bastante diferente de la original, aunque es aceptable para el rey birmano que no admite a ningún otro monarca como su superior”. *Órdenes Reales de Birmania, AD. 1598–1885, parte 1, d.C. 1598–1648*, ed. Than Tun (Kyoto: Centro de Estudios del Sudeste Asiático, 1983), 3: 1. Las historias oficiales de la corte me recuerdan el periódico de mi escuela secundaria, *The Sun Dial*, cuyo lema era "Solo señalamos las horas que brillan".

proyecta hacia atrás la nación y su pueblo dominante, oscureciendo la discontinuidad, la contingencia y las identidades fluidas<sup>77</sup>. Tales relatos sirven, como nos recordaba Walter Benjamin, para naturalizar la progresión y la necesidad del Estado en general y del Estado–nación en particular<sup>78</sup>.

Las insuficiencias de las historias basadas en textos de mandalas dinásticas, de ciudades capitales son tan manifiestas, incluso cuando se leen con escepticismo, que son principalmente útiles como descripciones egoístas y afirmaciones cosmológicas. Durante la mayor parte del registro histórico, y especialmente en las tierras altas, no hubo Estado o “apenas–un–Estado”. Lo que dice que solían ser creaciones personales que eran tenues y fragmentadas, y que rara vez sobrevivieron a su fundador por mucho tiempo. Sus pretensiones cosmológicas y su alcance

---

77 Uno de los primeros esfuerzos para corregir esta miopía puede encontrarse en Taylor, “Surface Orientations”. Cabe señalar que el importante trabajo de desmitificar las historias nacionalistas está, finalmente, en marcha en el sudeste asiático.

78 Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Iluminaciones*, ed. Hannah Arendt (Nueva York: Schocken, 1968), 255–56. Agradezco a Charles Lesch por señalarme esto en su artículo inédito “Dialéctica anarquista y utopías primitivas: Walter Benjamin, Pierre Clastres y la violencia del progreso histórico”, 2008.

ideológico eran mucho mayores que su control práctico sobre el trabajo humano y el grano<sup>79</sup>.

Aquí es crucial distinguir el poder “duro” del Estado de su influencia económica y simbólica, que era mucho más amplia. El Estado precolonial, cuando trataba de extraer grano y mano de obra de las poblaciones sometidas, podía proyectar su poder solo dentro de un radio bastante pequeño de la corte, digamos, trescientos kilómetros, y eso de forma poco confiable y solo durante la estación seca. El alcance económico del Estado precolonial, por otro lado, era mucho más amplio pero se basaba en el intercambio voluntario. Cuanto mayor sea el valor y menor el peso y el volumen de la mercancía (piense en la seda y las gemas preciosas en lugar del carbón o el grano), mayor será el alcance. El alcance simbólico del Estado (sus insignias, títulos, vestimentas, su cosmología) viajó a lo largo y ancho como ideas que han dejado una profunda impresión en las

---

79 Véase Herman Kulke, "The Early and Imperial Kingdom in Southeast Asian History", en *Sudeste de Asia en los siglos IX a XIV*, ed. David G. Marr y AC Milner (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 1986), 1–22. Bronson señala un punto relacionado que los dos tercios del norte del sur de Asia han producido, durante los últimos tres milenios, “exactamente dos estados moderadamente duraderos que abarcan regiones: Gupta y Mughal. Ninguno de estos ni ninguno de los estados más pequeños duró más de dos siglos y los interregnos anárquicos fueron prolongados y severos en todas partes”. Bennett Bronson, “El papel de los bárbaros en la caída de los estados”, en *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, ed. Norman Yoffee y George L. Cowgill (Tucson: University of Arizona Press, 1988), 196–218.

colinas, incluso cuando a menudo se desplegaron en revueltas contra los reinos de los valles. Si bien el poder duro del reino del valle era una fracción diminuta de sus imaginaciones imperiales expansivas, su alcance como mercado de mercancías físicas o, especialmente, simbólicas era mucho mayor.

¿Qué pasaría si reemplazáramos estas “imaginaciones imperiales” con una visión de la historia del sudeste asiático dominada por largos períodos de apatridia normativa y normalizada, puntuados por estados dinásticos ocasionales y generalmente breves que, cuando se disolvieron, dejaron a su paso un nuevo depósito de imaginaciones imperiales? En una crítica de las historias excesivamente centradas en el Estado, Anthony Day nos señala precisamente en esta dirección: “¿Cómo sería la historia del Sudeste Asiático, sin embargo, si tuviéramos que tomar las turbulentas relaciones entre familias como normativas en lugar de una desviación de la norma del Estado absolutista que debe 'hacer frente al desorden'?”<sup>80</sup>

---

80 Anthony Day, "Lazos que (des) unen: familias y estados en el sudeste asiático premoderno". *Journal of Asian Studies* 55 (1996): 398. Day critica aquí el aspecto estatocéntrico del importante trabajo historiográfico de Anthony Reid y Victor Lieberman.

## Las unidades elementales del orden político

Abandonando la visión de túnel del punto de vista corte-Estado, tal como lo instaron Day y O'Connor y, de hecho, persiguió a bastante distancia Keith Taylor, intentamos dar cuenta de las unidades elementales del orden político en el sudeste asiático continental<sup>81</sup>. Hago hincapié en el término orden político para evitar dar la impresión equivocada de que fuera del ámbito del Estado se encuentra el mero desorden. Dependiendo de la ubicación y la fecha, tales unidades pueden variar desde familias nucleares hasta linajes segmentarios, parentescos bilaterales, aldeas, aldeas más grandes, pueblos y sus zonas de influencia inmediatas, y confederaciones de tales pueblos. Las confederaciones parecen constituir el nivel más complejo de integración que tuvo alguna estabilidad. Consistían en pequeños poblados ubicados en terrenos propicios para el cultivo del arroz húmedo, con su concentración de población, junto con una población aliada en los cerros adyacentes. Las alianzas de tales “archipiélagos de arroz húmedo” eran comunes, aunque también fueron de corta duración y sus miembros constituyentes rara vez renunciaron a su libertad de acción. Los rastros de estos patrones sobreviven en los nombres de lugares de toda la

---

81 Véase Taylor, "Orientaciones de superficie". Taylor examina imaginativamente varios períodos de la historia temprana del área que ahora se llama Vietnam, mientras evita escrupulosamente leer narraciones nacionales o regionales modernas para las cuales no hay evidencia contemporánea.

región: Xishuang Banna (“la aldea de doce campos de arroz”) en Yunnan, Sipsong Chutai (“doce señores de Tai”) a lo largo de la frontera vietnamita–laosiana y Negri Sembilan (“nueve reinos”) en el oeste de Malasia, y Ko Myo (“nueve pueblos”) en los estados Shan de Birmania. En este sentido, los bloques de construcción cuasipermanentes más grandes de la región fueron el malayo negeri/negara, el tai muang y el birmano main, cada uno de los cuales representaba un fondo potencial de mano de obra y grano, ubicado, en los casos más favorables, a través de una valiosa ruta comercial.

Reunir tales nodos potenciales de poder en una alianza política y militar fue en sí mismo un pequeño, y generalmente evanescente, milagro del arte de gobernar. Reunir muchas de estas unidades bajo un gobierno central fue excepcionalmente raro y normalmente de corta duración. Cuando la confección política que representaba se desintegró, tendió a fragmentarse en sus unidades constituyentes: pequeños estados, pequeños pueblos, aldeas y linajes. Podían surgir nuevas aglomeraciones, orquestadas por un nuevo y ambicioso empresario político, pero siempre eran una alianza contingente de las mismas unidades elementales. El formato simbólico e ideológico para la formación del Estado era conocido y observado por líderes locales ambiciosos con la pretensión de un poder más amplio. El mimetismo estatal –lo que he llamado fanfarronada cosmológica– fue copiado de las formas

elevadas chinas o indias, con materiales rudimentarios y en miniatura, hasta los más insignificantes jefes de aldea.

Si las unidades políticas más grandes eran radicalmente inestables, las unidades elementales mismas no eran bloques atemporales de material de construcción. Debemos ver estas unidades en sí mismas como en movimiento casi constante: disolviéndose, escindiéndose, reubicándose, fusionándose y reconstituyéndose. Los hogares y los individuos dentro de una aldea o linaje estaban en movimiento a lo largo del tiempo. Un asentamiento puede permanecer en su lugar durante, digamos, medio siglo, pero debido a las idas y venidas de los residentes, su identificación lingüística y étnica puede cambiar drásticamente<sup>82</sup>. Aquí la demografía jugó un papel central, la densidad de población en el sudeste asiático era, en 1600, una sexta parte de la de India y una séptima parte de la de China. La existencia de una frontera abierta operó como un freno automático sobre lo que el Estado podía extraer. Motivados por factores tan dispares como las epidemias, las hambrunas, los impuestos, el trabajo forzoso, el servicio militar obligatorio, los

---

82 Véase en este sentido la crítica de Sara (Meg) Davis a Condominas, “Premodern Flows and Postmodern China: Globalization and the Sipsongpanna Tai,” *Modern China* 29 (2003): 187: “Los aldeanos cambiaron entre pueblos y ciudades, las federaciones de pueblos y estados se dividieron y reformaron, y la nobleza a veces se vio obligada a viajar a lo largo y ancho para mantener unido a un electorado... Este movimiento y cambio continuos y constantes hacen que la región sea difícil de caracterizar, aunque podemos señalar tres constantes: afiliación a la aldea, fuertes tradiciones de independencia, y libertad de movimiento.”

conflictos entre facciones, el cisma religioso, la vergüenza, el escándalo y el deseo de cambiar la suerte, era relativamente fácil para familias y pueblos enteros mudarse. Por lo tanto, con el tiempo, la membresía de cualquier unidad elemental estaba en constante cambio, al igual que la existencia misma de la unidad. Si hubo un elemento de estabilidad aquí, residió en la ecología y geografía de los lugares favorables a los asentamientos humanos. Una llanura bien regada situada en un río navegable o en una ruta comercial podía ser abandonada ocasionalmente, pero era igualmente probable que fuera rehabilitada cuando las condiciones lo permitieran. Tales lugares eran, por supuesto, los núcleos típicos de los negeri, los muang, los main.

Por fluidas que fueran, estas unidades elementales eran los únicos bloques de construcción disponibles para el aspirante a creador de Estado. En ausencia de un hombre fuerte ambicioso, o cuando la política más amplia se hizo añicos inevitablemente, los “restos” volvieron a ser unidades elementales. ¿Es posible una historia inteligible en tales circunstancias? Yo creo que lo es, aunque seguramente no es una historia dinástica. Las unidades en cuestión tienen una historia, observan una lógica aproximada en su formación, combinación y disolución, y exhiben cierta autonomía frente a los estados dinásticos o modernos. Tienen una historia, pero esa historia está en un plano diferente de la historia estatal o dinástica. A pesar de toda su fluidez, son las características relativamente constantes del paisaje,

mientras que el Estado dinástico exitoso es raro y efímero. La contingencia del “Estado” nos invita a tratarlo menos como una unidad que como una “red compleja de mutualidades contractuales”<sup>83</sup>. Porque cuando se fragmenta, como observó Akin Rabibhadana sobre el Estado siamés de principios del siglo XIX, “las partes componentes del sistema tendían a dividirse para salvar sus propias vidas”<sup>84</sup>.

Dar sentido a innumerables unidades pequeñas, aparentemente en constante movimiento, puede parecer imposible. Seguramente es más desalentador que la historia dinástica, pero no estamos sin la guía de aquellos que han tratado de comprender sistemas comparables. En el caso del sudeste asiático, hay muchos estudios de estructura social que buscan captar la lógica detrás de la fluidez. El primero, el más famoso y el más controvertido entre ellos es *Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania* de Edmund Leach. El trabajo posterior en este sentido en las tierras altas, sin mencionar los estudios del mundo malayo, donde los pequeños estados cambiantes, una población móvil y una distinción entre río arriba y río abajo, poblaciones gobernadas y no gobernadas también están en juego, es

---

83 Anthony Reid, "'Tradición' en Indonesia: uno y muchos", *Asian Studies Review* 22 (1998): 32.

84 Akin Rabibhadana, "La organización de la sociedad tailandesa en el período temprano de Bangkok, 1782–1873", Universidad de Cornell, Proyecto de Tailandia, Serie de informes provisionales, no. 12 (julio de 1969), 27.

ricamente sugerente. Más allá del Sudeste Asiático, sin embargo, podemos mirar de nuevo al encuentro entre los estados y las poblaciones nómadas y apátridas en el Medio Oriente. El caso de comenzar con la unidad elemental del hogar y tratar a las aldeas, tribus y confederaciones como alianzas provisionales e inestables también ha sido utilizado con brillante efecto por Richard White para la sociedad norteamericana del siglo XVIII en la región de los Grandes Lagos<sup>85</sup>. Y, por último, podemos mirar hacia atrás con provecho a *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides, que describe un mundo de pueblos, algunos con reyes, otros sin ellos, cuyas lealtades volubles y cohesión poco confiable es una fuente de ansiedad constante para los estadistas de cada uno de los principales países antagonistas: Atenas, Esparta, Corinto y Siracusa, cada uno de ellos, a su vez, una confederación<sup>86</sup>.

Un desafío para una historia no centrada en el Estado del sudeste asiático continental consiste en especificar las condiciones para la agregación y desagregación de sus unidades elementales. El problema ha sido planteado sucintamente por un observador de un flujo algo comparable entre los estados y sus territorios interiores

---

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

86 Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, trad. Rex Warner (Nueva York: Penguin, 1972).

autónomos: “Llega un momento en que uno se da cuenta de que está tratando, en realidad, con moléculas que a veces se unifican en forma de una vaga confederación y a veces, con la misma facilidad, se desagregan. Incluso sus nombres no ofrecen consistencia ni certeza”<sup>87</sup>. Si la fluidez de las moléculas mismas es un inconveniente para los antropólogos e historiadores, imagine el problema que plantea para el funcionario dinástico o el aspirante a constructor de Estado, el funcionario colonial y el funcionario del Estado moderno. A los gobernantes de los estados les resulta casi imposible instalar una soberanía efectiva sobre personas que están en constante movimiento, que no tienen un patrón permanente de organización, una dirección permanente, cuyo liderazgo es efímero, cuyos patrones de subsistencia son maleables y fugitivos, que tienen pocas lealtades permanentes, y que son susceptibles, con el tiempo, de cambiar sus prácticas lingüísticas y su identidad étnica.

¡Y este es solo un punto! La organización económica, política y cultural de este pueblo es, en gran parte, una adaptación estratégica para evitar su incorporación a las estructuras estatales. Estas adaptaciones son tanto más factibles en el interior montañoso de los sistemas estatales: es decir, en lugares como Zomia.

---

87 Basile Nikitina, citado, en francés, por Tapper en “Anthropologists, Historians, and Tribespeople,” 55; mi traducción.

Aquí [en Sumatra] soy el abogado del despotismo. El brazo fuerte del poder es necesario para unir a los hombres y concentrarlos en sociedades... Sumatra está, en gran medida, poblada por innumerables pequeñas tribus, sujetas a ningún gobierno general... En la actualidad, la gente es tan errante en sus hábitos como las aves del cielo, y hasta que no estén congregadas y organizadas bajo algo parecido a una autoridad, nada se puede hacer con ellas<sup>88</sup>.

A principios del siglo XIX, como en los estados continentales clásicos, Sir Stamford Raffles, citado anteriormente, entendió que la condición previa del gobierno colonial era la concentración de la población y la agricultura sedentaria. Requería un pueblo no fugitivo cuyo trabajo y producción fueran legibles y, por lo tanto, apropiables por el Estado. Dirigimos nuestra atención a continuación, entonces, a una comprensión de la lógica y la dinámica detrás de la creación de espacios estatales en el sudeste asiático continental.

---

88 Sir Stamford Raffles, citado por Reid en “'Tradition' in Indonesia”, pág. 31.

## Capítulo II

### ESPACIO DE ESTADOS

### ZONAS DE GOBERNANZA Y APROPIACIÓN

## La geografía del espacio de Estado y la fricción del terreno

*Pon las verduras en la cesta.*

*Pon a la gente en el muang.*

–proverbio tailandés

Me imagino, por un momento, que usted es una contraparte del sudeste asiático de Jean-Baptiste Colbert, primer ministro de Luis XIV. Tú, como Colbert, estás encargado de diseñar la prosperidad del reino. El escenario,

como el del siglo XVII, es premoderno: los viajes por tierra se realizan a pie, en carretas y animales de tiro, mientras que el transporte por agua se realiza a vela. Imaginemos finalmente que, a diferencia de Colbert, usted comienza con una pizarra en blanco. Es libre de conjurar una ecología, una demografía y una geografía que sean más favorables para el Estado y su gobernante. ¿En esas circunstancias, qué diseñaría?

Su tarea, dicho crudamente, es idear un “espacio estatal” ideal: es decir, un espacio ideal de apropiación. En la medida en que el Estado dependa de impuestos o rentas en el sentido más amplio posible del término (alimentos, trabajo forzado, soldados, tributo, bienes comerciables, metálico), la pregunta es: ¿qué arreglos tienen más probabilidades de garantizar al gobernante un ingreso sustancial y confiable, excedente de mano de obra y grano al menor costo?

El principio del diseño obviamente debe depender de la concentración geográfica de los súbditos del reino y los campos que cultivan al alcance de la mano del núcleo estatal. Tal concentración es aún más imperativa en entornos premodernos donde la economía de los viajes en carretas de bueyes o caballos establece límites estrictos a la distancia sobre la cual tiene sentido enviar granos. Una yunta de bueyes, por ejemplo, habrá comido el equivalente a la carreta de grano que está tirando antes de haber recorrido 250 kilómetros por terreno llano. La lógica, aunque con diferentes límites, está capturada en un antiguo proverbio Han: “No hagas una compra de grano por más de mil li” –415

kilómetros<sup>89</sup>-. Las élites no productoras de granos, artesanos y especialistas en el núcleo del Estado deben, entonces, ser alimentados por cultivadores que están relativamente cerca. La concentración de mano de obra en el contexto del sudeste asiático es, a su vez, particularmente imperativa y particularmente difícil, dada la baja relación histórica entre población y tierra, lo que favorece la dispersión demográfica. Por lo tanto, el núcleo del reino y su gobernante deben ser defendidos y mantenidos, así como alimentados, por una mano de obra reunida relativamente cerca.

Desde la perspectiva de nuestro Colbert hipotético, el cultivo de arroz húmedo (padi, sawah) proporciona lo último en cultivos de espacio de Estado. Aunque el cultivo de arroz húmedo puede ofrecer una tasa de rendimiento del trabajo más baja que otras técnicas de subsistencia, su rendimiento por unidad de tierra es superior a casi cualquier otro cultivo del Viejo Mundo. El arroz húmedo maximiza así el suministro

---

89 Citado en Yong Xue, “Urbanización agraria: cambios sociales y económicos en Jiangnan del siglo VIII al siglo XIX”, Ph.D. diss., Yale University, 2006, 102. La lógica invocada aquí se deriva directamente de las formulaciones estándar de la “teoría del lugar central” elaborada por Johann Heinrich von Thünen, Walter Christaller y GW Skinner. La lógica, precisamente por ser tan esquemática, también es ocasionalmente defectuosa. Por ejemplo, ¿qué sucede si hay pastos de primavera gratuitos disponibles a lo largo de la ruta de transporte? En este caso, los animales de tiro podrían engordar sin costo alguno a lo largo del camino y, de hecho, ¿pueden ser ellos mismos parte de la carga, por así decirlo, si se venden en el destino!

de alimentos al alcance del núcleo estatal. La durabilidad y los rendimientos relativamente confiables del cultivo de arroz húmedo también lo recomendarían a nuestro Colbert. Dado que la mayoría de los nutrientes son traídos al campo por el agua de los arroyos perennes o por el limo en el caso de la “agricultura de retirada de inundaciones”, es probable que los mismos campos sigan siendo productivos durante largos períodos. Finalmente, y precisamente porque el arroz húmedo fomenta una producción concentrada e intensiva en mano de obra, requiere una densidad de población que es, en sí misma, un recurso clave para la construcción del Estado<sup>90</sup>.

Prácticamente en todas partes, el arroz húmedo, junto con los otros granos principales, es la base de la creación del Estado temprano. Su atractivo para un Colbert hipotético no termina con la densidad de población y los alimentos que hace posible. Desde la perspectiva de un recaudador de impuestos, los cereales tienen ventajas decisivas sobre, por ejemplo, los cultivos de raíces. El grano, después de todo, crece sobre la superficie y, de manera típica y predecible, todos maduran más o menos al mismo tiempo. El recaudador de impuestos puede inspeccionar la cosecha en

---

90 Como señala Peter Bellwood, la densidad de población en el cultivo de arroz húmedo es aproximadamente diez veces mayor que en el cultivo de arroz de secano, tala y quema, de secano: una ventaja decisiva, como veremos, para el Estado. “Sureste de Asia antes de la Historia”, en *The Cambridge History of Southeast Asia*, ed. Nicolás Tarling, vol. 1, *From Early Times to 1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 1: 90.

el campo a medida que madura y puede calcular por adelantado el rendimiento probable. Lo más importante de todo es que si el ejército y/o el recaudador de impuestos llegan a la escena cuando la cosecha está madura, pueden confiscar la cantidad de cosecha que deseen<sup>91</sup>. El grano, entonces, en comparación con los cultivos de raíces, es tanto controlable para el estado como relativamente apropiable. En comparación con otros productos alimenticios, el grano también es relativamente fácil de transportar, tiene un valor por unidad de peso y volumen bastante alto y se almacena durante períodos relativamente largos con menos deterioro, especialmente si se deja sin descascarar. Compare, por ejemplo, el valor relativo y la caducidad de una carreta de padi, por un lado, y una carreta de, digamos, papas, mandioca, mangos o vegetales verdes. Si se pidiera a Colbert que diseñara, desde cero, un cultivo estatal ideal, difícilmente podría hacerlo mucho mejor que con el arroz de regadío<sup>92</sup>.

---

91 Si así lo desean, por supuesto, los funcionarios también pueden castigar al cultivador o a toda la aldea quemando hasta los cimientos los cultivos secos y maduros.

92 Tenga en cuenta, también, que una reserva de grano permite que los ejércitos marchen largas distancias (las legiones de Julio César, por ejemplo) mientras se alimentan y, a su vez, permite que los defensores sitiados de un núcleo estatal fortificado resistan más tiempo. Las invasiones premodernas a menudo se planeaban para que coincidieran con la cosecha de granos para que el ejército pudiera aprovisionarse en el camino en lugar de tener que llevar todas sus raciones en su tren de carga.

No es de extrañar, entonces, que prácticamente todos los núcleos estatales premodernos en el sudeste asiático se encuentren en entornos ecológicos que eran favorables para el cultivo de arroz de regadío. Cuanto más favorable y extenso sea el entorno, más probable será que surja allí un Estado de cierto tamaño y durabilidad. Los estados, debe enfatizarse, no construyeron típicamente, al menos hasta la era colonial, estas extensiones de campos de padi, ni jugaron un papel importante en su mantenimiento. Toda la evidencia apunta a la elaboración fragmentaria de las tierras padi por parte de unidades de parentesco y caseríos que construyeron y ampliaron las pequeñas represas de derivación, esclusas y canales necesarios para el control del agua. Tales obras de irrigación a menudo precedieron a la creación de núcleos estatales y, con la misma frecuencia, sobrevivieron al colapso de muchos estados que se habían aprovechado temporalmente de su mano de obra concentrada y su suministro de alimentos<sup>93</sup>. El Estado podía

---

93 Ver, en general, Jonathan Rigg, *The Gift of Water: Water Management, Cosmology, and the State in Southeast Asia* (Londres: School of Oriental and African Studies, 1992), y, especialmente, en ese volumen, Philip Stott, “Ankor: Shifting the Hydraulic Paradigm”, 47–58, y Janice Staargardt, “Water for Courts or Countryside: Archaeological Evidence from Burma and Thailand Revisited”, 59–72. El objetivo de ese volumen es, en parte, dejar en paz permanentemente 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, 9th ed.), para Sudeste de Asia en cualquier caso. Entre otras cosas, las realidades demográficas y la posibilidad de fuga impidieron cualquier movilización a gran escala de mano de obra forzada. Clifford Geertz expresa mejor el consenso académico en su examen del complejo sistema balinés de terrazas e irrigación. “De hecho, el papel del

empeñarse en un núcleo de arroz húmedo e incluso extenderlo, pero rara vez lo creaba. La relación entre los estados y el cultivo húmedo del arroz era de afinidad electiva, no de causa y efecto.

La realpolitik detrás de esta afinidad electiva es evidente en el hecho de que “tanto para los gobernadores europeos como para los gobernantes del sudeste asiático, las grandes poblaciones asentadas apoyadas por abundantes cantidades de alimentos se consideraban la clave de la autoridad y el poder”<sup>94</sup>. Las concesiones de tierras en la Java de los siglos IX y X, de las que tenemos evidencia inscrita, se hicieron con el entendimiento de que los beneficiarios talarían el bosque y convertirían las parcelas itinerantes y quema en campos de arroz irrigados permanentemente (sawah). La lógica, como

---

estado en... la construcción parece haber sido menor en el mejor de los casos... En primer lugar, el crecimiento del sistema subak fue casi con certeza un proceso muy gradual y fragmentario, no un esfuerzo colectivo de una sola vez que exigía autoridad o coordinación de grandes masas de hombres. Para el siglo XIX, el sistema estaba esencialmente completo, pero incluso antes del siglo XIX su expansión fue lenta, constante y casi imperceptible. La noción de que las obras de riego impresionantes necesitan estados altamente centralizados para construirlas se basa en ignorar este hecho: tales obras no se construyen de un solo golpe”. Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali (Princeton: Princeton University Press, 1980), 197. Véanse también las referencias en Geertz y, también para Bali en particular, Stephen Lansing, *Priests and Programmers: Technologies of Power and the Engineered Landscape de Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

94 Barbara Watson Andaya, “Political Development between the Sixteenth and Eighteenth Centuries,” en Tarling, *Cambridge History*, 1: 402–59, cita de 426.

señala Jan Wisseman Christie, es que “la sierra... tuvo el efecto de anclar las poblaciones y aumentar su visibilidad, y hacer que el tamaño de la cosecha fuera relativamente estable y fácil de calcular”<sup>95</sup>. No se escatimaron esfuerzos, como veremos con más detalle, para atraer y retener a una población en las cercanías de la corte y obligarla a plantar campos de padi. Así, los edictos reales birmanos de 1598 y 1643, respectivamente, ordenaban que cada soldado permaneciera en su lugar de residencia habitual, cerca del centro de la corte, y exigía que todos los guardias de palacio que no estuvieran de servicio cultivaran sus campos<sup>96</sup>. Los constantes mandatos de no mover o dejar los campos en barbecho son, si leemos tales edictos “a contrapelo”, evidencia de que lograr estos objetivos encontró mucha resistencia. Sin embargo, cuando se aproximaron tales objetivos, el resultado fue un impresionante “tesoro” de mano de obra y grano a disposición del monarca. Ese parece haber sido el caso en Mataram, Java, a mediados del siglo XVII, cuando un enviado holandés comentó sobre “los campos de arroz increíblemente grandes que están alrededor de Mataram como a un día de viaje, y con ellos innumerables pueblos”. Los recursos de mano de obra en el núcleo no solo eran cruciales para la producción de alimentos; eran militarmente esenciales para la defensa y expansión del Estado contra sus rivales. La ventaja decisiva

---

95 Jan Wisseman Christie, “Water from the Ancestors: Irrigation in Early Java and Bali”, en Rigg, *Gift of Water*, 7–25, cita de 12.

96 Andaya, “Desarrollo Político”, 426.

de los estados agrarios de este tipo frente a sus competidores marítimos parece haber descansado precisamente en su superioridad numérica en el despliegue de soldados.

La fricción del terreno estableció límites agudos y relativamente inflexibles al alcance efectivo del Estado agrario tradicional. Dichos límites se fijaron esencialmente, como se señaló anteriormente, por la dificultad de transportar productos alimenticios a granel. Suponiendo un terreno llano y buenas carreteras, el espacio estatal efectivo se habría vuelto tenue más allá de un radio de trescientos kilómetros. En cierto sentido, la dificultad de transportar granos a largas distancias, en comparación con la relativa facilidad de los viajes peatonales humanos, captura el dilema esencial del arte de gobernar en el sudeste asiático antes de finales del siglo XIX. El aprovisionamiento de grano para la población central del Estado se topó con los límites intratables de la distancia y las fluctuaciones de la cosecha, mientras que a la población secuestrada para plantar ese grano le resultó demasiado fácil alejarse del control estatal. Dicho de otra manera, la fricción y las ineficiencias de la carreta de bueyes trabajaban para restringir el suministro de alimentos disponible para el núcleo del Estado, mientras que el movimiento a pie de sus súbditos, relativamente sin fricción, un movimiento que el Estado premoderno no podía

evitar fácilmente, amenazaba con privarlo de grano. cultivadores y defensores<sup>97</sup>.

Los crudos hechos estadísticos de los viajes y el transporte premodernos hacen que las comparaciones de la fricción de la distancia entre el agua y la tierra sean muy claras. Como regla general, la mayoría de las estimaciones de viajes a pie, suponiendo un terreno seco y plano, convergen alrededor de un promedio de veinticuatro kilómetros (quince millas) por día. Un porteador fuerte que lleve una carga de treinta y seis kilogramos (ochenta libras) podría desplazarse casi la misma distancia en condiciones muy favorables. Sin embargo, una vez que el terreno se vuelve más accidentado o el clima más desafiante (o ambos), esta cifra optimista se reduce drásticamente. El cálculo se modifica ligeramente en el sudeste asiático premoderno, y particularmente en la guerra, por el uso de elefantes, que podían transportar equipaje y atravesar terrenos difíciles, pero su número era modesto y ninguna campaña militar dependía esencialmente de ellos<sup>98</sup>.

Lo que podría llamarse un viaje estatal a través de un terreno montañoso difícil era considerablemente más lento.

---

97 Debo esta idea a Edward Whiting Fox, *History in Geographical Perspective: The Other France* (Nueva York: Norton, 1971), 25.

98 Uno se imagina que el efecto de “conmoción y asombro” de los elefantes en una campaña militar podría haber sido más decisivo que su valor como animales de carga. Estoy agradecido con Katherine Bowie por recordarme el uso de elefantes en la guerra.

Uno de los raros documentos sobrevivientes (860 EC) de la expansión de la dinastía Tang en las áreas montañosas del sudeste asiático continental comienza con la información militar crítica sobre los tiempos de viaje, expresados en días-etapas, entre centros de población que eran nodos de control imperial<sup>99</sup>. Un milenio después, la misma preocupación es evidente. Un ejemplo representativo es el viaje realizado por el teniente C. Ainslie en enero (la estación seca) de 1892 a través de los estados orientales de Shan para evaluar las lealtades políticas de los jefes y estudiar las rutas de marcha. Lo acompañaban cien policías militares, cinco europeos y gran número de mulas de carga, junto con sus conductores. No utilizó transporte con ruedas, presumiblemente porque las vías eran demasiado estrechas. Ainslie prospeccionó dos rutas paralelas entre Pan Yang y Mon Pan, un viaje de nueve días. Informó de la dificultad de la etapa de cada día y de la cantidad de ríos y arroyos que había que cruzar, señalando de paso que el recorrido era “impasable con las lluvias”<sup>100</sup>. La distancia media diaria

---

99 The Man Shu (Libro de los bárbaros del sur), trad. Gordon H. Luce, ed. GP Oey, documento de datos no. 44, Programa del Sudeste Asiático, Universidad de Cornell, diciembre de 1961, 4–11.

100 Ver tabla 1. Agradezco a Alexander Lee por recopilar y calcular esta información. C. Ainslie, Report on a Tour through the Trans–Salween Shan States, Season 1892–'93 (Rangoon: Superintendent, Government Printing, 1893). He seleccionado dos rutas paralelas examinadas por Ainslie desde Pan Yang hasta Man Pan. "Hay otra", escribe, "a través de Long Lawk, que corre en lo alto de las colinas y se dice que es un camino muy malo, incluso para hombres cargados".

recorrida fue de poco más de trece kilómetros (ocho millas), con una variación diaria considerable: un máximo de menos de veinte kilómetros y un mínimo de apenas siete.

Un carro tirado por bueyes puede, por supuesto, transportar entre siete y diez veces (240–360 kilogramos) la carga de un porteador individual en forma<sup>101</sup>. Sus movimientos, sin embargo, son más lentos y más restringidos. Donde el porteador requiere solo un sendero, la carreta de bueyes requiere una pista más ancha. En algunos terrenos, esto es imposible; cualquiera que esté familiarizado con las huellas de carretas profundamente llenas de baches en el interior de Birmania apreciará cuán lento y laborioso es el avance, incluso cuando tal viaje es

---

Ainslie también señala la presencia o ausencia de lugares para acampar. Muchos de los buenos (áreas claras y planas cerca de una fuente de agua) se inundan en la temporada de lluvias. La unidad estándar de la tabla es la “etapa” o día de marcha.

101 Las cifras de los viajes a pie y la capacidad de carga de los cargadores y las carretas tiradas por bueyes se tomaron de Anthony Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio, 1450–1680*, vol. 2, *Expansion and Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), 57. Jeremy Black, escribiendo sobre los movimientos militares en la Europa del siglo XVII, da quince millas (veinticuatro kilómetros) por día como el límite superior para un ejército en la marcha. *European Warfare, 1660–1815* (New Haven: Yale University Press, 1994), pág. 37. Un ejército más grande que necesitara un tren de equipajes tendría un promedio de solo diez millas (dieciséis kilómetros) por día (de ahí la importancia táctica de la caballería de rápido movimiento). John A. Lynn, ed., *Feeding Mars: Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present* (Boulder: Westview, 1993), 21.

posible. Para un viaje de cualquier longitud, el carretero debe llevar su propio forraje, reduciendo así la carga útil, o ajustar la ruta para aprovechar el forraje que crece a lo largo de ella<sup>102</sup>. Hasta hace un siglo o dos, incluso en Occidente, el transporte terrestre de mercancías a granel “ha estado sujeto a límites estrechos y esencialmente inflexibles”<sup>103</sup>.

Estos datos geográficos de movimiento de personas y bienes establecen límites al alcance de cualquier Estado terrestre. Extrapolando a partir de una estimación más generosa de 32 kilómetros diarios a pie, FK Lehman estima que el tamaño máximo del Estado precolonial no podría haber superado los 160 kilómetros de diámetro, aunque Mataram en Java era considerablemente más amplio. Suponiendo una corte aproximadamente en el centro de un reino circular con un diámetro de, digamos, 240 kilómetros, la distancia al borde del reino sería de 120 kilómetros<sup>104</sup>.

---

102 Vea los cálculos para un carro tirado por una yunta de cuatro caballos en Lynn, *Feeding Mars*, 19. Tal vez debido a los famosos caminos del Imperio Romano, Peter Heather calcula que un carro tirado por bueyes en terreno llano podría recorrer cuarenta kilómetros por día (casi veinticinco millas). El Edicto de Precios de Diocleciano, sin embargo, registra que el precio de un carro de trigo se duplicaba por cada cincuenta millas (ochenta kilómetros) que viajaba. Ver Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 107, 111.

103 Fox, *Historia en Perspectiva Geográfica*, 25.

104 FK Lehman [Chit Hlaing], “Birmania: la sociedad Kayah como función del contexto Shan–Burma–Karen”, en *Cambio contemporáneo en la*

Mucho más allá de este punto, incluso en terreno llano, el poder estatal se desvanecería, dando paso al dominio de otro reino o a hombres fuertes locales y/o bandas de bandidos. (Consulte el mapa 3 para ver una ilustración del efecto del terreno en las distancias efectivas).

El transporte por agua, sin embargo, es la gran excepción premoderna a estos límites. El agua navegable anula gran parte de la fricción de la distancia. El viento y las corrientes hacen posible mover mercancías a granel en grandes cantidades a distancias que son inconcebibles utilizando carros. En la Europa del siglo XIII, según un cálculo, los costos de envío por mar eran solo el 5 por ciento del costo por tierra. La disparidad era tan grande como para conferir una gran ventaja estratégica y comercial a cualquier reino cerca de una vía navegable. La mayoría de los estados precoloniales del sudeste asiático de cualquier tamaño apreciable tenían fácil acceso al mar o a un río navegable. De hecho, como señala Anthony Reid, las capitales de la mayoría de los estados del sudeste asiático estaban ubicadas en los cruces de los ríos donde los barcos transoceánicos tenían que transferir sus cargamentos a embarcaciones más pequeñas que navegaban río arriba. La ubicación de los

---

sociedad tradicional, 3 vols., ed. Julian Steward (Urbana: University of Illinois Press, 1967), 1: 1–104, cita de 13.

nodos de poder coincidió en gran medida con los nodos de comunicación y transporte que se cruzan<sup>105</sup>.

El papel clave del transporte por agua antes de la construcción de los ferrocarriles es evidente en la gran importancia económica de los canales, donde la fuerza de tiro era a menudo la misma (caballos, mulas, bueyes), pero la reducción de la fricción que era posible gracias a las barcazas que se movían sobre el agua permitía enormes ganancias en eficiencia. El transporte fluvial o marítimo aprovecha las “rutas de menor fricción”, de menor resistencia geográfica y, por lo tanto, amplía enormemente las distancias en las que se pueden intercambiar suministros de alimentos, sal, armas y personas. En forma epigramática, podríamos decir que el agua “fácil” “une”, mientras que los cerros, pantanos y montañas “duras” “dividen”.

Antes de la tecnología de demolición de distancias de los ferrocarriles y las carreteras motorizadas para todo clima, las entidades políticas terrestres en el sudeste asiático y Europa encontraron extremadamente difícil, sin vías fluviales navegables, concentrar y luego proyectar el poder. Como ha señalado Charles Tilly: “Antes de finales del siglo XIX, el transporte terrestre era tan caro en toda Europa que ningún país podía permitirse el lujo de abastecer a un gran ejército o a una gran ciudad con grano y otros bienes pesados sin contar con un transporte acuático eficiente. Los gobernantes

---

105 Reid, Sudeste asiático en la era del comercio, 2: 54.

alimentaron a las principales ciudades del interior como Berlín y Madrid solo con un gran esfuerzo y un gran costo para sus zonas interiores. La eficiencia excepcional de las vías fluviales en los Países Bajos sin duda les dio a los holandeses grandes ventajas en la paz y la guerra”<sup>106</sup>.

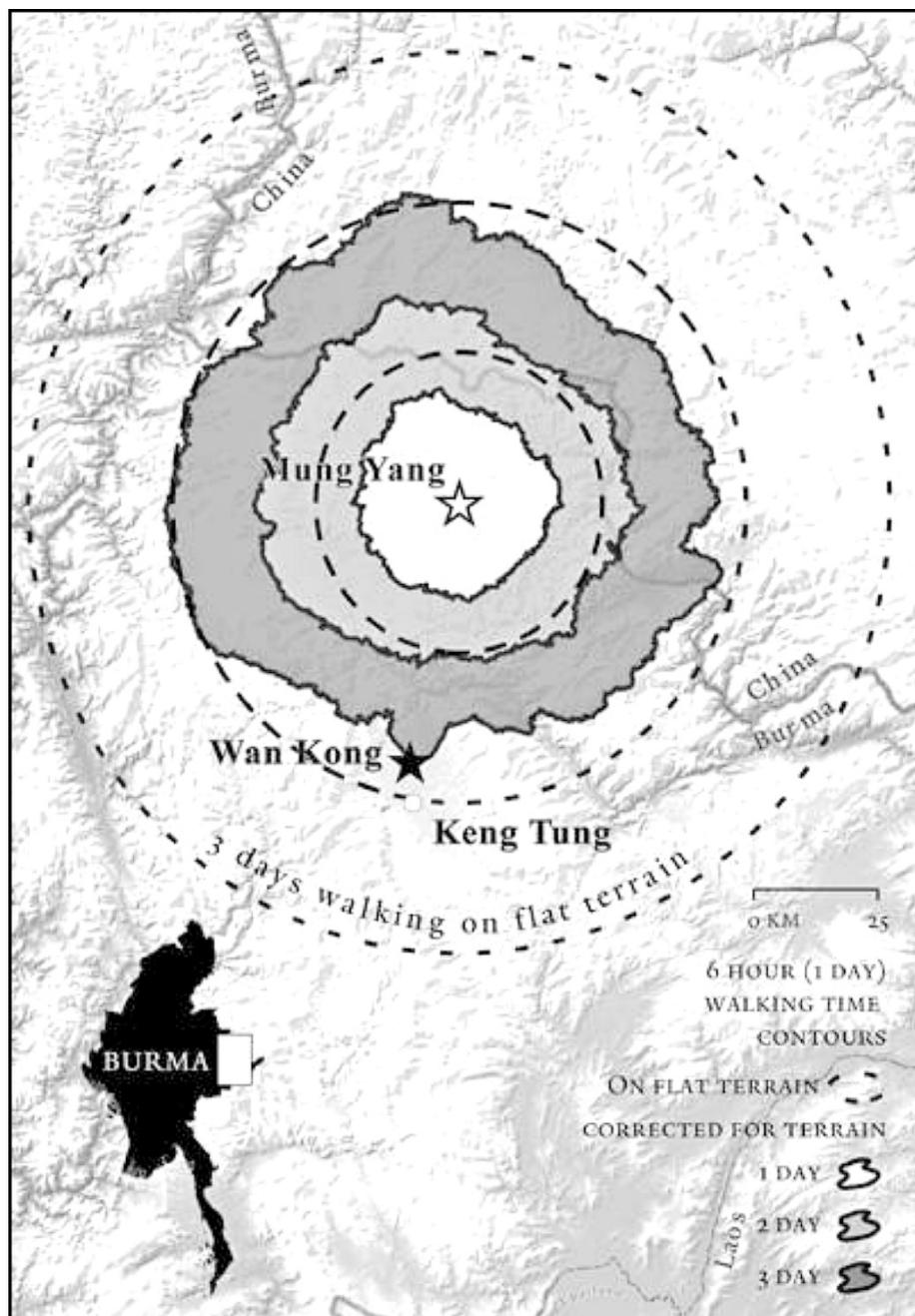
Los abrumadores obstáculos militares que presentan los viajes por terrenos muy accidentados, incluso a mediados del siglo XX, nunca fueron más evidentes que en la conquista del Tíbet por parte del Ejército Popular de Liberación de China en 1951.

Delegados tibetanos y representantes del partido que firmaron el acuerdo en Beijing viajaron de regreso a Lhasa a través de “la ruta más rápida”, es decir, por mar a Calcuta, luego en tren y a caballo a través de Sikkim. Solo el viaje desde Gongtok, Sikkim, hasta Lhasa tomó dieciséis días. En seis meses, la fuerza de avanzada del EPL en Lhasa estaba en peligro de morir de hambre, y se les enviaron tres mil toneladas de arroz, nuevamente por barco a Calcuta y de allí a lomo de mula por las montañas. Los alimentos también llegaron desde Mongolia Interior hacia el norte, pero esto requirió la asombrosa movilización de veintiséis mil

---

106 Charles Tilly, “Hacer la guerra y hacer el Estado como crimen organizado”, en *Bringing the State Back In*, ed. Peter Evans, Dietrich Rueschmeyer y Theda Skocpol (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 178.

camellos, más de la mitad de los cuales perecieron o resultaron heridos en el camino<sup>107</sup>.



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

Mapa 3. La sorprendente constricción del espacio estatal impuesta por el paisaje accidentado se puede ilustrar con un mapa que compara los tiempos de caminata desde un lugar central, según la dificultad del terreno. Aquí hemos seleccionado Mung (Muang) Yang, una ciudad Shan cerca de la frontera entre Birmania y China, con fines ilustrativos. Las isolíneas de tiempo de caminata que se muestran aquí se basan en la “función de caminante” de Waldo Tobler, un algoritmo que estima la tasa de viaje posible en función de la pendiente en cualquier punto dado del paisaje. Estas isolíneas muestran la distancia de viaje posible asumiendo un día de caminata de seis horas. Las distancias de viaje posibles en terreno llano, según el algoritmo de Tobler, se muestran en líneas de puntos para comparar. Partiendo de Mung Yang, un viajero tarda tres días en recorrer la distancia que, si la tierra fuera plana, se podría recorrer en un día y medio o dos días. Viajar es más difícil hacia el sur y el noroeste que hacia el este. Si asumimos que el alcance del control varía directamente con la facilidad de viaje, entonces el área total bajo el control de un miniestado hipotético centrado en Mung Yang sería menos de un tercio de lo que podría ser sobre un terreno llano.

Los mapas modernos estándar, en los que un kilómetro son 1 000 m., sin importar el terreno o la masa de agua, son, por lo tanto, profundamente engañosos a este respecto. Los asentamientos que pueden estar a trescientos o cuatrocientos kilómetros de distancia sobre aguas tranquilas y navegables tienen muchas más probabilidades de estar vinculados por lazos sociales, económicos y culturales que los asentamientos a solo treinta kilómetros de distancia sobre un terreno accidentado y montañoso. De la misma manera, es mucho más probable que una gran llanura que se atraviesa con facilidad forme un todo cultural y social coherente que una pequeña zona montañosa donde el viaje es lento y difícil.

Si necesitáramos un mapa que fuera más indicativo del intercambio social y económico, tendríamos que idear una métrica completamente diferente para la elaboración de mapas: una métrica que corrigiera la fricción del terreno. Antes de la revolución del transporte de mediados del siglo XIX, esto podría significar construir un mapa en el que la unidad estándar fuera un día de viaje a pie o en carreta de bueyes (o en velero).

El resultado, para aquellos acostumbrados a los mapas estándar, se vería como el reflejo en un espejo de feria<sup>108</sup>. Los ríos navegables, las costas y las llanuras planas se reducirían enormemente para reflejar la facilidad de viaje. Las montañas, pantanos, marismas y bosques difíciles de atravesar, por el contrario, se ampliarían enormemente para reflejar los tiempos de viaje, aunque las distancias, en línea recta, podrían ser bastante pequeñas.

Dichos mapas, por extraños que sean para el ojo moderno, serían guías mucho mejores para el contacto, la cultura y el intercambio que aquellos a los que nos hemos acostumbrado.

También ayudarían, como veremos, a contrastar la marcada diferencia entre una geografía más susceptible al

---

108 El símil “a vuelo de pájaro” es una expresión casi perfecta del movimiento relativamente sin fricción a través del aire, aunque, por supuesto, con sus tormentas, corrientes de aire y vientos dominantes, el aire difícilmente es un medio sin fricción.

control y la apropiación estatales (espacio estatal) y una geografía intrínsecamente resistente al control estatal (espacio no estatal).

Un mapa en el que la unidad de medida no es la distancia sino el tiempo de viaje es, de hecho, mucho más acorde con las prácticas vernáculas que el concepto más abstracto y estandarizado de kilómetros o millas.

Si le preguntas a un campesino del sudeste asiático qué tan lejos está el próximo pueblo, digamos, la respuesta probablemente será en unidades de tiempo, no de distancia lineal.

Un campesino muy familiarizado con los relojes podría responder “alrededor de media hora”, y un granjero mayor, menos familiarizado con las unidades de tiempo abstractas, podría responder en unidades vernáculas de duración, “tres cocciones de arroz” o “dos cigarrillos para fumar” conocidas por todos, que no requieren un reloj de pulsera. En algunos mapas precoloniales más antiguos, la distancia entre dos lugares cualesquiera se medía por la cantidad de tiempo que se tardaba en viajar de uno a otro<sup>109</sup>.

Intuitivamente esto tiene un sentido obvio. El lugar A puede estar a solo veinticinco kilómetros del lugar B. Pero dependiendo de la dificultad del viaje, podría ser un viaje de

---

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

dos o cinco días, algo que un viajero seguramente querrá saber. De hecho, la respuesta podría variar radicalmente dependiendo de si uno estaba viajando de A a B o de B a A. Si B está en las llanuras y A está en lo alto de las montañas, el viaje cuesta arriba de B a A seguramente será más largo y más arduo que el viaje cuesta abajo de A a B, aunque la distancia lineal es la misma.

Un mapa de fricción de distancia permite que sociedades, zonas culturales e incluso estados que de otro modo quedarían oscurecidos por la distancia abstracta salten a la vista de repente.

Tal fue la intuición esencial detrás del análisis de Fernand Braudel de *El mundo mediterráneo*. Aquí había una sociedad que se mantenía a sí misma mediante el intercambio activo de bienes, personas e ideas sin un “territorio” unificado o administración política en el sentido usual del término<sup>110</sup>.

En una escala algo menor, Edward Whiting Fox argumenta que el Egeo de la Grecia clásica, aunque nunca se unió políticamente, fue un solo organismo social, cultural y económico, unido por gruesos hilos de contacto e intercambio sobre aguas tranquilas.

---

110 Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., trad. Sian Reynolds (Nueva York: Harper and Row, 1966).

Los grandes pueblos marítimos de “comercio y saqueo”, como los vikingos y los normandos, ejercían una amplia influencia que dependía del rápido transporte por agua. Un mapa de su influencia histórica se limitaría en gran medida a las ciudades portuarias, estuarios y costas<sup>111</sup>. Los vastos espacios marinos entre estos serían pequeños.

El ejemplo histórico más llamativo de este fenómeno fue el mundo malayo, mundo marino por excelencia, cuya influencia cultural se extendió desde la isla de Pascua en el

---

111 Aquí, la invasión de Gran Bretaña por parte de William es la excepción que confirma la regla, ya que la mayor parte de Gran Bretaña está cerca de las rutas navegables hacia el mar.

### Tiempos de caminata en el estado oriental de Shan, 1892-1893

Stage	Distance (km)	# of Rivers to Cross	Major Elevation Changes	Comments
Pang Yang to Nam Nge Lam	11.25	1	760-meter drop 215-meter rise 365-meter drop	Due to elevation changes: “Difficult march in wet weather.”
Nam Nge Lam to Man Kat	15.25	3 (ferry needed for 1)	550-meter rise “very steep” descent  120-meter rise 120-meter fall	“This march would be very difficult in wet weather,” due to the necessity of crossing streams.
Man Kat to Lau Kiu	14.5	3	1,200 meters up 1,200 meters down ? rise 275-meter rise “very steep” “very easy descent”	Rivers: “Very rapid and impassible in flood.”
Lau Kiu to Ta Pong	19.25	2	Along the river, so no major change. However, several steep gullies.	
Ta Pong to Man Pan	7.25	1	Small rise; large drop	Entrance to the capital of a small Shan state.
Ta Mat Long to Pang Wo	13.25	1	“Easy” 850-meter rise. (90-meter descent and climb to get water)	“No road when the Salween rises.”
Pang Wo to Pak Long	13.25	0	150-meter descent 150-meter “gradual rise” 2,400-meter descent “rather steep in places”	A good deal of rice stored in village.
Pak Long to Nam Wa	10.5	1	350-meter drop 245-meter rise 335-meter drop “rather steep”	
Nam Wa to Nam Nge Lam	14.5	2	455-meter rise “very steep at first” 610-meter descent	

Pacífico hasta Madagascar y la costa del sur de África, donde el swahili hablado en los puertos costeros lleva su impronta.

El propio estado malayo, en su apogeo de los siglos XV y XVI, podría llamarse con justicia, como la Liga Hanseática, una coalición cambiante de puertos comerciales. Las unidades elementales del arte de gobernar eran puertos como Jambi, Palembang, Johor y Melaka, y una aristocracia malaya se mezclaba entre ellos dependiendo de las ventajas políticas y comerciales. Nuestro modelo sin salida al mar de un “reino” que consiste en un territorio compacto y contiguo no tiene sentido cuando se enfrenta a tal integración marítima a través de largas distancias.

Un reino agrario suele ser más autónomo que un reino marítimo. Dispone de reservas de alimentos y mano de obra cerca de casa. Sin embargo, incluso los reinos agrarios están lejos de ser autosuficientes; para su supervivencia, dependen de productos que están fuera de su control directo: productos de las montañas y de la costa, como madera, minerales, proteínas, estiércol de los rebaños de pastores, sal, etc. Los reinos marítimos dependen aún más de las rutas comerciales para satisfacer sus necesidades, incluidos, especialmente, los esclavos. Por esta razón, existen lo que podría llamarse espacios de alta “estatalidad” que no dependen de la producción local de granos y mano de obra. Dichos lugares están estratégicamente ubicados para facilitar el control (mediante impuestos, peajes o confiscación) de productos comerciales vitales. Mucho antes

de la invención de la agricultura, aquellas sociedades que controlaban yacimientos clave de obsidiana (necesaria para las mejores herramientas de piedra) ocupaban una posición privilegiada en términos de intercambio y poder. En términos más generales, había ciertos cuellos de botella estratégicos en las rutas comerciales terrestres y marítimas, cuyo control podía conferir ventajas económicas y políticas decisivas. El puerto comercial malayo es el ejemplo clásico, que normalmente se encuentra en el cruce de un río o estuario, lo que permite a su gobernante monopolizar el comercio de productos de exportación río arriba (hulu) y, de manera similar, controlar el acceso del interior a los bienes del comercio costero e internacional río abajo (hilir). Los Estrechos de Malaca fueron, de la misma manera, un cuello de botella para el comercio de larga distancia entre el Océano Índico y China y, por lo tanto, un espacio privilegiado único para la creación de estados. En menor escala, innumerables reinos montañosos se asentaron a lo largo de importantes rutas de caravanas de sal, esclavos y té, entre otros bienes. Crecieron y disminuyeron dependiendo de los caprichos del comercio mundial y los auges de las materias primas. Al igual que sus primos malayos más grandes, eran, en sus estados más pacíficos, de “peaje”.

Las ventajas posicionales de este tipo son solo en parte una cuestión del terreno y las rutas marítimas. Son, especialmente en la era moderna, históricamente supeditados a las revoluciones en el transporte, la ingeniería

y la industria: por ejemplo, los cruces ferroviarios y de carreteras, los puentes y túneles, los depósitos de carbón, petróleo y gas natural.

Nuestra cruda primera aproximación del espacio estatal como la concentración de la producción de granos y la mano de obra en un espacio manejable debe entonces modificarse. Las propiedades de demolió de distancias de las rutas de agua navegables y la existencia de nodos de poder representados por cuellos de botella y mercancías estratégicas pueden compensar las deficiencias en granos y mano de obra al alcance de la mano, pero solo hasta cierto punto. Sin mano de obra suficiente, a menudo es difícil para los estados de peaje retener el sitio que les confiere una ventaja posicional. En el caso de un enfrentamiento, los estados agrarios generalmente han podido prevalecer sobre los estados marítimos o de “ruta comercial” por la fuerza de los números. La disparidad se destaca en la comparación que hace Barbara Andaya de los vietnamitas Trinh (un Estado agrario) y Johore (un Estado marítimo) a principios del siglo XVIII: “El punto se puede aclarar comparando las fuerzas armadas de Johore, el más prestigioso de los estados malayos, pero sin ninguna base agraria, con los de Trinh. En 1714, los holandeses estimaron que Johor podría llevar a la batalla a 6500 hombres y 233 embarcaciones de todo tipo. En Vietnam, por el contrario, el ejército de Nguyen se contó en 22.740 hombres, incluidos 6.400 infantes de marina y

3.280 de infantería”<sup>112</sup>. La primera historia de advertencia sobre la vulnerabilidad de los estados marítimos es, por supuesto, la Guerra del Peloponeso de Tucídides, en la que una Atenas decididamente marítima es, finalmente, deshecha por sus rivales más agrarios, Esparta y Siracusa.

## **Mapeo del espacio estatal en el sudeste asiático**

La construcción del Estado en el sudeste asiático continental precolonial estuvo fuertemente limitada por la geografía. Aquí, de manera aproximada y sencilla, intentaré esbozar las principales restricciones y sus efectos sobre la ubicación, el mantenimiento y la dinámica de poder de tales estados.

La condición necesaria, pero de ninguna manera suficiente, para el surgimiento de un Estado importante era la existencia de una gran llanura aluvial adecuada para el cultivo de arroz de regadío y, por lo tanto, capaz de sostener una población sustancial y concentrada. A diferencia del sudeste asiático peninsular marítimo, donde la facilidad de

---

112 Andaya, “Political Development,” 427. Andaya cita cifras igualmente impresionantes para la mano de obra armada de Mataram (Java) y Ava (Birmania).

movimiento sobre las tranquilas aguas de la plataforma de Sunda permitió la coordinación de una talasocracia remota del orden de Atenas, los estados continentales tuvieron que lidiar con niveles mucho más altos de fricción geográfica. Debido a la dirección generalmente norte-sur de las cadenas montañosas y los principales ríos de la región, prácticamente todos los estados clásicos se encontraban a lo largo de los grandes sistemas fluviales norte-sur. Eran, moviéndose de oeste a este, los estados clásicos birmanos a lo largo del Irrawaddy cerca de su confluencia con el Chindwin (Pagan, Ava, Mandalay) o a lo largo del Sittang no muy lejos al este (Pegu, Toungoo); el estado clásico tailandés (Ayutthaya y, mucho más tarde, Bangkok, a lo largo del Chao Phraya); el estado clásico jemer (Angkor y sus sucesores) cerca del gran lago de Tonle Sap, un afluente del Mekong; y finalmente, el corazón primitivo del estado clásico de Kinh (Trinh) a lo largo del río Rojo en las cercanías de Hanoi.

El denominador común aquí es que todos esos estados se han creado cerca de cursos de agua navegables, pero por encima de la llanura aluvial, donde una llanura plana y cultivable y arroyos perennes hicieron posible el cultivo de arroz húmedo. Llama la atención que ninguno de los primeros estados continentales estuviera ubicado en el delta de un río importante. Estas regiones de delta –el Irrawaddy, el Chao Phraya y el Mekong– fueron colonizadas y plantadas con arroz húmedo a principios del siglo XX. Aparentemente, las razones de su desarrollo tardío son que 1) requirieron

extensos trabajos de drenaje para adecuarlos al cultivo de arroz, 2) se evitaron porque eran palúdicos (especialmente cuando se despejaron), y 3) la inundación anual era impredecible y muchas veces devastadora<sup>113</sup>. Esta generalización, sin embargo, necesita ser aclarada y calificada. En primer lugar, la influencia política, económica y cultural que emana de tales centros de poder, como habría predicho Braudel, se propaga más fácilmente cuando menos se ve obstaculizada por la fricción de la distancia: a lo largo de terreno llano y ríos y costas navegables. Nada ilustra mejor este proceso que el desplazamiento gradual e intermitente de las poblaciones cham y khmer por parte de los vietnamitas. Esta expansión siguió la delgada franja costera hacia el sur, con la costa sirviendo como una carretera acuática que conducía, eventualmente, hasta el delta del Mekong y el trans-Bassac.

El alcance económico de tales centros estatales fue casi siempre mayor que su alcance político. Si bien su control político estaba limitado por su grado de acceso monopólico a la mano de obra movilizada y los suministros de alimentos,

---

113 La agricultura de retirada de inundaciones se practicaba y se practica a lo largo de tales ríos, pero parece menos estable y confiable que el riego en arroyos perennes más pequeños. Véase Staargardt, “Water for Courts or Countryside”. Es un comentario irónico sobre la tesis ampliamente desacreditada de Karl Wittfogel de que, si bien la irrigación extensiva puede construirse y ha sido construida independientemente del Estado, el drenaje extensivo requerido para abrir las tierras bajas del delta al cultivo puede, de hecho, requerir un tipo diferente de “sistema hidráulico” y la provisión de crédito a los pioneros.

su influencia en el comercio podía llegar mucho más lejos. La fricción de la distancia también está en juego aquí; cuanto mayor sea el valor de cambio de un producto en relación con su peso y volumen, mayor será la distancia a la que puede negociarse. Así, las mercancías preciosas como el oro, las piedras preciosas, las maderas aromáticas, las medicinas raras, el té y los gongs ceremoniales de bronce (importantes artículos de prestigio en las colinas) vinculaban las periferias con los centros sobre la base del intercambio más que de la dominación política. Sobre esta base, el alcance geográfico de ciertas formas de comercio e intercambio, que no requerían transporte a granel, era mucho más extenso que el rango comparativamente estrecho dentro del cual podría lograrse la integración política.

Hasta ahora, he considerado solo los principales estados clásicos del sudeste asiático continental. La condición clave para la formación del Estado también estaba presente en otros lugares: un corazón potencial de cultivo de arroz de regadío podría constituir un “núcleo territorial totalmente administrado, con una corte capital en su centro”<sup>114</sup>. La diferencia era puramente una cuestión de escala. Donde el corazón del arroz de regadío era grande y contiguo, podría, en las condiciones adecuadas, facilitar el surgimiento de un Estado importante; donde el corazón era modesto, podría, también en las condiciones adecuadas, dar lugar a un Estado

---

114 ER Leach, “The Frontiers of Burma,” *Comparative Studies in Society and History* 3 (1960): 49–68, cita de 58.

modesto. Un Estado en esta cuenta sería una ciudad fortificada de, digamos, al menos seis mil súbditos más los aliados de las colinas cercanas, situada en una llanura de arroz húmedo y que tiene, al menos en teoría, a un solo gobernante. Dispersos por todo el sudeste asiático continental, a menudo en altitudes bastante altas, se encuentran las condiciones agroecológicas que favorecen la formación del Estado, generalmente en una escala más liliputiense.

La mayoría de estos lugares fueron en un momento u otro los sitios de pequeños Estados Tai. Más raramente, las ligas o confederaciones de tales pequeños estados podrían combinarse, brevemente, para forjar un Estado más formidable.

La formación de estados en torno a los núcleos de arroz húmedo, grandes o pequeños, siempre fue contingente y, por lo general, efímera.

Uno podría enfatizar con Edmund Leach el hecho de que “la tierra de arroz permaneció en un solo lugar” y, por lo tanto, representó un punto fuerte ecológico y demográfico potencial, que un empresario político inteligente y afortunado podría explotar para crear un espacio estatal nuevo o revivido. Incluso una dinastía exitosa no era en modo alguno un Estado napoleónico; era más bien una jerarquía inestable de soberanías anidadas.

En la medida en que se mantuvo unido, el pegamento fue una distribución prudente de botines y alianzas matrimoniales y, cuando fue necesario, expediciones punitivas para las que, en última instancia, el control sobre la mano de obra era vital.



Mapa 4. Ríos y estados clásicos del sudeste asiático: La coincidencia de estados clásicos con cursos de agua navegables es la regla general, como ilustra el mapa. El río Salween/Nu/Thanlwin generó solo un estado clásico, Thaton, en su estuario. Durante gran parte de su largo curso, el Salween atraviesa profundos desfiladeros y no es navegable. Es, únicamente por este motivo, una excepción. Keng Tung y Chiang Mai también son excepciones en el sentido de que ninguno se encuentra cerca de un río navegable importante. Cada uno, sin embargo, domina una gran llanura cultivable adecuada para el cultivo de padi y, por lo tanto, para la creación del Estado.

Por lo tanto, nuestra concepción de lo que constituía la Birmania precolonial debe ajustarse de acuerdo con estos principios básicos de apropiación y alcance del control. Bajo una dinastía robusta y floreciente, “Birmania”, en el sentido de una entidad política eficaz, consistía en gran parte en áreas de núcleo de arroz húmedo dentro de unos pocos días de marcha desde el centro de la corte. Estas áreas de arroz húmedo no necesariamente deben ser contiguas, pero tenían que ser relativamente accesibles para los oficiales y soldados del centro a través de rutas comerciales o vías navegables. La naturaleza de las rutas de acceso era en sí misma crucial; un ejército que se dirigía a recoger grano o a castigar a un distrito rebelde tenía que aprovisionarse en el camino. Esto significaba ubicar una ruta de marcha a través de un territorio lo suficientemente rico en granos, animales de tiro, carretas y reclutas potenciales para que el ejército se mantuviera.

Por lo tanto, las marismas, los pantanos y, especialmente, las áreas montañosas, aunque podrían estar bastante cerca del centro de la corte, generalmente no formaban parte de

la “Birmania política administrada directamente”<sup>115</sup>. Tales colinas y marismas estaban escasamente pobladas y, excepto en el caso de una meseta sustancial adecuada para el arroz de regadío, su población practicaba una forma de cultivo mixto (roza y quema dispersa para el arroz de montaña, tubérculos, forraje y caza) que era difícil de controlar, evaluar, y mucho menos apropiarse. Las áreas de este tipo podían tener una alianza tributaria con la corte que especificaba la renovación periódica de los juramentos y el intercambio de bienes valiosos, pero permanecían generalmente fuera del control político directo de los funcionarios de la corte. Como regla general, las áreas montañosas por encima de los trescientos metros de altura no formaban parte de la “Birmania” propiamente dicha. Por lo tanto, debemos considerar la Birmania precolonial como un fenómeno de llanura, que rara vez se aventura fuera de su nicho ecológico adaptado al riego. Como señalaron Braudel y Paul Wheatley en general, el control político se extiende fácilmente sobre un terreno llano. Una vez que enfrenta la fricción de la distancia, los cambios abruptos de altitud, la aspereza del terreno y el obstáculo político de la dispersión de la población y el cultivo mixto, se queda sin aliento político.

Los conceptos modernos de soberanía tienen poco sentido en este contexto. En lugar de ser visualizado como un territorio contiguo claramente delineado siguiendo las

---

115 *Ibíd.*

convenciones cartográficas de los estados modernos, “Birmania” se ve mejor como un corte horizontal a través de la topografía, abarcando la mayoría de las áreas aptas para arroz húmedo por debajo de los trescientos metros y al alcance de la mano de la corte<sup>116</sup>.

Imagine un mapa construido a lo largo de estas líneas, diseñado para representar grados relativos de soberanía potencial e influencia cultural.

Una forma de visualizar cómo podría funcionar la fricción de la distancia es imaginarse sosteniendo un mapa rígido en el que las altitudes estuvieran representadas por el relieve físico del propio mapa. Además, imaginemos que la ubicación de cada núcleo de cultivo de arroz está marcada por un depósito de pintura roja lleno hasta el borde. El tamaño del depósito de pintura sería proporcional al tamaño del núcleo de arroz húmedo y, por lo tanto, a la población que podría albergar.

Ahora incline este mapa, en una dirección, bien en otra, sucesivamente. La pintura, a medida que se derrame de cada depósito, fluiría primero a lo largo del terreno llano y a lo largo de los cursos de agua de las tierras bajas.

A medida que aumente el ángulo en el que se incline el mapa, la pintura roja fluirá lenta o abruptamente,

---

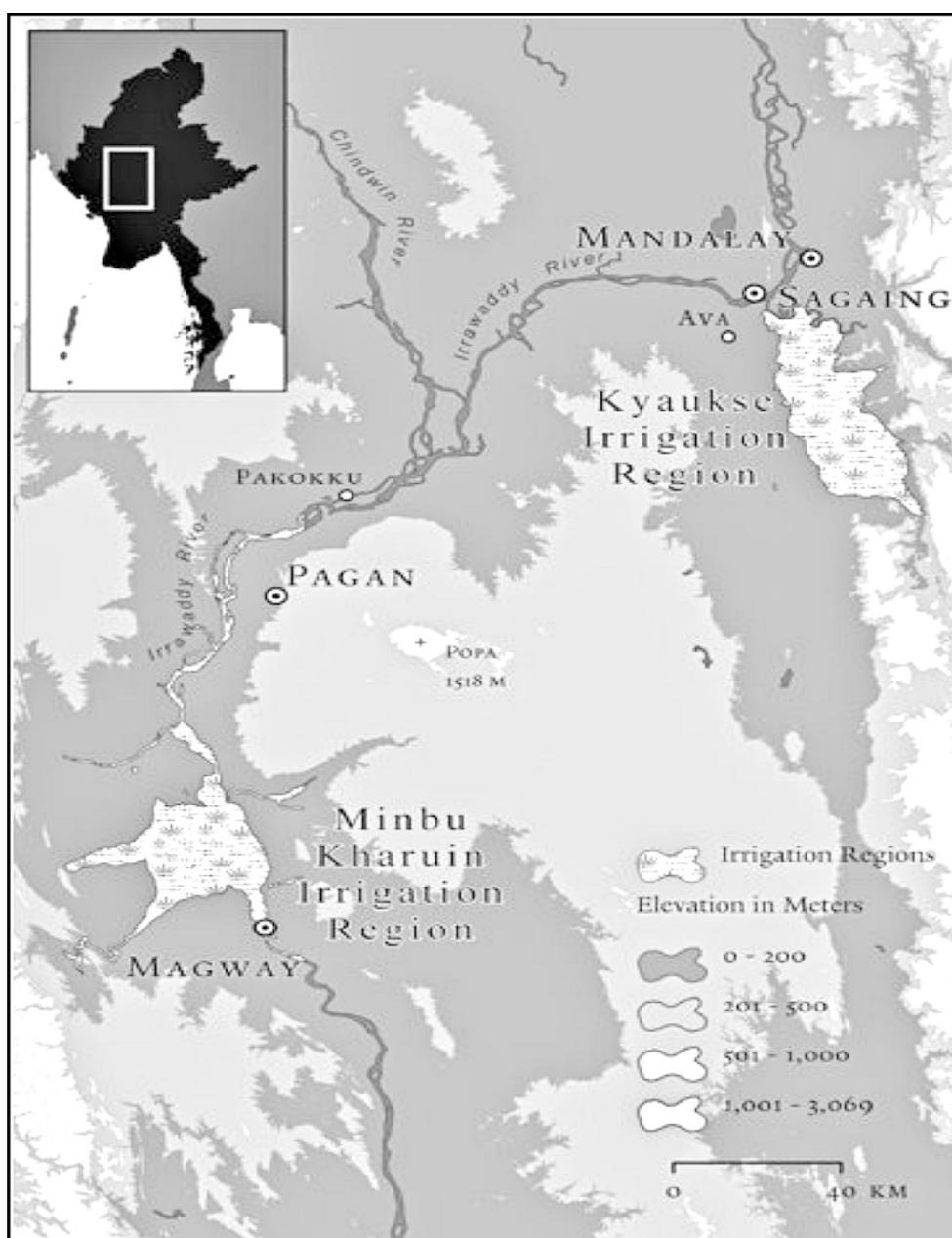
116 *Ibíd.*, 56.

dependiendo de la pendiente del terreno, a elevaciones algo más altas.



Mapa 5. Elevación en el centro de Birmania: El “alcance” del Estado precolonial, en su forma más robusta, se extendía más fácilmente a lo largo de las llanuras de baja elevación y los cursos fluviales navegables. Todos los reinos de la alta Birmania abrazaron al Irrawaddy por encima o por debajo de su confluencia con el Chindwin. Las colinas de Shan al este de Mandalay

y Ava, aunque más cerca a vuelo de pájaro que las ciudades río abajo de Pokokku y Magway, estaban fuera de los límites efectivos del reino. El Estado precolonial también bordeaba la cordillera norte-sur de Pegu-Yoma de colinas modestas pero escarpadas que dividían en dos la llanura de arroz. Estas colinas permanecieron efectivamente fuera del control estatal en el período precolonial, en gran parte del período colonial y en la Birmania independiente, donde fueron el reducto de los rebeldes comunistas y karen hasta 1975. Es un ejemplo sorprendente de cómo incluso cambios relativamente modestos en el la fricción del terreno puede impedir el control estatal.



Mapa 6. Obras de riego de Minbu Kharuin (K'à yaín) y Kyaukse: Estas dos zonas principales de riego eran la canasta de arroz de los estados precoloniales en la alta Birmania. Las obras de riego de Minbu Kharuin son considerablemente anteriores al surgimiento del reino pagano en el siglo IX EC. Estos dos núcleos de arroz formaron el depósito de mano de obra y grano necesarios para la formación estatal y su inevitable acompañamiento, la guerra. (El término k'à yaín –imagen–, a menudo transcrito como kharuin, significa “distrito” y connota una ciudad amurallada, como en los famosos “nueve K'à yaín” que componen el Kyaukse clásico. Es el equivalente en la mayoría de los aspectos del Shan término maín –imagen– o el tailandés muang.) Fuera de estas dos zonas, en la llanura, había tierra cultivable de secano, pero los rendimientos no eran tan fiables ni tan abundantes como los de las tierras de regadío. En el saliente norte del Pegu Yoma, el monte Popa y las colinas elevadas que se extienden desde él, la población y la producción agrícola eran aún más escasas. Y la población y los productos presentes eran difíciles de apropiar.

El ángulo en el que tenía que inclinar el mapa para llegar a áreas particulares representaría, de manera muy aproximada, el grado de dificultad que enfrentaría el Estado al tratar de extender su control tan lejos. Si asumimos que la intensidad del rojo se desvanece tanto en proporción a la distancia que ha recorrido como a la altitud que ha alcanzado, tenemos una aproximación, nuevamente muy aproximada, de la disminución de la influencia y el control o, alternativamente, el costo relativo de establecer control político directo en tales áreas. En elevaciones más altas, el rojo daría paso al blanco; si el terreno fuera empinado y alto, la transición sería bastante abrupta. Desde arriba, según el número de zonas montañosas cerca del centro de la corte, esta representación de la soberanía revelaría una serie de manchas blancas irregulares sobre un fondo rojo oscuro o

pálido. La población que habitaba las manchas blancas, aunque a menudo podía estar en una relación tributaria con el centro de la corte, rara vez estaba directamente gobernada. Si el control político se debilitó repentinamente ante las imponentes colinas, la influencia cultural también se debilitó. El idioma, los patrones de asentamiento, la estructura de parentesco, la autoidentificación étnica y las prácticas de subsistencia en las colinas eran claramente diferentes de las de los valles. En su mayor parte, los pueblos de las montañas no siguieron las religiones del valle. Mientras que los birmanos del valle y los tailandeses eran budistas theravada, los pueblos de las montañas eran, con algunas notables excepciones, animistas y, en el siglo XX, cristianos.

El esquema de colores de este mapa fantástico de fricción de la distancia también ofrecería una guía rápida y aproximada de los patrones de integración cultural y comercial, pero no política. Donde el color rojo se difunde con la menor resistencia, a lo largo de los cursos de los ríos y las llanuras, es probable que también se encuentre una mayor homogeneidad en las prácticas religiosas, los dialectos lingüísticos y la organización social. Es probable que ocurran cambios culturales y religiosos abruptos en los mismos lugares donde hay, como en una cadena montañosa, un aumento abrupto en la fricción de la distancia. Si el mapa también pudiera mostrar, como una fotografía de lapso de tiempo, el volumen de tráfico humano y comercial a través

de un espacio, así como la relativa facilidad de movimiento, tendríamos un indicador aún mejor de la probabilidad de integración social y cultural<sup>117</sup>.

Nuestro mapa metafórico, como cualquier mapa, si bien sirve para poner en primer plano las relaciones que deseamos resaltar, oscurece otras. No puede explicar fácilmente, en estos términos, la fricción de la distancia representada, digamos, por pantanos, marismas, zonas palúdicas, costas de manglares y espesa vegetación. Otra advertencia se refiere al “bote de pintura” en el núcleo estatal. Es puramente hipotético; representa el plausible alcance de la influencia de un núcleo estatal vigoroso y ambicioso en las condiciones más favorables. Pocos núcleos estatales estuvieron siquiera cerca de dar cuenta de este grado de dominio sobre sus zonas de influencia.

---

117 Aquí es relevante el desarrollo de G. William Skinner del área de mercado estándar, a partir del trabajo de von Thünen y Christaller, como una unidad de integración social y cultural; véase “Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case,” *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971): 270–81. Dado que el modelo de Skinner se basa en un terreno plano estandarizado, tendría que corregirse por la influencia variable de los ríos navegables, por un lado, o por la del terreno pantanoso o montañoso, por el otro. Para un ejemplo revelador de un movimiento religioso que viajó más fácilmente río abajo que lateralmente a través de las colinas, vea la descripción de Charles F. Keyes del movimiento profético Telakhon, Karen, en las colinas detrás de Moulmein/Mawlemyain. Keyes, ed., *Adaptación e identidad étnica: los karen en la frontera tailandesa con Birmania* (Filadelfia: ISHII, 1979), 66–67.

Ninguno de estos núcleos estatales, grandes o pequeños, tenía el terreno para sí mismo. Cada uno existió como una unidad entre una galaxia de crecientes y menguantes centros contendientes. Antes de que la dominación colonial y la codificación del Estado territorial moderno simplificaran enormemente el terreno, la gran cantidad de centros estatales, en su mayoría liliputienses, era desconcertante. Leach no estaba exagerando cuando señaló que “prácticamente todos los municipios importantes de 'Birmania' afirman haber sido en un momento u otro la capital de un 'reino' cuyas supuestas fronteras son a la vez grandiosas e improbables”<sup>118</sup>.

¿Cómo podríamos representar, de nuevo esquemáticamente, 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 de un gobernante, que a menudo afirma tener un linaje divino, emana de un centro de corte, casi siempre ubicado en una llanura de arroz hacia el campo circundante. En teoría, gobierna sobre reyes y jefes menores que reconocen su pretensión de autoridad espiritual y temporal. La metáfora anacrónica de una bombilla con diversos grados de iluminación para representar el carisma y el dominio de un gobernante, sugerida por primera vez por Benedict Anderson, capturó dos características esenciales de

---

118 Leach, “Fronteras de Birmania”, 58.

los centros políticos de estilo mandala<sup>119</sup>. Su oscurecimiento sugería la disminución gradual del poder, tanto espiritual como temporal, con la distancia del centro, y su brillo difuso evitaba cualquier suposición moderna de límites “duros” dentro de los cuales prevalecía el 100 por ciento de soberanía y más allá de los cuales desaparecía por completo.

En la figura 1 intento representar algunas de las sorprendentes complejidades de la soberanía en un sistema de mandala plural. Para ello, he representado una serie de mandalas (negara, muang, maín, k'à yaín) mediante círculos fijos con el poder concentrado en el centro y desvaneciéndose gradualmente hasta cero en la circunferencia exterior. Esto requiere que, por el momento, pasemos por alto la enorme influencia del terreno. Suponemos, en efecto, una llanura tan plana como un panqueque. Las autoridades birmanas del siglo XVII también hicieron suposiciones simplificadoras en su propio orden territorial: una provincia se imaginó como un círculo y se especificó que tenía un radio administrativo de exactamente cien tiang (un tiang equivale a 3¼ kilómetros), una gran ciudad un radio de diez tiang, una ciudad mediana cinco tiang y una aldea dos tiang y medio<sup>120</sup>. El lector debe

---

119 Benedict Anderson, “La idea del poder en la cultura javanesa”, en *Cultura y política en Indonesia*, ed. Claire Holt et al. (Ítaca: Cornell University Press, 1972).

120 Órdenes Reales de Birmania, AD. 1598–1885, parte 1, d.C. 1598–1648, ed. Than Tun (Kyoto: Centro de Estudios del Sudeste Asiático, 1983), 72.

imaginar cómo las irregularidades geográficas, por ejemplo, un pantano o un terreno accidentado, truncarían estas formas circulares o cómo un río navegable podría extender su alcance a lo largo de la vía fluvial. Más atroz, aún, la misma fijeza de la representación del espacio ignora por completo la inestabilidad temporal radical del sistema: el hecho de que “los centros de autoridad espiritual y poder político cambiaron sin cesar”<sup>121</sup>. El lector debería más bien imaginar estos centros como fuentes de luz que resplandecen, se desvanecen y con el tiempo se extinguen por completo, mientras que nuevas fuentes de luz, puntos de poder, aparecen repentinamente y brillan más intensamente.

Cada círculo representa un reino; algunos son más pequeños, otros son más grandes, pero el poder de cada uno retrocede a medida que uno se mueve hacia la periferia, como lo representa la densidad decreciente de íconos dentro de cada mandala.

El propósito de este gráfico bastante simplista es simplemente ilustrar algunas de las complejidades del poder, el territorio y la soberanía en el sudeste asiático continental precolonial, elaborado con mucho más detalle por Thongchai Winichakul<sup>122</sup>. En teoría, las tierras dentro del

---

121 OW Wolters, *Historia, cultura y región en las perspectivas del sudeste asiático*, rev. edición (Ithaca: Cornell University Press, en cooperación con el Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, Singapur, 1999), 28.

122 Thongchai, *Siam mapeado*.

dominio de un mandala proporcionaban un tributo anual (que podía ser correspondido con un regalo de igual o mayor valor) y estaban obligadas a enviar tropas, carretas, animales de tiro, alimentos y otros suministros cuando fuera necesario. Y, sin embargo, como indica el gráfico, muchas áreas cayeron dentro del ámbito de más de un señor supremo.

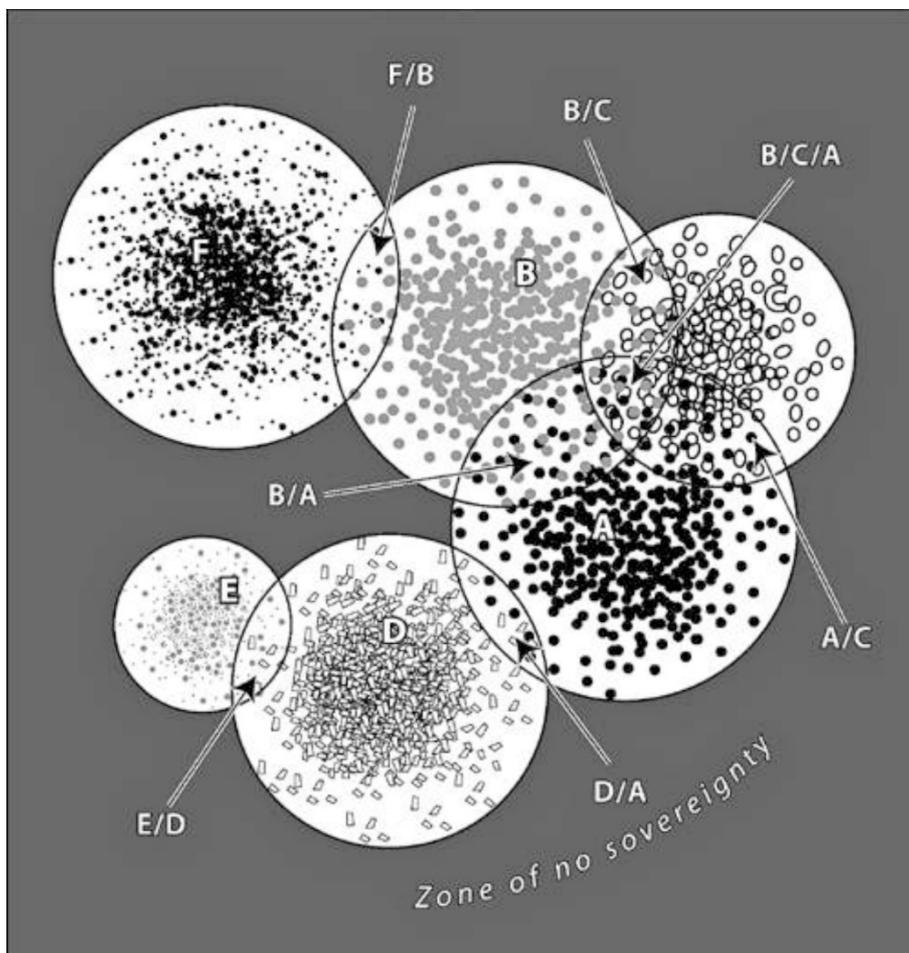
Donde la soberanía dual, como en el área D/A, estaba ubicada en la periferia de ambos reinos, bien podría representar un caso de soberanía débil y mutuamente anulada, otorgando a los jefes locales y sus seguidores una gran autonomía en esta área de amortiguamiento. Donde afectó a gran parte del reino, como en B/A o A/C, podría ser la ocasión de exacciones competitivas y/o incursiones punitivas por parte del centro en pueblos incumplidores y desleales.

Muchos pueblos de las montañas y pequeños cacicazgos manipularon estratégicamente la situación de doble soberanía, enviando silenciosamente misiones tributarias a dos señores supremos y presentándose a sí mismos ante sus propios tributarios como independientes<sup>123</sup>. Los cálculos del tributo no eran un asunto de todo o nada, y las interminables opciones estratégicas de qué enviar, cuándo enviarlo, cuándo demorar, cuándo retener la mano de obra y los

---

123 Thongchai, *ibid.*, 88, afirma que esta fue la estrategia de Camboya como tributario tanto de Siam como de Vietnam en el siglo XIX.

suministros estaban en el centro mismo de este mezquino arte de gobernar.



### 1. Esquema de mandalas como campos de poder

Fuera del núcleo central de un reino, la soberanía dual o múltiple o, especialmente en elevaciones más altas, la ausencia de soberanía, era menos una anomalía que la norma. Así, Chaing Khaeng, un pequeño pueblo cerca de las fronteras actuales de Laos, Birmania y China, era tributario de Chiang Mai y Nan (a su vez, tributario de Siam) y de Chiang Tung/Keng Tung (a su vez, tributario de Birmania). La situación era tan común que los pequeños reinos a menudo

se identificaban como “bajo dos señores” o “bajo tres señores” en el idioma tailandés y su dialecto laosiano, y como un “pájaro de dos cabezas” en el caso de la relación tributaria de Camboya en el siglo XIX. tanto a Siam como a Dai Nan (Vietnam)<sup>124</sup>.

La soberanía inequívoca y unitaria, del tipo que es normativo para el Estado-nación del siglo XX, era rara fuera de un puñado de núcleos sustanciales de cultivo de arroz, cuyos estados eran, ellos mismos, propensos al colapso. Más allá de tales zonas, la soberanía era ambigua, plural, cambiante y, a menudo, nula por completo. Las afiliaciones culturales, lingüísticas y étnicas eran, igualmente, ambiguas, plurales y cambiantes. Si agregamos a esta observación lo que entendemos acerca de la fricción del terreno y la altitud en la proyección del poder político, podemos comenzar a apreciar el grado en que gran parte de la población, y más especialmente los pueblos de las montañas, aunque nunca estuvieron al margen de los centros judiciales de la región, difícilmente estuvieron bajo su control.

Sin embargo, incluso el reino más robusto se redujo prácticamente a las murallas de sus palacios una vez que las

---

124 Ibid., 73, 86. Thongchai también señala que el pequeño reino de Lai pagó tributo simultáneamente a China, Tonkin y Luang Prabang (100). El estudio ahora clásico de tales zonas de soberanía fracturada y el flujo social y político de identidades que arrojan es Richard White, *The Middle Ground: Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

lluvias monzónicas comenzaban con fuerza. El estado del sudeste asiático, en su forma de mandala precolonial, su forma colonial y, hasta hace muy poco, como Estado-nación, fue un fenómeno radicalmente estacional. En el continente, aproximadamente de mayo a octubre, las lluvias hacían que los caminos fueran intransitables. El período tradicional de las campañas militares en Birmania era de noviembre a febrero; hacía demasiado calor para luchar en marzo y abril, y desde mayo hasta gran parte de octubre llovía demasiado<sup>125</sup>. No solo los ejércitos y los recaudadores de impuestos no podían moverse muy lejos, sino que los viajes y el comercio se redujeron a una proporción insignificante de su volumen durante la estación seca. Para visualizar lo que esto significaba, tendríamos que considerar nuestro mapa de mandala como una representación de la estación seca. Para la temporada de lluvias, tendríamos que reducir cada reino a entre un cuarto y un octavo de su tamaño, dependiendo del terreno<sup>126</sup>. Como si una marea de inundación semestral prácticamente abandonara al Estado cuando comenzaron las lluvias y luego soltara su control acuoso cuando cesaban. El espacio estatal y el espacio no estatal intercambiaron lugares con regularidad

---

125 Ver Órdenes Reales de Birmania, 3: vii.

126 Uno podría imaginar que los viajes fluviales son una gran excepción a esta regla. Sin embargo, durante los meses de mucha lluvia, los ríos principales a menudo estaban crecidos y eran difíciles de navegar, sin mencionar la dificultad añadida de un viaje de regreso contra una corriente rápida.

meteorológica. Un himno de alabanza a un gobernante javanés del siglo XIV señala la periodicidad del gobierno: “Cada vez que al final de la estación fría [cuando está bastante seco] sale a vagar por el campo... Muestra la bandera especialmente en áreas remotas... Muestra el esplendor de su corte... Recibe homenaje de todos y cada uno, recauda tributos, visita a los ancianos de las aldeas, verifica los registros de tierras y examina los servicios públicos como transbordadores, puentes y carreteras”<sup>127</sup>. Los súbditos sabían exactamente cuándo esperar a su gobernante. También sabían aproximadamente cuándo esperar ejércitos, pandillas de prensa, requisiciones militares y la destrucción de 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 después del final de la estación de las lluvias, cuando las vías volvían a ser transitables y las cosechas estaban maduras<sup>128</sup>. Cualquier examen completo de la construcción tradicional del Estado tendría que dar un lugar casi tan grande al clima como a la geografía pura.

---

127 Desawarnana (Nagarakartagama), citado en Wolters, *History, Culture, and Region*, 36.

128 Véase, por ejemplo, “Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam”, compilado y anotado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society* 5 (1908): 1–82 y 8 (1911): 1–119.

Los regímenes coloniales, a pesar de que trabajaron arduamente para construir caminos y puentes para todo clima, se vieron frustrados de la misma manera que los estados indígenas que reemplazaron. En la larga y ardua campaña para ocupar la parte alta de Birmania, el progreso realizado por las tropas coloniales (principalmente de la India) en la estación seca a menudo se vio frustrado por las lluvias y, al parecer, también por las enfermedades. Un relato del esfuerzo realizado en 1885 para limpiar Minbu, en la parte superior de Birmania, de rebeldes y bandidos, reveló que las lluvias obligaron a las tropas británicas a retirarse: “Y a fines de agosto, toda la parte occidental del distrito estaba en manos de los rebeldes y no nos quedó más que una estrecha franja a lo largo de la orilla del río. Las lluvias y la estación mortal que les sucedió en el país anegado al pie de Yoma [la cordillera de Pegu–Yoma]... impidieron que se llevaran a cabo operaciones prolongadas antes de fin de año [nuevamente la estación seca]”<sup>129</sup>. En el terreno empinado y montañoso a lo largo de la frontera tailandesa, la temporada de lluvias sigue siendo una gran desventaja para las fuerzas armadas regulares. La típica “ventana” ofensiva para las tropas birmanas ha sido exactamente la de los antiguos reyes de Pagan y Ava: de noviembre a febrero. Helicópteros, bases de avanzada y nuevos equipos de comunicaciones han permitido al régimen montar, por primera vez, ofensivas en

---

129 Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, vol. 1, parte 1 (Rangún: Imprenta del Gobierno, 1893), 136.

temporada de lluvias. Sin embargo, la captura de la última base importante de Karen en territorio birmano tuvo lugar el 10 de enero de 1995, tal como lo hubiera dictado el patrón anterior de la guerra estacional.

Para aquellos que deseaban mantener al Estado a distancia, los reductos montañosos inaccesibles constituían un recurso estratégico. Un Estado determinado podría montar una expedición punitiva, quemando casas y cosechas, pero la ocupación a largo plazo estaba fuera de su alcance. A menos que tuviera aliados en las colinas, una población hostil solo necesita esperar las lluvias, cuando las líneas de suministro se rompieron (o fueron más fáciles de cortar) y la guarnición se enfrentó al hambre o la retirada<sup>130</sup>. Por lo tanto, la presencia física y coercitiva del Estado en las áreas montañosas más remotas fue episódica, a menudo hasta el punto de fuga. Tales áreas representaban una zona confiable de refugio para aquellos que vivían allí o que elegían ir allí.

---

130 Quizás el ejemplo colonial más sorprendente fue el estrangulamiento del fuerte francés en Bien Bien Phu por fuerzas norvietnamitas con la ayuda de los pueblos de las montañas. Pero para un ejemplo más representativo, véase el excelente relato de William Henry Scott sobre las estrategias de los igorotes contra los españoles en el norte de Luzón, *The Discovery of the Igorots: Spanish Contacts with the Pagans of Northern Luzon*, rev. edición (Quezon City: New Day, 1974), 31–36, 225–26.

## Capítulo III

### CONCENTRACIÓN DE MANO DE OBRA, ESCLAVITUD DE CEREALES Y ARROZ DE REGADÍO

*Es cierto, lo admito, que [el Reino de Siam] es de mayor extensión que el mío, pero debes estar de acuerdo en que el Rey de Golconda [India] gobierna sobre los hombres, mientras que el rey de Siam solo gobierna sobre los bosques y los mosquitos.*

–Rey de Golconda a un visitante siamés,  
alrededor de 1680

## **El Estado como una máquina de población centrípeta**

La concentración de mano de obra fue la clave del poder político en el sudeste asiático premoderno. Fue el primer principio del arte de gobernar y el mantra de prácticamente todas las historias de los reinos precoloniales de la región. La creación de tal espacio estatal fue más fácil donde había una extensión sustancial de tierra llana y fértil, regada por arroyos y ríos perennes y, mejor aún, no lejos de una vía fluvial navegable. Rastrear la lógica de largo alcance de los espacios estatales ayudará a distinguir las diferencias fundamentales entre los sistemas políticos pobres en mano de obra y ricos en tierra, por un lado, y los sistemas pobres en tierra y ricos en mano de obra, por el otro.

En su versión más cruda, la fórmula es más o menos así: la supremacía política y militar requiere un acceso superior a mano de obra concentrada al alcance de la mano. La mano de obra concentrada, a su vez, solo es factible en un entorno de agricultura compacta y sedentaria, y tales concentraciones agroecológicas son posibles, antes del siglo XX en el sudeste asiático, solo con arroz de regadío. Sin embargo, estas relaciones no son deterministas. Los campos de padi son más fáciles de crear y mantener en los valles de los ríos y en las mesetas bien regadas, pero pueden y han sido creados, a través de prodigiosas hazañas de construcción de terrazas, en áreas montañosas empinadas

donde menos podríamos esperarlos, como entre los Hani a lo largo de los tramos superiores del Río Rojo en Vietnam, entre los Ifugao en el norte de Luzón, y en Bali. Del mismo modo, existen entornos ecológicos adecuados para los campos de padi donde no se han desarrollado. Tampoco, como hemos visto, el vínculo entre campos padi y estados es invariable. Los estados son más fáciles de crear alrededor de un núcleo de arroz húmedo, pero hay núcleos de arroz húmedo sin estados y, ocasionalmente, estados sin núcleos de arroz húmedo. El arroz de regadío, entonces, se entiende mejor políticamente como el medio más conveniente y típico de concentrar población y alimentos. Sin un núcleo sustancial de arroz húmedo, tal concentración habría tenido que lograrse por otros medios: por medio de la esclavitud, por ejemplo, o mediante peajes en las rutas comerciales, o mediante el saqueo.

La necesidad de concentrar población y, al mismo tiempo, la dificultad de hacerlo se inscribía en la demografía dado que la masa terrestre del Sudeste Asiático estaba tan poblada sólo una séptima parte de la de China en 1600. En consecuencia, en el Sudeste Asiático el control sobre las personas confirió control sobre la tierra, mientras que en China el control sobre la tierra confirió cada vez más el control sobre las personas. La abundancia de tierra cultivable en el sudeste asiático favorecía la agricultura itinerante, un patrón de cultivo que a menudo producía mayores ganancias por menos trabajo y producía un excedente sustancial para

las familias que lo practicaban. Lo que constituía una ventaja para los cultivadores, sin embargo, era profundamente perjudicial para las ambiciones de los aspirantes a gobernantes. La agricultura migratoria requiere mucha más tierra que el arroz de regadío y, por lo tanto, dispersa a la población; donde prevalece, parece “imponer un límite superior de densidad de población de alrededor de 20 a 30 personas por kilómetro cuadrado”<sup>131</sup>. Una vez más, la concentración es la clave. Importa poco lo rico que sea un reino si su excedente potencial de mano de obra y grano está disperso en un paisaje que hace que su recolección sea difícil y costosa. “La fuerza efectiva a menudo se reducía al núcleo de una organización política, no al tamaño total o la riqueza del reino”, como lo expresó Richard O'Connor. “El arroz húmedo irrigado creó núcleos más fuertes... No solo apoyó a una población más densa, sino que habría sido más fácil movilizar a los aldeanos sustentados por granos”<sup>132</sup>. El

---

131 Anthony Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio, 1450–1680*, vol. 1, *The Lands Below the Winds* (New Haven: Yale University Press, 1988), 20. Owen Lattimore, en una discusión sobre los núcleos y las fronteras estatales, sugiere una serie graduada de patrones de subsistencia, desde los más extensivos hasta los más intensivos: caza–recolección, nomadismo pastoril, agricultura de secano y agricultura de regadío. El último, en virtud de la concentración de mano de obra y grano que representa, es, según él, más hospitalario para la formación del Estado. “The Frontier in History”, en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–1958* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 469–91, esp. 474.

132 Richard A. O'Connor, "Cambio agrícola y sucesión étnica en los estados del sudeste asiático: un caso de antropología regional", *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 988 n 11 O'Connor acredita a FK Lehman [Chit Hlaing], "Empiricist Método y análisis intencional en la historiografía

mismo nombre del reino del norte de Tailandia –Lanna, “un millón de campos de padi”– refleja ampliamente esta obsesión fiscal y de mano de obra.

Las condiciones en un floreciente corazón de arroz húmedo, entonces, eran favorables para el desarrollo de lo que podría llamarse los súbditos ideales del Estado premoderno. Ese ideal está representado por campos de cereales permanentes densamente poblados por cultivadores que producen un excedente anual considerable. Habiendo invertido una cantidad considerable de trabajo en sus campos de padi, durante generaciones, tal vez, son reacios a empacar e irse. Ellos y sus arrozales son, ante todo, fijos en el espacio, controlables, imponibles, reclutables y al alcance de la mano. Para la corte y sus funcionarios, las ventajas son obvias<sup>133</sup>. Es en reconocimiento de este proceso de “reunión” que Georges Condominas acuñó el término *emboîtement* (“contenedorización” o “empaquetado” podría ser la mejor traducción) para describir la evolución del Tai muang<sup>134</sup>. Para el “sujeto ideal”, a diferencia del

---

birmana: *The Burmese Polity, 1752–1819* de William Koenig, un artículo de revisión, *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 6 (1991): 77–120.

133 En la práctica, los agricultores de padi pueden tener campos de secano y agricultura itinerante, así como campos de arroz de regadío. Para los cultivadores, esta cartera mixta de rutinas de subsistencia ofrecía cierta flexibilidad. Podrían aliviar parte o toda su carga fiscal plantando menos tierra en padi fuertemente gravados y cambiando a cultivos menos gravados.

134 Georges Condominas, *De Lawa a Mon, de Saa' a Thai: Aspectos históricos y antropológicos de los espacios sociales del sudeste asiático*, trad.

agricultor itinerante, vivir en un “espacio estatal”, siendo emboîtée, significaba un derecho adicional y a menudo impredecible sobre su trabajo, su grano y, en caso de guerra, su propia vida.

El exitoso Estado premoderno del sudeste asiático se esforzó constantemente por reunir a la población que necesitaba y mantenerla en su lugar. La demografía no estaba de su lado. Los desastres naturales, las epidemias, las malas cosechas, la guerra, por no mencionar una frontera siempre al acecho, amenazaban constantemente a un estado frágil. Un manual chino sobre gobernabilidad, de más de un milenio antes, cuando la demografía de China también era desfavorable para la formación del Estado, expresa claramente el peligro: “Si las multitudes se dispersan y no pueden ser retenidas, la ciudad–Estado se convertirá en un montículo de restos”<sup>135</sup>. Los arqueólogos que trabajan en el sudeste asiático no echan de menos tales montículos.

Discernir el equilibrio preciso de las fuerzas sociales y económicas que mantienen unidas tales aglomeraciones de

---

Stephanie Anderson et al., un artículo ocasional del Departamento de Antropología en asociación con el Proyecto Thai–Yunnan, Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Canberra: Universidad Nacional de Australia, 1990). Michael Mann, en *The Sources of Social Power*, emplea una metáfora sorprendentemente similar de “enjaulamiento social” para describir los esfuerzos de los primeros estados por circunscribir una población (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 54–58.

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

poder y aquellas que las separan es excepcionalmente difícil por dos razones. Primero, el balance fue excepcionalmente volátil de un año a otro y de una región a otra. Una guerra, una epidemia, una racha de buenas cosechas, una hambruna, el colapso de una ruta comercial, un monarca loco, una guerra civil entre aspirantes al trono podrían inclinar la balanza hacia un lado o hacia el otro. En segundo lugar, debemos ser excepcionalmente cautelosos con los registros escritos de la corte real e incluso con las crónicas locales, fuertes en la autoidealización dinástica y débiles en la información sólida<sup>136</sup>. Tomar estos últimos al pie de la letra acreditaría “la paz del rey”, la prosperidad, el patrocinio religioso y la providencia divina con el poder de atraer y vincular a una masa crítica de personas alrededor del núcleo del Estado. Tomada con un gran grano de sal, esta imagen no es del todo falsa. Existe evidencia repetida de reyes y sus funcionarios que atrajeron a los colonos para que abrieran

---

136 Véase Frank N. Trager y William J. Koenig, con la ayuda de Yi Yi, *Burmese Sit-tàns, 1784–1826: Records of Rural Life and Administration*, monografía de la Asociación de Estudios Asiáticos núm. 36 (Tucson: Prensa de la Universidad de Arizona, 1979). Trager y Koenig señalan que incluso las historias de los distritos en la Birmania precolonial se centran en lo que denominan “la sombra del trono”, donde “aparece el interior, pero principalmente para servir al propósito del centro real” (1). La notable excepción a esto son los sit-tàns (generalmente traducidos como “investigaciones”), que consisten en informes localidad por localidad por parte de los caciques de su área de jurisdicción, la tierra y los cultivos sembrados en ella y, sobre todo, las fuentes de ingresos anuales que proporcionan a la corona. Son esencialmente un inventario de ingresos con especial atención dedicada a la tierra más lucrativa: arrozales irrigados que producen una o dos cosechas al año.

campos de padi proporcionando capital de trabajo de granos y animales de tiro y renunciando a los impuestos por un tiempo. Por lo tanto, un funcionario birmano cerca de Pegu se jactó en su informe de ingresos de 1802 de que “alimentó y apoyó a aquellos que estaban contentos de venir de pueblos y aldeas distantes en los lugares desiertos de selva alta y hierba alta”<sup>137</sup>. Un reinado pacífico y próspero, de hecho, atrajo a inmigrantes que huían de condiciones inestables en otros lugares y esperaban cultivar, trabajar y comerciar cerca de la capital. Es esta descripción de una reunión en gran medida pacífica y gradual de pueblos hasta ahora apátridas, atraídos por un centro de corte luminoso y próspero, esa es la narrativa conjurada por las historias dinásticas y las idealizaciones escolares contemporáneas del Estado precolonial. Como tal, es una narrativa tremendamente distorsionada. Confunde la excepción con la regla; falla por completo en explicar el frecuente colapso de los reinos precoloniales; ignora, sobre todo, el papel esencial que jugaron la guerra, la esclavitud y la coerción en la creación y mantenimiento de estos estados. Si desprecio las ocasiones en las que un relato Whiggish<sup>138</sup> de las dinastías florecientes podría ser defendible, es porque esos momentos ya tienen mucha historia, son comparativamente

---

137 Citado *ibíd.*, 77–78.

138 Relato wigghish: relacionado con, o caracterizado por una visión que sostiene que la historia sigue un camino de progresión y mejora inevitables y que juzga el pasado a la luz del presente. [N. d. t.]

raros y distorsionan gravemente las características básicas de la creación del Estado en el sudeste asiático continental.

Si la demografía y una frontera abierta limitaron la efectividad de la coerción pura, está muy claro que el uso de la fuerza fue fundamental para crear y mantener los “grupos densamente poblados” de personas de los que dependía el Estado<sup>139</sup>. La acumulación de población por la guerra y el saqueo de esclavos se considera a menudo como el origen de la jerarquía social y la centralización típicas de los primeros estados<sup>140</sup>. Los reinos más poderosos buscaban constantemente reponer y ampliar su base de mano de obra mediante el reasentamiento forzoso de decenas de miles de cautivos de guerra y mediante la compra y/o el secuestro de esclavos. Así como la medida clave del poder de un Estado era la mano de obra que podía reunir, la mano de obra era la medida clave de la posición comparativa de funcionarios, aristócratas y órdenes religiosas que competían por dependientes, siervos y esclavos. El contexto de muchos reales decretos delata tanto el esfuerzo por obligar al núcleo de la población a quedarse como, si leemos entre líneas, un atisbo de fracaso. Si la mayoría de los decretos zaristas del siglo XVIII se refieren a los siervos fugitivos, entonces

---

139 El término es de Robert Elson en “International Commerce, the State, and Society: Economic and Social Change”, capítulo 3 de *The Cambridge History of Southeast Asia*, ed. Nicolás Tarling, vol. 2, Los siglos XIX y XX (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 131.

140 RL Carniero, “Una teoría del origen del Estado”, *Science* 169 (1970): 733–38.

podemos suponer con seguridad que la huida de los siervos era un problema común. De manera similar, el número de órdenes reales que prohibían a los súbditos huir, cambiar de residencia o dejar de cultivar es un buen indicio de que la fuga de súbditos era una preocupación constante de los gobernantes. En gran parte del continente, los sujetos fueron tatuados y, en ocasiones, marcados para indicar su Estado y su dueño. Es difícil decir qué tan efectivas fueron tales medidas, pero reflejan el intento de mantener a la población del núcleo en su lugar por la fuerza.

Esta abrumadora preocupación por obtener y mantener a la población en el centro está presente en todos los aspectos del arte de gobernar precolonial. Lo que dice Geertz sobre las rivalidades políticas balinesas, que eran “una lucha más por los hombres que por la tierra”, podría aplicarse por igual a todo el sudeste asiático continental<sup>141</sup>. Este principio animó la conducción de la guerra, que era menos una toma de territorio distante que una búsqueda de cautivos que pudieran ser reasentados en el centro. Las guerras no eran, por ello, particularmente sanguinarias. ¿Por qué querría uno destruir el premio principal de la victoria? La lógica era más poderosa para los estados agrarios del interior, que dependían más de la producción agrícola central que de las ganancias del comercio a larga distancia. Pero incluso los estados saqueadores y comerciantes del sudeste asiático

---

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

peninsular estaban preocupados por apoderarse y retener mano de obra. Los primeros funcionarios europeos se sorprendieron con frecuencia por las demarcaciones extremadamente vagas de territorios y provincias en sus nuevas colonias y se desconcertaron por una administración de la mano de obra que tenía poco o nada que ver con la jurisdicción territorial. Como el topógrafo británico James McCarthy “señaló con perplejidad: 'Era una costumbre particular [de los siameses] en la que se separaba el poder sobre las personas y la tierra'”. Como muestra el perspicaz libro de Thongchai Winichakul, los siameses prestaban más atención a la mano de obra que podían convocar que a la soberanía sobre la tierra que no tenía valor en ausencia de trabajo<sup>142</sup>.

La primacía del control de la población estaba incrustada en la terminología de la administración. Los funcionarios tailandeses llevaban títulos que se referían directamente al número de personas que, en teoría, podían reunir: Kun Pan significaba “Señor de los Mil Hombres”; Kun Saen significaba “Señor de los Cien Mil Hombres”, no “Duque de tal y tal lugar”, como habría sido el caso en Europa<sup>143</sup>. Las

---

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

143 Barbara Watson Andaya, “Desarrollo político entre los siglos XVI y XVIII” en Tarling, *Cambridge History*, vol. 1, *From Early Times to 1800*, 402–59, esp. 422–23. El término Dato/Datu en el mundo malayo significaba “señor con vasallos”. Los funcionarios birmanos por encima del nivel de jefes de aldea a menudo eran designados beneficiarios de los ingresos de una

designaciones territoriales que existían en el área gobernada por Bangkok a fines del siglo XVIII se clasificaron esencialmente por su calificación de mano de obra efectiva. Por lo tanto, las provincias se clasificaron según el grado de poder que Bangkok ejercía sobre ellas en orden decreciente, la cuarta clase correspondía al poder directo y la primera clase correspondía al poder más débil (por ejemplo, Camboya en ese momento). Luego, el tamaño de una provincia se calibró mediante un total estandarizado de mano de obra que plausiblemente se podría esperar que reuniera cuando se la convocara. Las provincias distantes, donde la influencia de Bangkok era débil, tendían a estar escasamente pobladas y eran mucho más grandes; la idea era que cada provincia produjera un número aproximadamente igual de reclutas para el trabajo o para la guerra<sup>144</sup>.

---

localidad (el devorador de ciudades o *myó-sà*, a menudo citado). Esto no era lo mismo que gobernar el distrito, y tales ingresos a menudo se entregaban en partes fraccionarias a muchos dignatarios. Ese derecho tampoco era generalmente heredable. También parece que los funcionarios que gobernaban una localidad o se beneficiaban de sus ingresos conservaban la jurisdicción sobre esas personas o reclamaban sus impuestos después de que se hubieran mudado a otro lugar. De ahí la perplejidad de los británicos al descubrir que los súbditos de una sola localidad debían lealtad o impuestos a varios pretendientes diferentes.

144 J. Kathirithamby–Wells, “La era de la transición: desde mediados del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX”, en Tarling, *Cambridge History*, 1: 883–84.

La suprema importancia de la mano de obra descansaba, en última instancia, en consideraciones militares. La ocupación de una fértil llanura de arroz, de un importante complejo de templos, de un cuello de botella a lo largo de rutas comerciales vitales, era de poca utilidad si no podía defenderse con éxito. Este hecho hogareño va al corazón mismo del análisis del poder en tales sistemas políticos premodernos. En lugar de que la riqueza genere poder, como podría ocurrir en los sistemas lockeanos, donde el primer deber del Estado es defender la vida y la propiedad de los ciudadanos, en los sistemas premodernos sólo el poder puede garantizar la propiedad y la riqueza. Y el poder, antes de la revolución tecnológica en la guerra, era en gran medida una cuestión de cuántos hombres podía desplegar un gobernante; el poder, en otras palabras, reducido a la mano de obra.

La lógica de la mano de obra operaba en todos los niveles de los sistemas políticos precoloniales del sudeste asiático. Príncipes, aristócratas, comerciantes, funcionarios, jefes de aldea, hasta los cabezas de familia mantuvieron sus posiciones en virtud de los aliados en cuyo trabajo y apoyo podían confiar cuando eran desafiados. La lógica es bien captada por Anthony Reid: “El contexto político hizo que fuera peligroso para un hombre pequeño mostrar su riqueza a menos que tuviera suficientes dependientes para defenderla y legitimarla... El capital, por lo tanto, primero tenía que emplearse en obtener personas, a través de

comprar esclavos, prestar a los necesitados, alianzas maritales y militares, y banquetes”<sup>145</sup>. Cualquiera que se empeñe en acumular poder en este contexto, por fuerza, se involucraría en un comportamiento que parecería anómalo o derrochador en un sistema lockeano. La estrategia maquiavélica en estas condiciones es rodearte del mayor número de aliados que estén obligados contigo; esto requiere una liberalidad juiciosa con los regalos, los préstamos y los banquetes. Algunos aliados se pueden comprar literalmente. Como informó un visitante del siglo XVI, la gente de Melaka creía que “es mejor tener hombres [‘esclavos’ sería una mejor traducción] que tener tierra, porque los esclavos son una protección para sus amos”<sup>146</sup>.

Mi afirmación aquí no es tanto que la mano de obra era riqueza sino que era el único medio por el cual la riqueza podía mantenerse de forma segura. De hecho, se podría argumentar, como lo hace Reid de manera convincente, que el comercio marítimo y terrestre era mucho más lucrativo que exprimir el excedente de un campesinado sedentario, incluso en los siglos XVI y XVII. Incluso el Estado mayoritariamente agrario de la parte superior de Birmania dependía bastante de los impuestos y los peajes que su posición estratégica en el Irrawaddy le permitía recaudar sobre productos preciosos destinados a los mercados de

---

145 Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio*, vol. 2, *Expansión y Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), 108.

146 Citado *ibíd.*, 1: 129.

China, India y más allá<sup>147</sup>. Dichos bienes a menudo eran fáciles de almacenar, y su alto valor por unidad de peso y volumen (como el opio en la actualidad) compensó con creces los costos de transporte. Sin embargo, para cosechar las recompensas de tal comercio, se requería que un reino defendiera su posición de monopolio en un río o atravesara un paso de montaña, o hiciera cumplir su reclamo de tributo por la fuerza si fuera necesario; en ese caso, la principal moneda de competencia era, nuevamente, la mano de obra.

Es esta ventaja decisiva en la mano de obra, argumenta Victor Lieberman, lo 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 ofrecía la mejor indicación individual de éxito militar, el norte [de Birmania] era el centro natural de gravedad política”, escribe Lieberman. “En el continente central y Java también, encontraremos áreas secas fácilmente cultivables, pero irrigables, que disfrutaron de una ventaja demográfica temprana sobre los distritos

---

147 Véase a este respecto la notable evidencia reunida por Kenichi Kirigaya en “The Age of Commerce and the Tai Encroachments on the Irrawaddy Basin”, documento borrador, junio de 2008, y los modelos de relaciones centro-periferia en “Centering Peripheries: Flows and Interfaces en el Sudeste Asiático”, Documentos de Trabajo de Kyoto sobre Estudios de Área no. 10, Programa JSPS Global COE, Serie 7, En busca de una humanidad sostenible en Asia y África, Subserie 8, Centro de Estudios del Sudeste Asiático, Universidad de Kyoto, diciembre de 2008.

marítimos más húmedos”<sup>148</sup>. Visto de una manera sinóptica cruda, con el tiempo un puñado de potencias marítimas más grandes (Srivijaya, Pegu, Melaka) eclipsó a sus rivales marítimos más pequeños; a su vez, fueron eclipsados por estados agrarios con más mano de obra (Mataram, Ayutthaya, Ava), que también habían eclipsado a sus rivales agrarios más pequeños (Vientiane, Lan Na, Chiang Mai). Todo lo que sabemos sobre el arte de gobernar en Ava y Ayutthaya sugiere un esfuerzo constante, de ninguna manera siempre exitoso, para mantener una población densa en el centro y aumentarla cuando fuera posible<sup>149</sup>.

El proceso descrito anteriormente concuerda muy bien con gran parte de la literatura sobre la consolidación política y la creación del Estado en Europa. Aquí, también, lo que Charles Tilly llamó acertadamente los estados e imperios agrarios “ricos en coerción y pobres en capital” de “tierra adentro” (por ejemplo, Rusia, Brandeburgo, Prusia, Hungría, Polonia y Francia) disfrutaron de una ventaja en mano de obra,

---

148 Lieberman, *Extraños paralelos*, 1: 88.

149 Amar Siamwalla, “Land, Labour, and Capital in Three Rice-growing Deltas of Southeast Asia, 1800–1840,” Yale Economic Growth Center, documento de discusión 150 (julio de 1972), enfatiza los esfuerzos de los estados centrales centrados en Mandalay, Bangkok, y Hanoi para evitar la migración masiva a las áreas del delta del sur fuera de su control. En los términos más crudos de “economía de transporte”, casi siempre tiene sentido trasladar a la gente a tierras fértiles en lugar de trasladar los productos de las tierras fértiles a la capital. Las personas son más fáciles de mover que el grano; por un lado, caminan y, una vez reasentados, producen un excedente que no es necesario trasladar lejos.

generalmente uno decisivo, sobre sus rivales marítimos (Venecia, Países Bajos, Génova, Florencia). Menos dependientes del comercio volátil, más jerárquicos, más aislados de las crisis de suministro de alimentos y capaces de alimentar ejércitos bastante masivos, estos estados agrarios podrían perder una batalla o incluso una guerra, pero su poder de permanencia a largo plazo tendía a prevalecer<sup>150</sup>.

La población como medida principal del arte de gobernar encuentra abundante expresión en los dichos y advertencias que impregnan la literatura cortesana del sudeste asiático. En ninguna parte es más evidente el peso relativo de la mano de obra frente al territorio que en este epigrama del Período de Bangkok Temprano en Siam: “Tener demasiada gente [como súbditos de un señor] es mejor que tener demasiada hierba [sin cultivar]”<sup>151</sup>. El epigrama se repite, casi con precisión, en la *Crónica del Palacio de Cristal de Birmania*,

---

150 Véase, por ejemplo, Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990), capítulo 5; Jeremy Black, *European Warfare, 1660–1815* (New Haven: Yale University Press, 1994), 9–15; y Richard Whiting Fox, *History in Geographical Perspective: The Other France* (Nueva York: Norton, 1971), capítulo 2. Inglaterra es, por supuesto, la excepción evidente. Su éxito como potencia mayoritariamente marítima se basó, sugiere Black, en su enorme riqueza comercial, que le permitió subsidiar a otros para que hicieran gran parte de su lucha por ella.

151 Citado en Akin Rabibhadana, "La organización de la sociedad en el período temprano de Bangkok, 1782–1873", Proyecto de Tailandia de la Universidad de Cornell, Serie de informes provisionales, no. 12 (julio de 1969), 16–18.

compilado aproximadamente al mismo tiempo: “Sí, un suelo, pero con gente. Un suelo sin gente no es más que un desierto”<sup>152</sup>.

Dos dichos siameses adicionales enfatizan que el gobierno sabio requiere tanto evitar que la gente huya del núcleo como atraer nuevos colonos para cultivar la tierra:

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

El gobernador debe nombrar funcionarios leales para que salgan y los convenzan de venir y establecerse en un área habitada para que el área sea rica<sup>153</sup>.

El colapso de un reino fue, a su vez, visto como una falla del monarca en administrar sabiamente a su población. La advertencia de la reina Saw al rey birmano Narahihapate es una ilustración dramática: “Considera el Estado del reino. No tienes pueblo ni gente, ni multitud de compatriotas a tu alrededor... Tus campesinos y campesinas no entrarán en tu reino. Temen tu dominio, porque tú, oh rey Alaung, eres un dueño duro. Por lo tanto, yo, tu siervo, te hablé desde

---

152 The Glass Palace Chronicle of the Kings of Birmania, trad. Pe Maung Tin y GH Luce, publicado por Text Publication Fund of the Burma Research Society (Oxford: Oxford University Press, Humphrey Milford, 1923), 177.

153 Citado en Rabibhadana, “Organization of Society”, págs. 16–18.

antiguo, pero no quisiste escuchar... Dije que no te lleves el vientre de tu país, no rebajes la frente de tu país”.

La guerra como una competencia por el control de los cultivadores en lugar de la tierra cultivable también es evidente en este elogio para un comandante militar siamés que no solo sofocó la rebelión sino que entregó a sus cautivos a la corona: “Desde ese día en adelante, envió a Anantathuriya, cada vez que había ladrones, asesinos, alborotadores o rebeldes en lugares fronterizos y periféricos. Y dondequiera que iba, capturaba vivos a muchos de sus enemigos y los devolvía al rey”<sup>154</sup>. Incluso en ausencia de tales declaraciones explícitas, la centralidad de la mano de obra es evidente en todas partes en el énfasis constante en lo que podría llamarse la “política de séquito”. Es común, siempre que se menciona a un funcionario en las historias de la corte, enumerar el tamaño y la distinción de sus seguidores<sup>155</sup>. Cada vez que se informa de una campaña militar victoriosa, generalmente lo que recibe más atención es el número de cautivos sobrevivientes reunidos y llevados de regreso a la capital. Aunque me he concentrado aquí en la evidencia del continente, la misma preocupación por la

---

154 Crónica del Palacio de Cristal, 177, 150.

155 Véase, por ejemplo, la larga lista de sirvientes de la reina Thirusandevi *ibid.*, 95.

mano de obra es, en todo caso, más llamativa en el sudeste asiático peninsular y en el mundo malayo en particular<sup>156</sup>.

El imperativo de concentrar la población y la producción de granos, de hecho, enfrenta a todos los aspirantes a creadores de Estado que deben operar en un ambiente donde la tierra abierta es abundante y la tecnología militar simple. Se deben idear algunos medios para contrarrestar la tendencia de la población a dispersarse ampliamente para aprovechar al máximo la caza, la recolección y las técnicas agrícolas menos intensivas en mano de obra disponibles para ellos. Una variedad de incentivos, desde el intercambio comercial hasta el riego confiable, la participación en el saqueo militar y el deseo de conocimiento sagrado, podrían estar en funcionamiento. Tales ventajas, sin embargo, tenían que superar las cargas de los impuestos, el servicio militar obligatorio y las epidemias siempre asociadas con el espacio estatal si se quería lograr la concentración sin resistencia. Rara vez lo hacían. El uso de la fuerza para complementar estas ventajas y, a menudo, para reemplazarlas por completo, era omnipresente.

---

156 El gobernante de Palembang en 1747 observó: “Es muy fácil para un súbdito encontrar un señor, pero es mucho más difícil para un señor encontrar un súbdito”. Para una discusión esclarecedora y una lista de adagios (incluidos algunos citados aquí), consulte Anthony Reid, "Sistemas de esclavos 'cerrados' y 'abiertos' en el sudeste asiático precolonial", en *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia*, ed. Anthony Reid (Nueva York: St. Martin's, 1983), 156–81, esp. 157–60.

Aquí vale la pena recordar que los sistemas políticos de la antigüedad clásica en Occidente fueron, manifiestamente, sistemas coercitivos de este tipo. Atenas y Esparta, nos dice Tucídides, lucharon no por ideología o etnicidad sino por tributo. Ese tributo se medía en grano y, sobre todo, en mano de obra. Rara vez se masacraba a la población de una ciudad rendida; más bien, sus ciudadanos y esclavos fueron llevados en cautiverio por los vencedores y por los soldados individuales que los habían capturado. Si sus campos y casas fueron quemados, fue en gran parte para evitar que regresaran<sup>157</sup>. La principal mercancía comercializable en el Egeo, más valiosa que el grano, el aceite de oliva o el vino, eran los esclavos. Atenas y Esparta eran sociedades esclavistas, aunque en Esparta, que era más agraria, los ilotas representaban más del 80 por ciento de la población. También en la Roma imperial, la mercancía más importante transportada a lo largo de su legendario sistema de carreteras eran los esclavos; fueron comprados y vendidos bajo el monopolio del gobierno.

China e India, mucho antes de que estuvieran tan pobladas que el control de la tierra arable por sí solo asegurara el control de sus súbditos hambrientos de tierra, enfrentaron problemas similares de arte de gobernar. Casi al mismo

---

157 Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, trad. Rex Warner (Nueva York: Penguin Books, 1972), p. ej., 67, 96, 221, 513 y 535. Tucídides hace todo lo posible por elogiar al general espartano Brásidas por negociar la rendición pacífica de las ciudades para aumentar el dominio espartano, base de impuestos y mano de obra sin costo en vidas espartanas.

tiempo que la Guerra del Peloponeso, el primer Estado chino estaba haciendo todo lo posible para evitar la dispersión de la población. Los manuales de arte de gobernar instaban al rey a prohibir las actividades de subsistencia en las montañas y los humedales “para aumentar la participación de la gente en la producción de cereales”<sup>158</sup>. El subtexto de este y otros pronunciamientos era que, si se les daba a elegir en el asunto, los súbditos del rey abandonarían la agricultura sedentaria y se irían por su cuenta. Tal resistencia fue vista como una falla moral. Si el Estado tiene “el poder único sobre las montañas y los pantanos, entonces la gente común que detesta la agricultura, es perezosa y quiere duplicar las ganancias, no tendrá donde encontrar algo para comer. Si no tienen dónde encontrar algo para comer, se verán obligados a dedicarse al cultivo de los campos”<sup>159</sup>. El objetivo de esta política era, al parecer, privar a la población de la agricultura de cereales y la subjetividad al separarlos de los bienes comunes abiertos. De alguna manera, el tono estridente del consejo sugiere que la política no fue un éxito total.

El dilema del arte de gobernar en entornos de baja densidad de población encuentra un paralelo más contemporáneo e instructivo en África al sur del Sahara. En 1900, la densidad de población allí no era mucho mayor que la del sudeste asiático en 1800 y, como consecuencia, el

---

158 Elvin, *Retreat of the Elephants*, 104, citando el jiping de Guanzi de finales del siglo IV a. C.

159 *Ibidem*. 104, citando de *El Libro del Señor de Shang*.

problema de agrupar una población en el núcleo del Estado fue el quid de la política precolonial<sup>160</sup>. El tema de la concentración de la mano de obra impregna la literatura sobre la política indígena: “El impulso de adquirir parientes, adeptos, dependientes, sirvientes y súbditos y mantenerlos apegados a uno mismo como una especie de 'capital' social y político ha sido a menudo señalado como característica de los procesos políticos africanos”<sup>161</sup>. Las similitudes son tan sorprendentes que muchos de los adagios de la regla se pueden transponer al sudeste asiático sin pérdida de inteligibilidad. Como dice un proverbio Sherbro, “Uno no puede ser un jefe y sentarse solo”. El vínculo entre los campos despejados y permanentes y la fundación de un reino también se invocó en este consejo a un antiguo rey de Malí: “Corta los árboles, transforma los bosques en campos, porque solo entonces te convertirás en un verdadero rey”<sup>162</sup>. Al igual que en el Sudeste Asiático, se hizo poco énfasis en los límites territoriales definidos, y los derechos importantes eran los derechos sobre las personas, no sobre los lugares, a excepción de los sitios rituales particulares. La competencia por seguidores, parientes y siervos operaba en todos los

---

160 Jeffrey Herbst, *Estados y poder en África: Lecciones comparativas en autoridad y control* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 18.

161 Igor Kopytoff, *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 40. El excelente ensayo de Kopytoff es muy sugerente para entender los sistemas políticos hambrientos de mano de obra.

162 Citado *ibíd.*, 62, 53.

niveles. Dada la demografía tan favorable a los súbditos potenciales, a menudo tenían que ser tentados en lugar de coaccionados para establecerse bajo un gobernante. La relativa autonomía de los súbditos se expresaba en la proliferación de títulos, en los banquetes, en la rápida asimilación y movilidad de los cautivos y esclavos, en la parafernalia especial y las medicinas para atar a los sirvientes y, sobre todo, en la huida de los desdichados súbditos. Este equilibrio de poder, según Igor Kopytoff, les dio a los sujetos la clara sensación de que eran ellos quienes habían creado al gobernante y no al revés<sup>163</sup>.

## **La formación de paisajes y sujetos estatales**

*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 interno bruto (PIB) de su reino que

---

163 *Ibíd.*, 62.

en lo que podríamos llamar su “producto accesible al Estado” (¡SAP!). En un entorno premonetario, los productos que vienen de una distancia considerable tendrían que ser bastante valiosos por unidad de peso y volumen para justificar los costos de transporte. Tales productos existían, por ejemplo, maderas aromáticas, resinas de árboles, plata y oro, tambores ceremoniales, medicinas raras. Cuanto mayor era la distancia que viajaban, mayor era la probabilidad de que fueran parte de un obsequio o un intercambio voluntario, ya que la capacidad de la corte para imponer tales bienes disminuía más o menos geométricamente con la distancia. Lo que más importaba eran los alimentos, el ganado y la mano de obra, incluida la mano de obra cualificada, que podía aprovecharse y utilizarse convenientemente. El producto accesible al Estado tenía que ser fácil de identificar, monitorear y enumerar (en resumen, evaluable), además de estar lo suficientemente cerca geográficamente.

El Producto Accesible al Estado y el Producto Interno Bruto no son simplemente diferentes; están, en muchos aspectos, en desacuerdo entre sí. La construcción estatal exitosa se dirige hacia la maximización del Producto Accesible al Estado. Al gobernante no le beneficia en absoluto si sus súbditos nominales prosperan, por ejemplo, mediante la recolección, la caza o la agricultura itinerante a una distancia demasiado grande de la corte. Del mismo modo, al gobernante le beneficia poco si sus súbditos cultivan un

conjunto diverso de cultivos de diferente maduración o cultivos que se echan a perder rápidamente y, por lo tanto, son difíciles de evaluar, recolectar y almacenar. Dada la elección entre patrones de subsistencia que son relativamente desfavorables para el agricultor pero que producen un mayor rendimiento en mano de obra o grano para el Estado y aquellos patrones que benefician al agricultor pero privan al Estado, el gobernante siempre elegirá el primero. El gobernante, entonces, maximiza el producto accesible al Estado, si es necesario, a expensas de la riqueza general del reino y sus súbditos. Así es como el Estado premoderno intenta ordenar sus sujetos y esculpir el paisaje a su alrededor para convertirlo en un campo legible de apropiación. Cuando tiene éxito, el resultado en el sudeste asiático continental ha sido la creación social de un paisaje agroecológico uniforme basado en el arroz húmedo irrigado: lo que Richard O'Connor ha llamado el “estado de arrozal”<sup>164</sup>.

La principal ventaja del arroz padi es que hace posible una densidad concentrada tanto de población como de grano. Aquí vale la pena enfatizar la forma en que el arroz de regadío fija a las personas en el espacio. Ningún otro cultivo podría haber colocado a tanta gente a tres o cuatro días de marcha del centro de la corte. La productividad superior del

---

164 Richard A. O'Connor, “Rice, Rule, and the Tai State”, en *State Power and Culture in Thailand*, ed. E. Paul Durrenberger, Yale Sudeste de Asia monografía no. 44 (New Haven, 1996), 68–99, cita de 81.

arroz húmedo por unidad de tierra permite enormes densidades de población, y la relativa permanencia y confiabilidad del arroz padi, siempre que el sistema de riego funcione bien, ayuda a garantizar que la población misma permanezca en su lugar. Cada campo de padi, que representa muchos años de costos de mano de obra “hundidos” en la construcción de terraplenes, nivelación, terrazas, vertederos y canales, no se abandona a la ligera. “Un problema importante” de los reyes Kon–baung, escribe Thant Myint U, “fue la dificultad del Estado central para obtener información precisa sobre el número de hogares en una localidad en particular”<sup>165</sup>. Esto podría llamarse el problema de la “legibilidad”, que era la condición indispensable para hacer accesibles los recursos<sup>166</sup>. En comparación con los patrones de subsistencia que favorecían la dispersión y la autonomía, la ecología social del arroz húmedo simplificó enormemente este problema al colocar una población relativamente estable y densa a las puertas del recaudador de impuestos y la pandilla militar.

La producción de punto fijo por parte de un campesinado sedentario en el Estado de padi significaba que el

---

165 Thant Myint U, "La crisis del estado birmano y los fundamentos del dominio colonial británico en la Alta Birmania", Ph.D. diss., Universidad de Cambridge, 1995, 46–47.

166 Para más información sobre este tema, véase mi *Seeing Like a State: How Certain Schemes for Improving the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998), especialmente los capítulos 1 y 2.

gobernante y su séquito de especialistas y funcionarios también podían permanecer en un solo lugar. Sin un excedente confiable y accesible de alimentos, forraje y leña, la corte habría tenido que mudarse a otro sitio, tal como lo hicieron las cortes inglesa y francesa del siglo XIII, una vez que agotaron el suministro de alimentos (¡y la indulgencia!) en cualquier distrito. El tamaño de la élite no cultivadora estaba, por supuesto, limitado por el tamaño del excedente de cereales; cuanto mayor sea el núcleo, más numeroso y mejor provisionado será el séquito. Solo el cultivo de padi en una escala sustancial le dio al Estado agrario una oportunidad de persistir.

El cultivo de un solo grano básico fue, en sí mismo, un paso importante en la legibilidad y, por lo tanto, en la apropiación. El monocultivo fomenta la uniformidad en muchos niveles diferentes. En el caso del arroz de regadío, los cultivadores estaban obligados a seguir aproximadamente el mismo ritmo de producción. Dependían de fuentes de agua iguales o comparables; plantaron y trasplantaron, desherbaron, cortaron y trillaron su cosecha aproximadamente al mismo tiempo y de la misma manera. Para el creador de un levantamiento catastral o un mapa fiscal, la situación era casi ideal. La mayoría de los valores de la tierra podrían calibrarse con una sola métrica; cada cosecha fue comprimida en el tiempo e involucró una sola mercancía; el mapeo de campos abiertos demarcados por terraplenes fue relativamente sencillo, aunque no fue tan sencillo relacionar la tierra con el

contribuyente apropiado. La uniformidad en el campo, a su vez, produjo una uniformidad social y cultural expresada en la estructura familiar, el valor del trabajo infantil y la fertilidad, la dieta, los estilos de construcción, el ritual agrícola y el intercambio de mercado. Una sociedad moldeada poderosamente por el monocultivo era más fácil de monitorear, evaluar y gravar que una moldeada por la diversidad agrícola. Imagínese, una vez más como un Colbert asiático, organizando un sistema fiscal para un policultivo diverso de, digamos, varios granos, frutas, nueces, tubérculos, ganado, pesca, caza y recolección de alimentos. Tal diversidad daría lugar, como mínimo, a diferentes valores de la tierra, arreglos familiares, ciclos de trabajo, dietas, arquitectura doméstica, vestimenta, herramientas y mercados. La existencia de tantos productos y “cosechas” haría, por sí misma, mucho más difícil la creación de cualquier sistema tributario, y mucho menos uno equitativo. He, a los efectos de la claridad analítica, dibujado la comparación demasiado bruscamente; ninguno de los estados agrarios del continente era un monocultivo puro. Pero en la medida en que se aproximaba a uno, simplificaba radicalmente la consolidación de un espacio estatal manejable.

Es en este contexto que deben entenderse los denodados esfuerzos de las exitosas dinastías birmanas por mantener y extender los arrozales de regadío dentro de la zona seca. Fuera de estos núcleos de padi yacía un paisaje agrícola

menos productivo y más diverso que planteaba dificultades para el recaudador de impuestos. Los informes de ingresos del distrito (sit-tàns) enumeran invariablemente las tierras padi del distrito en primer lugar 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 padi, insignificante<sup>167</sup>. Recaudar ingresos de una población que estaba más dispersa, que en general era más pobre y cuyas rutinas de subsistencia eran mucho más variadas era singularmente poco gratificante. Además, lo que se recaudaba se ocultaba más fácilmente a los funcionarios de la corona y era monopolizado por los hombres fuertes locales. El régimen colonial de Birmania no dependía menos de los arrozales de regadío, incluso cuando los impuestos sobre ellos se recaudaban en efectivo. John Furnivall lo ve como el “elemento básico” de la dieta fiscal colonial: “Lo que el arroz es para el apacible hindú y para el cualquier cosa menos apacible birmano, lo que los macarrones son para el italiano, la carne y la cerveza para el inglés, todo eso y más”. Que eso, son ingresos por tierras para el Leviatán Indicus, la especie de Leviatán que habita en la India; es su alimento, su sustento. El impuesto sobre la renta, los derechos de

---

167 Los sit-tàns evidencian la especialización agroecológica por etnias. Por lo tanto, la población karen de Hanthawaddy/Pegu era en su mayoría cultivadores y recolectores, gravados tanto por su producción de miel y plata como por sus pequeños rendimientos de grano. Véase Toshi-katsu Ito, “Karens and the Kon-baung Polity in Myanmar”, *Acta Asiatica* 92 (2007): 89–108.

aduana, los recibos de impuestos especiales, etc., podría prescindir de ellos en un apuro, pero sin los ingresos por la tierra se moriría de hambre”<sup>168</sup>.

Aquí nuevamente está en juego la distinción entre Producto Interno Bruto y Producto Accesible al Estado. Como regla general, la agricultura organizada por y para los estados y empresas con la apropiación, sobre todo, en mente, es probable que lleve las marcas de la legibilidad y el monocultivo. Las plantaciones de monocultivos, las ahora desaparecidas granjas colectivas del bloque socialista, la aparcería de algodón en el sur de EE. UU., después de la guerra, sin mencionar los paisajes agrícolas coercitivos creados por las campañas de contrainsurgencia en Vietnam o Malaya, son ejemplos de ello. Rara vez son modelos de agricultura eficiente o sostenible, pero son, y pretenden ser, modelos de legibilidad y apropiación<sup>169</sup>.

---

168 John S. Furnivall, *The Fashioning of Leviathan: The Beginnings of British Rule in Birmania*, ed. Gehan Wijeyewardene (1939; Canberra: Departamento de Antropología, Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico, Universidad Nacional de Australia, 1991), 116.

169 Una analogía casera de la apicultura puede ser útil aquí. Hasta hace aproximadamente un siglo, la recolección de miel era un asunto difícil. Incluso si los enjambres capturados se mantuvieran en 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 patrones complejos que variaban de colmena a colmena, lo que hacía que la cosecha fuera compleja y derrochadora. La colmena moderna, en cambio, está diseñada para resolver el problema del apicultor. Un dispositivo llamado excluidor de reinas separa

La política de alentar o imponer paisajes agrarios legibles de apropiación parece estar ligada a la creación del Estado. Solo esos paisajes eran directamente beneficiosos y accesibles. No es de extrañar, entonces, que los esfuerzos para sedentarizar a las poblaciones a través del cultivo fijo (generalmente de arroz) representen una sorprendente continuidad entre los estados precoloniales y sus descendientes contemporáneos. El emperador vietnamita

---

las cámaras de cría de abajo de la mayor parte del suministro de miel de arriba, evitando que la reina entre y ponga huevos por encima de cierto nivel. Además, las celdas están dispuestas ordenadamente en marcos verticales, nueve o diez por caja, lo que permite una fácil extracción cuadro por cuadro de miel, cera y propóleos. La recolección se hace posible al observar el “espacio de las abejas”, la distancia precisa entre los marcos (tres octavos de pulgada) que las abejas dejarán abiertas en lugar de unir los marcos con panales. Desde el punto de vista del apicultor, la colmena moderna es una colmena ordenada y "legible" que le permite inspeccionar la condición de la colonia y la reina, juzgar la producción de miel (generalmente por peso), agrandar o contraer el tamaño por unidades estándar, trasladarla a una nueva ubicación y, sobre todo, extraer suficiente miel (en climas templados) para garantizar que la colonia pase el invierno con éxito. Y así como el apicultor asalta la colmena cuando está cargada de miel, las invasiones se programaban estacionalmente para que coincidieran con el comienzo de la estación seca y las cosechas maduras para el saqueo y las provisiones. (Tucídides notó que las invasiones ocurrían cuando el grano en la ruta de marcha estaba maduro y que era un error de cálculo potencialmente fatal invadir demasiado pronto, cuando el grano estaba verde. En el caso de una incursión punitiva, un ejército invasor también podría quemar el grano maduro [imposible en el caso de cultivos de raíces] y por lo tanto dispersar o dejar en la indigencia a una población enemiga. Guerra del Peloponeso, 173, 265, 267.) Sin llevar esta analogía más allá de lo que merece, la concentración y uniformidad del monocultivo —en este caso arroz padi— hace por el recaudador de impuestos y el reclutador militar más o menos lo que la colmena moderna hace por el apicultor.

Minh Mang (1820–41) “utilizó todos los métodos disponibles para fomentar el cultivo de nuevos campos de arroz. Estos incluían permitir que un hombre que limpiaba la tierra él mismo la usara como su propio campo privado, o alentar a las personas ricas a presentarse y reclutar arrendatarios para establecer nuevos asentamientos en las aldeas. El objetivo principal del Estado era el mantenimiento del control sobre la población. Se desaconsejó la vagancia y se fijó a las personas desplazadas en una parcela de tierra donde pudieran convertirse en fuentes confiables de impuestos, trabajo forzado y servicio militar”<sup>170</sup>.

Por su parte, el régimen colonial francés estaba interesado en convertir las tierras abiertas en cultivos legibles y rentables, en particular, el caucho cultivado en las plantaciones. Los franceses deseaban transformar las colinas fiscalmente estériles en un espacio rentable y útil. El Vietnam socialista, hasta el presente, sigue dedicado a “cultivos fijos y asentamientos fijos” (*dinh canh dinh cu*), con énfasis en el arroz húmedo, incluso en lugares donde es ecológicamente inestable. Una visión más antigua del Estado *padi* se ha casado con una visión utópica de la conquista de la naturaleza por el heroico trabajo socialista. Espera líricamente “un mañana [en el que] las colinas boscosas y las

---

170 Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 288. Hardy cita un trabajo en vietnamita de Mai Khac Ung y, entre otros, Masaya Shiraishi, “Estado, aldeanos y vagabundos: la sociedad rural vietnamita y la rebelión de Phan Ba Vanh”, *Senri Ethnological Studies* 13 (1984): 345–400.

extensiones de hierba de Tay Bac serán arrasadas y se abrirán inmensos campos de arroz y campos de maíz”. Como decía otro valiente eslogan: “Con la fuerza del pueblo, hasta las piedras se convierten en arroz”<sup>171</sup>. Un aspecto de esta vasta política de reasentamiento ha sido el comprensible deseo de los kinh de las tierras bajas de reproducir el paisaje agrícola y los asentamientos humanos con los que están familiarizados. Como suele ser el caso, el intento de los migrantes de aplicar técnicas de cultivo que no se adaptan en absoluto a su nuevo entorno ha provocado daños ecológicos y sufrimiento humano. Sin embargo, el otro aspecto de esta aspiración utópica ha sido el intento del Estado vietnamita de recrear los paisajes de legibilidad y apropiación que habían sustentado a sus antepasados precoloniales desde al menos la dinastía Le.

---

171 Citado en Hardy, *Red Hills*, 240–55. Hardy también tiene una buena discusión sobre la política francesa, al igual que 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 Enuring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif* (Richmond, England: Curzon, 2000), y Pamela McElwee, “Becoming Socialist or Becoming Kinh: Government Policies for Ethnic Minorities in the Socialist República de Vietnam”, en *Civilizando los Márgenes: Políticas Gubernamentales del Sudeste Asiático para el Desarrollo de las Minorías*, ed. Christopher R. Duncan (Ithaca: Cornell University Press, 2004), 182–21. Para un relato de la política de reasentamiento del desafortunado régimen de Saigón, véase Stan BH Tan, “Dust under the Mist: State and Frontier Formation in the Central Highlands of Vietnam, the 1955–1961 Period”, Ph.D. diss., Universidad Nacional de Australia, 2006.

## **Erradicando la agricultura ilegible**

*La naturaleza hostil, obstinada y fundamentalmente rebelde, está en efecto representada en las colonias por el monte, los mosquitos, los nativos y la fiebre, y la colonización es un éxito cuando toda esta naturaleza indócil ha sido finalmente domada.*

*–Franz Fanon, Los Condenados de la Tierra*

Mi única discrepancia con la ácida intuición de Franz Fanon sobre el proyecto colonial es que su observación, al menos con respecto a “la selva” y los “nativos”, podría aplicarse fácilmente a las eras precolonial y poscolonial.

La expansión y poblamiento del espacio estatal legible fue intrínsecamente difícil, dada la frontera abierta. Si en ocasiones se logró, se debió tanto al cierre de alternativas como a los atractivos inherentes al espacio estatal. Históricamente, e incluso hoy en día en gran parte de la región, la principal alternativa al cultivo de padi de regadío

en el sudeste asiático continental es la agricultura itinerante (también conocida como agricultura de tala y quema). En la medida en que implica la dispersión de la población, cultivos mixtos (que incluyen raíces y tubérculos) y la apertura periódica de nuevos campos, la tala y quema ha sido un anatema para todos los gobernantes, tradicionales o modernos.

Siendo con mucho el Estado más precoz de la región, el Estado chino desde al menos la dinastía Tang ha estado estigmatizando la agricultura migratoria y erradicándola cuando ha podido. Aunque la agricultura de rotación de cultivos podría proporcionar una mayor rentabilidad al trabajo del agricultor, esta era una forma de riqueza inaccesible para el Estado. Y, especialmente si era ventajoso para el agricultor, representaba, al margen del campesinado cultivador de arroz, a menudo fuertemente gravado, una tentación constante como subsistencia alternativa. A lo largo de la frontera suroccidental de China, se animó a los agricultores, y en ocasiones se les obligó, a abandonar su agricultura itinerante para dedicarse a la producción sedentaria de cereales. El eufemismo chino del siglo XVII para la incorporación al espacio estatal era “entrar en el mapa”. Significaba convertirse en súbdito del emperador, proclamar lealtad y emprender un viaje cultural que, a los ojos de los Han, eventualmente conduciría a la asimilación. Sin embargo, sobre todo, el paso de la agricultura nómada al cultivo de cereales sedentario significó convertirse en un

hogar registrado que ahora figuraba en las listas oficiales de impuestos<sup>172</sup>.

Los imperativos fiscales estatales que yacen detrás del deseo del emperador Minh Mang de Vietnam o de los funcionarios de China de erradicar la agricultura migratoria se han visto reforzados en la era moderna por dos consideraciones adicionales: la seguridad política y el control de los recursos. Debido a que los agricultores itinerantes no se incorporaron a la administración estatal, porque se extendieron promiscuamente a través de las fronteras nacionales y porque se los consideraba étnicamente distintos, se los creía potencialmente subversivos. En Vietnam esto ha llevado a vastas campañas de reasentamiento forzoso y sedentarización. Otra razón contemporánea que se da para prohibir la agricultura migratoria es que es perjudicial para el medio ambiente, ya que destruye la cubierta del suelo, promueve la erosión y desperdicia valiosos recursos madereros. Hasta cierto punto, esta lógica fue una herencia política directa del período colonial. Su premisa, ahora lo entendemos, es incorrecta, excepto en circunstancias especiales. La razón primordial detrás de tales políticas, parece, ha sido la necesidad del Estado de usar esa tierra para asentamientos permanentes,

---

172 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 especialmente las contribuciones de John E. Herman, David Faure, Donald Sutton, Anne Csete, Wing-hoi Chan y Helen Siu y Lui Zhiwei.

obtener por sí mismo los ingresos de la extracción de recursos naturales, y finalmente someter a tales pueblos no estatales. Como informó un etnógrafo del gobierno a un colega extranjero, el propósito de su estudio de la economía de las colinas “era ver cómo se puede erradicar la agricultura de tala y quema 'nómada' entre las minorías”<sup>173</sup>. La “campaña para sedentizar a los nómadas”, iniciada en 1954, ha seguido siendo, de una forma u otra, una política firme.

Gran parte de la misma continuidad en la política, si no en la aplicación constante, 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 “thaiización” “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”<sup>174</sup>. Los intentos de detener la tala y quema se volvieron significativamente más brutales en el apogeo de la guerra

---

173 Grant Evans, “Tierras altas centrales de Vietnam”, capítulo 2 de *Pueblos indígenas de Asia*, ed. RH Barnes, Andrew Gray y Benedict Kingsbury, Asociación de Estudios Asiáticos, monografía núm. 48 (Ann Arbor: Prensa de la Universidad de Michigan, 1995).

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

fría en la década de 1960, después de que el general Prapas aplastara una rebelión Hmong por medio de artillería, ataques militares y napalm. A pesar de que Vietnam y Tailandia temían la subversión desde puntos diametralmente opuestos de la brújula ideológica, sus políticas eran notablemente similares. Los Hmong debían dejar de cambiar la agricultura y, como se señaló en un documento, los funcionarios debían “persuadir a las tribus de las montañas, que vivían dispersas [sic] para que se trasladaran a las áreas del proyecto y se establecieran de forma permanente”<sup>175</sup>. El espacio estatal había adquirido, dadas las circunstancias, un significado adicional, pero el nuevo significado solo fortaleció las razones para erradicar la agricultura itinerante<sup>176</sup>.

---

175 Tapp, *Soberanía y rebelión*, 31, 34.

176 El patrón en el sudeste asiático continental se repite en el mundo malayo hacia el sur. Los sultanes en Perak (Malasia) han insistido constantemente en que los Semai de las tierras bajas pero altamente móviles formen asentamientos permanentes. En Sarawak, el gobierno de Malasia ha intentado sistemáticamente “hacer que los Punan se ajusten a las normas de los pueblos agricultores”. “Progreso y desarrollo significan estandarización sobre el modelo de los agricultores: cultivo de arroz hasta el punto de 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), 47. Véase también Robert Knox Denton, Kirk Endicott, Alberto Gomes, y MB Hooker, *Malaysia and the Origin 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*, Centro de Estudios Internacionales de la Universidad de Ohio, Monografías

Quizás la campaña violenta de más larga data contra la agricultura migratoria, diseñada para forzar a las personas que la practican a lo que equivalen a campos de concentración alrededor de bases militares o, en su defecto, forzarlos a cruzar la frontera hacia Tailandia, es la campaña del régimen militar birmano contra la karen. Se envían columnas armadas antes de que se cosechen los campos de tala y quema para quemar el grano o para derribarlo y colocar minas terrestres en los campos. Sabiendo cuán crucial es una “quema” exitosa para la cosecha itinerante, el ejército también envía unidades para quemar la tala prematuramente para arruinar las posibilidades de una buena cosecha. Al erradicar la agricultura migratoria y no pocos de sus practicantes, minimizan las posibilidades de supervivencia fuera de los espacios estatales<sup>177</sup>.

Tal coincidencia de políticas a lo largo de varios siglos y, en el período moderno, entre tipos muy diferentes de régimen

---

de Estudios Internacionales, Estudios del Sudeste Asiático núm. 95 (Atenas: Centro de Estudios Internacionales, Universidad de Ohio, 1995); y Bernard Sellato, *Nómadas de la selva tropical de Borneo: la economía, la política y la ideología de establecerse*, trad. Stephanie Morgan (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 171–73.

177 Kevin Malseed, “‘Tenemos las mismas manos que ellos’: luchas por la soberanía local y los medios de subsistencia de los aldeanos karen desplazados internamente en Birmania”, artículo de investigación inédito, Karen Human Rights Group, 2006, pág. 9.

es evidencia *prima facie* de que algo fundamental en la creación del Estado está en juego.

## **E Pluribus Unum: El Centro Criollo**

Cualquiera que sea la concentración de población alrededor de la corte que el estado padi consiguió lograr, fue una victoria duramente ganada contra considerables probabilidades demográficas. El arte de gobernar con ambos ojos fijos en la acumulación de mano de obra difícilmente podría ser particular acerca de a quién incorporaba. Un “Estado de mano de obra” en este sentido es, en principio, enemigo de las distinciones y exclusividades culturales duras y estrictas. Dicho con mayor precisión, tales estados tenían grandes incentivos para incorporar a quienes pudieran e inventar fórmulas culturales, étnicas y religiosas que les permitieran hacerlo. Este hecho, cierto para todos los estados padi del sudeste asiático continental y marítimo, tiene muchas consecuencias para cada una de estas civilizaciones de las tierras bajas.

El énfasis en la inclusión y la absorción era tal que seguramente sería un error ver el Estado clásico birmano o tailandés como expresiones endógenas y monoétnicas de

desarrollo cultural. Está más cerca de la realidad ver cada uno de esos núcleos estatales como una invención social y política, una aleación, una amalgama que tiene rastros de recolección de muchas fuentes diversas.

La cultura del centro era una obra en marcha provisional, una especie de suma vectorial contingente de los diversos pueblos y culturas que optaron por identificarse con ella o que se incorporaron por la fuerza. Muchas de las fórmulas de incorporación fueron, se podría decir, “prestadas” del subcontinente indio, en forma de cultos shaivitas, rituales brahmánicos, rituales de la corte hindú y budismo, primero Mahayana y luego theravada.

Su valor, como han sugerido Oliver Wolters y otros, radica en el hecho de que ambos reforzaron los reclamos de poderes sobrenaturales y la legitimidad de los detentores del poder local y proporcionaron un marco universalizador para crear una nueva identidad basada en el Estado a partir de muchos fragmentos étnicos y lingüísticos<sup>178</sup>.

Si esta perspectiva explícitamente política tiene algún mérito, su efecto es descentrar radicalmente cualquier comprensión esencialista de “birmanismo” o “siamesismo”

---

178 OW Wolters, *Historia, cultura y región en las perspectivas del sudeste asiático*, rev. edición (Ithaca: Cornell University Press, en cooperación con el Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, Singapur, 1999), *passim*, esp. 58–67.

o, para el caso, “Hanness”<sup>179</sup>. La identidad en el centro fue un proyecto político diseñado para unir a los diversos pueblos reunidos allí. Esclavos de hombres fuertes aliados, esclavos capturados en guerras o incursiones, cultivadores y comerciantes atraídos por las posibilidades agrícolas y comerciales: eran en todos los casos una población políglota. La prima de la incorporación significaba que la asimilación, los matrimonios mixtos y la movilidad social a través de barreras sociales permeables eran relativamente fáciles. La identidad era más una cuestión de actuación que de genealogía<sup>180</sup>. Cada uno de los numerosos estados padi que iban y venían en el período clásico representaba algo así como una “carrera abierta al talento”. La cultura que cada uno de ellos codificó a lo largo del tiempo varió con el material cultural y humano en gran parte importado con el que tuvo que trabajar. Si había un atractivo cultural en los centros de corte precoloniales, seguramente era esta capacidad de absorber inmigrantes y cautivos y, en dos o tres generaciones, moldearlos a ellos y sus prácticas en una amalgama cultural birmana o tailandesa que los abarcaba. Una breve mirada a este proceso de fusión en el Estado padi tailandés, en la zona malaya y en la Birmania clásica

---

179 Crossley, Siu y Sutton, *Empire at the Margins*, especialmente Helen Siu y Liu Zhiwei, “Lineage, Market, Pirate, and Dan: Ethnicity in the Pearl River Delta,” 285–331. Los autores sugieren que la forma en que el “Dan” se convirtió en “Han” es un proceso que también tipifica la construcción del estado temprano Han.

180 Wolters, *Historia, cultura y región*, 86.

agudizará nuestra apreciación de la hibridez del Estado de mano de obra<sup>181</sup>.

La llanura central de lo que se convertiría en Siam era, en el siglo XIII, una mezcla compleja de poblaciones mon, khmer y tai que eran una “etnia en proceso de convertirse” en siamesa<sup>182</sup>. Victor Lieberman afirma que a mediados del siglo XV, en el Período de Ayutthaya, había surgido una cultura “siamesa” distintiva entre una élite administrativa (munnai) y, al parecer, solo entre ellos. Aunque su cultura cortesana se basó en textos jemer y pali, los plebeyos, cuando el portugués Tome Pires escribió sobre ellos en 1545, hablaban dialectos mon, no tai, y se cortaban el pelo como los mons de Pegu. Las prácticas de recolección del Estado de la mano de obra se hicieron muy evidentes a fines del siglo XVII, cuando se afirma que más de un tercio de las personas en el centro de Siam eran “extranjeros” descendientes principalmente de cautivos de Laos y Mon<sup>183</sup>. Nuevamente a principios del siglo XIX, la corte redobló sus esfuerzos para reparar las pérdidas masivas de población durante las

---

181 La familia lingüística tai incorpora una gran cantidad de pueblos desde el norte de Vietnam hasta el noreste de la India. En el este de Birmania (los estados de Shan), gran parte del norte de Tailandia y el sur de Yunnan, tienden a ser un pueblo budista que planta padi y forma estados. Son estos Tai a los que me refiero aquí. Hay pueblos tai en toda la región (a veces llamados “colina tai”) que no son budistas y viven fuera de las estructuras estatales.

182 David Wyatt, citado en Wolters, *History, Culture, and Region*, 128n 10.

183 Lieberman, *Strange Parallels*, 1: 271–73, 318–19.

guerras birmanas. Como resultado, “en total, laosianos, monsianos, jemerres, birmanos y malayos pueden haber igualado el número de autoidentificados siameses en la cuenca central. Las unidades campesinas de Phuan, Lao, Cham y Khmer formaron la columna vertebral del ejército permanente y la marina alrededor de Bangkok. En la meseta de Khorat, después de la revuelta de Anuvong de 1827, se reasentaron tantos laosianos deportados que pueden haber sido tan numerosos como los hablantes de siamés dentro del Reino en su conjunto”<sup>184</sup>.

Lo que era cierto para la cuenca de Chao Praya también era cierto para el verdadero archipiélago de estados más pequeños de padi Tai/Shan dispersos aquí y allá más al norte entre las colinas. El consenso es que los pequeños estados de Tai/Shan fueron un invento político–militar –el *systeme à emboîtement* de Condominas– en el que los Tai eran bastante escasos en el terreno. Este punto de vista coincide con la evidencia de que los birmanos también eran escasos en el terreno y que constituían una élite militar pionera con experiencia y habilidades en la construcción del Estado. Que los señores conquistadores hayan sido pocos en número y, sin embargo, en última instancia hegemónicos, no debería sorprender a quienes están familiarizados con la historia

---

184 Ibid., 1: 319. Aquí creo que Lieberman puede implicar demasiado en el camino de la conciencia étnica y religiosa. Es más probable que las identidades fueran más fluidas, sus portadores versados en dos o más idiomas y más identificados, quizás, con un lugar de origen o residencia que con una identidad lingüística o étnica firme.

británica, ya que la élite normanda conquistadora que llegó después de 1066 para dominar Gran Bretaña estaba formada por apenas dos mil familias<sup>185</sup>. Los conquistadores Tai/Shan crecieron en virtud de un talento para aliarse, absorber, adaptar y sincretizar un reino confeccionado a partir de los pueblos disponibles para ellos. El proceso implicó la incorporación de remanentes de sistemas políticos preexistentes (Mon, Lawa, Khmer) y, sobre todo, la absorción de un gran número de pueblos de las tierras altas. Condominas argumenta que los pueblos de las montañas capturados podrían comenzar como esclavos pero, con el tiempo, se convirtieron en plebeyos tai con derecho a poseer tierras padi. Se esperaba que aquellos que tenían la suerte o la habilidad suficiente para apoderarse del muang en sí adoptaran un nombre noble Tai, lo que pondría su genealogía retrospectivamente en línea con su logro personal<sup>186</sup>. La mayoría de la población de la mayoría de estos estados estaba compuesta por personas que no eran tai, e incluso muchos de los que se habían convertido en tai y budistas continuaron usando sus propios idiomas y costumbres<sup>187</sup>. Aunque hoy en día es costumbre creer que

---

185 Peter Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 201. Heather, con este ejemplo, intenta demostrar que los romanos en la periferia celta de su imperio podían sin embargo, prevalecer culturalmente a pesar de su pequeño número.

186 Condominas, *From Lawa to Mon*, 65–72.

187 *Ibíd.*, 41.

muchos kachin se están convirtiendo en shan, el estudiante de posgrado kachin que intentó demostrar que la mayoría de los shan fueron alguna vez kachin probablemente no estaba muy equivocado<sup>188</sup>. La sociedad Shan, creía Edmund Leach, no era tanto una cultura “prefabricada” que se extendía desde el suroeste de China, sino un crecimiento indígena resultante de una interacción económica de colonias militares a pequeña escala con una población indígena de las colinas durante un largo período”. Agrega: “Hay varios otros tipos de evidencia que respaldan la opinión de que grandes sectores de las personas que ahora conocemos como Shans son descendientes de miembros de tribus de las montañas que en el pasado reciente han sido asimilados a las formas más sofisticadas de la cultura budista–Shan<sup>189</sup>. Con un diseño similar, pero en una escala mucho menor, estos estados padi eran étnicamente plurales, económicamente abiertos y culturalmente asimilacionistas. La identidad shan está, en todos los casos, ligada al cultivo de padi y, a su vez,

---

188 Mencionado de pasada por Mandy Sadan en “Translating gumlau: History, the 'Kachin', and Edmund Leach,” en *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering Political Systems of Highland Burma* por ER Leach, ed. François Robinne y Mandy Sadan, *Handbook of Oriental Studies*, sección 3, Sudeste asiático (Leiden: Brill, 2007), 76.

189 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (1954; Boston: Beacon Press, 1968), 39.

a ser sujeto de un Estado shan<sup>190</sup>. A través del cultivo húmedo de arroz, “Shanness” y Estado están firmemente vinculados. Es el cultivo de arroz húmedo lo que asegura una población fija y sedentaria que es la base de la superioridad militar, de un excedente accesible y de una jerarquía política<sup>191</sup>. La agricultura migratoria, por el contrario, implica una identidad no shan y, virtualmente por definición, vivir a distancia del Estado<sup>192</sup>.

---

190 “En la formación social Tay [Tai], solo los jefes y los campesinos libres tienen arrozales húmedos y los que no son Tay pueden no tenerlos”. Condominas, De Lawa a Mon, 83.

191 Véase el perspicaz análisis de Jonathan Friedman, "Dynamique et transforms du système tribal, l'exemple des Katchins", *L'homme* 15 (1975): 63–98. En el sudoeste de China, los numerosos estados pequeños de Tai que surgieron se basaron invariablemente en una meseta fértil que podría estar a una altitud bastante alta. Los chinos llamaban a estas mesetas bazi, un término que podría traducirse como "cuenca del valle" o "tierra plana en una meseta montañosa". Agradezco a Shanshan Du su explicación de estos términos.

192 El estado malayo, si uno estuviera comparando los estados precoloniales del sudeste asiático en términos de su sed de mano de obra, calificaría casi como un caso límite. Fue excepcionalmente abierta, pluralista y asimilativa, siendo la fórmula para la asimilación más una afiliación estatal que una densa identidad cultural. Hablar malayo (un idioma de comercio como el swahili), profesar el Islam y ser súbdito de un Estado malayo era prácticamente todo lo que se necesitaba. La inclusión en este estado de hiper–mano de obra no excluía la coerción. Melaka y los otros estados malayos fueron responsables de la mayor parte del comercio de esclavos enormemente rico en la región. Aunque el Estado malayo clásico era, por lo general, un puerto comercial que mediaba entre los productos forestales y el comercio internacional, los cargamentos más valiosos en las bodegas de sus barcos eran cautivos humanos vendidos o mantenidos como esclavos.

Los estados birmanos que han surgido desde el siglo XI en la alta Birmania casi han definido los contornos del Estado agrario clásico de mano de obra. Su asentamiento agroecológico fue (junto con el Río Rojo en Vietnam) quizás

---

Lo cosmopolita que era el Estado malayo a principios del siglo XVI (justo antes de la conquista portuguesa) se refleja en la afirmación de Tome Pires de que se podían escuchar ochenta y cuatro idiomas distintos en las calles de Melaka. No solo rivalizaba y quizás superaba a Venecia y Constantinopla por pura diversidad, sino que 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 convirtió y fundó una famosa dinastía de consejeros de la corte. El mismo sultán también elevó a uno de sus esclavos no musulmanes de Palembang, quien, a su vez, fundó la poderosa dinastía Laksamana. Como enfatiza Reid, los forasteros podrían incorporarse rápidamente y ascender a la prominencia. “Algunos comerciantes extranjeros, que comparten religión e idioma, podrían cruzar la frontera hacia la aristocracia local muy rápidamente, mientras que todos podrían hacerlo en una generación si estuvieran dispuestos a aceptar la religión y la cultura dominantes”.

Al igual que el Estado padi de Tai, el negeri malayo era una máquina de población centrípeta eficaz. Una consecuencia de su éxito fue el hecho de que la mayoría de los malayos eran, en el lenguaje contemporáneo, “malayos con guión”: bengalí-malayos, javanés-malayos, chino-malayos, Minagkabau-malayos, etc. Incluso los primeros asentamientos en el mundo malayo parecen haber sido extraídos de diversas fuentes étnicas y establecidos 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 los esclavos y comerciantes que se habían incorporado. Malayness era, en estos términos, algo así como un estatus alcanzado, una actuación (¡a veces bajo coacción!): menos una identidad étnica que las condiciones culturales y religiosas mínimas para ser miembro del Estado comercial y su jerarquía. En todo caso, la identidad malaya era incluso más fluida que la identidad tai, pero en el centro de cada una se estaba convirtiendo en el sujeto de un Estado que tenía todos los incentivos para absorber tantos sujetos como fuera posible.

el lugar más favorable para la concentración de mano de obra y producción de granos. El núcleo de construcción del Estado, 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 extensa durante todo el año. Kyaukse, cuyo mismo nombre implica cultivo de arroz húmedo, era el más rico de estos distritos. Ya en el siglo XII había zonas en las que se podían cultivar tres cultivos al año<sup>193</sup>. En el siglo XI, estima Lieberman, había varios cientos de miles de personas dentro de un radio de ochenta a cien millas de la corte<sup>194</sup>.

Al igual que los reinos de Tai, Pagan fue un mecanismo político para la acumulación de mano de obra y producción de cereales. Como tal, acogía o capturaba a los colonos dondequiera que pudieran encontrarse y los vinculaba a la corte como súbditos. Las inscripciones sugieren que el pagano de mediados del siglo XIII era un mosaico étnico que incluía, además de mons, birmanos, kadus, sgaws, kanyans, palaungs, was y shans<sup>195</sup>. Algunos estaban allí por las

---

193 Véase Michael Aung-Thwin, “Irrigation in the Heartland of Burma: Foundations of the Precolonial Burmese State”, Centro de Estudios del Sudeste Asiático, Universidad del Norte de Illinois, artículo ocasional 15 (1990), y Reid, Sudeste de Asia en la era del comercio, 1: 20, 22.

194 Lieberman, *Extraños paralelos*, 1: 90.

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

oportunidades que brindaba un imperio en crecimiento y, para algunos, tal vez, la medida representó una “asimilación voluntaria de pueblos bilingües deseosos de identificarse con la élite imperial”<sup>196</sup>. Sin embargo, había pocas dudas de que una parte considerable de la población, en particular los mon, era el “premio” de las incursiones, la guerra y el reasentamiento forzoso.

Mantener unido un núcleo estatal de esta magnitud, dada la demografía, fue una empresa frágil. Las tentaciones de una frontera terrestre junto con las cargas de la vida en el espacio estatal (impuestos, servicio militar obligatorio, servidumbre) significaban que la inevitable fuga tenía que ser repuesta constantemente por campañas militares de cautivos y migración forzada al centro. Si el centro, una vez establecido, se las arregló para mantenerse demográficamente hasta mediados del siglo XIII, el éxodo posterior –quizás porque la llanura de arroz ofrecía tal concentración de botín a los invasores mongoles– se convirtió en una hemorragia y el imperio se derrumbó.

La última dinastía (Kon–baung) antes del dominio británico fue, como las dinastías anteriores, un Estado obsesionado con la mano de obra. Sus gobernantes lo entendían como un reino políglota en el que un juramento de lealtad y el pago

---

identidades birmana y mon en el siglo XVIII, "Ethnic Politics in Eighteenth–Century Burma", *Modern Asian Studies* 12 (1978): 455–82.

196 Lieberman, *Extraños paralelos*, 1: 114.

de tributos señalaban la incorporación. Al igual que los birmanos, los mon, siameses, shan, laosianos, palaungs y paos eran budistas theravada. Pero a juzgar por las comunidades musulmana y cristiana con sus propios barrios, mezquitas e iglesias, la conformidad religiosa no era una condición para la afiliación política. Las estimaciones de qué proporción de la población temprana de Kon-baung (finales del siglo XVIII) estaba compuesta por cautivos y sus descendientes implican necesariamente una gran cantidad de conjeturas. Sin embargo, parece que representaban entre el 15 y el 25 por ciento de los aproximadamente dos millones de súbditos del reino<sup>197</sup>. Los siervos, como era de esperar, estaban muy concentrados cerca del centro de la corte y organizados en cuerpos de servicio real responsables de, por ejemplo, la construcción de barcos, el tejido, el servicio de infantería, la fabricación de armas, la caballería y la artillería. Como ahmudan (literalmente, “portadores de tareas”), se distinguían de los athi, o plebeyos, por un lado, y de los esclavos personales de particulares, por el otro. En las inmediaciones de la corte, la población del servicio real (muchos de ellos manipuri) ascendía a por lo menos una cuarta parte de la población.

El término indiferenciado mano de obra no hace justicia a la acumulación discriminatoria de cautivos e “invitados” seleccionados teniendo en cuenta su utilidad. Para citar el

---

197 Véase, por ejemplo, Thant Myint-U, “Crisis of the Burmese State”, pág. 35.

caso más célebre, Hsinbyushin, después de saquear Ayutthaya en 1767, 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 la creación de una nueva cultura cortesana híbrida. El séquito de la corte incluía una colección cosmopolita de valiosos especialistas: topógrafos, fundidores de armas, arquitectos, comerciantes, armadores y contadores, así como maestros de perforación de Europa, China, India, el mundo árabe y el resto del sudeste asiático. Cuando se trataba de mano de obra cualificada, así como de soldados de a pie y cultivadores, la necesidad de sus servicios impedía una rígida exclusión cultural.

La combinación de una elaborada jerarquía de estatus y una rápida movilidad y asimilación fue tan característica de Kon-baung Birmania como lo fue de los primeros Bangkok Siam. La mayoría de los birmanos en algún momento de su ascendencia reciente lo fueron con guiones birmanos de Shan, Mon, Thai, Manipuri, Arakanese, Karen u otros antecedentes de grupos de colinas. Si uno retrocede lo suficiente, podría presentar un argumento creíble de que muchos, si no la mayoría, de los birmanos eran una amalgama cultural del encuentro anterior Pyu-Burman. Los esclavos, tanto los esclavos por deudas como los cautivos, probablemente, como en otras partes del sudeste asiático, se convertirían con el tiempo en plebeyos. El padre

Sangermano, que vivió durante más de veinticinco años en Ava y Rangún a principios del siglo XIX, informó sobre la gran elaboración de los códigos legales birmanos que cubrían diferentes formas de servidumbre. Observó, sin embargo, que “esta esclavitud nunca es perpetua”<sup>198</sup>.

Las preocupaciones perennes sobre la mano de obra favorecieron la fácil asimilación y la rápida movilidad y, a su vez, crearon fronteras étnicas muy fluidas y permeables. Lieberman presenta un caso absolutamente convincente de que lo que a menudo se ve como una guerra Burman contra Mon entre Ava y Pegu no era tal cosa. En las áreas bilingües de la Baja Birmania, la identidad étnica era más una elección política que un hecho genealógico. Un cambio de vestimenta, peinado y quizás de residencia y, ¡voilà!, la identidad étnica de uno también había cambiado. Irónicamente, la fuerza que envió la corte birmana en Ava contra Pegu tenía más Mons que birmanos y los enviados más tarde (1752) por los Peguans contra Alaungpaya eran en gran parte birmanos. La guerra Ava–Pegu se entiende mejor como un conflicto regional en el que la lealtad al reino prevaleció sobre todas las demás consideraciones y en el que, en cualquier caso, la identidad era relativamente negociable<sup>199</sup>.

---

198 Reverendo Padre Sangermano, *Una Descripción del Imperio Birmano*, trad. William Tandy (Roma: John Murray, 1883).

199 Lieberman, “Política étnica en la Birmania del siglo XVIII”.

En cada uno de los tres reinos que hemos examinado, las consideraciones de religión, idioma y etnicidad jugaron un papel en la estratificación dentro del sistema político. Lo que es crucial para nuestros propósitos, sin embargo, es que no fueron una barrera para la membresía en el sistema político. Además, cada uno de estos criterios estaba sujeto a una transformación bastante rápida e invariable durante dos generaciones. El imperativo de la mano de obra era, en todas partes, enemigo de la discriminación y la exclusión<sup>200</sup>.

El estado precolonial que hemos estado examinando es, en cierto sentido, un caso especial y limitante de creación de Estado en condiciones demográficas y tecnológicas desafiantes. Si hubiera de surgir un Estado, sus gobernantes tendrían que concentrar sus súbditos dentro de un área geográfica relativamente estrecha. Dichos principios del espacio estatal, a saber, la legibilidad y la adecuación, están en funcionamiento en prácticamente todos los proyectos de

---

200 Se puede defender, y se ha hecho, el caso de los orígenes históricos de las distinciones culturales que, hoy en día, 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 bereberes arabizados”. *Saints of the Atlas* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1969), 13. Nicholas Tapp, con respecto al suroeste de China, afirma que el “proceso de sinización... no fue tanto el resultado de una invasión del suroeste de China por parte de los chinos Han del norte ya que fue el resultado de que los pueblos indígenas, especialmente en las zonas bajas, se convirtieran en chinos”. Tapp escribe: “Así, muchos de los 'chinos' de esta zona no eran descendientes, en un sentido biológico, de grupos de chinos han del norte; más bien, habían adoptado el papel chino cuando se volvió ventajoso hacerlo”. *Soberanía y rebelión*, 172.

gobierno, ya sea por parte de instituciones estatales o no estatales. La agricultura de plantación con su monocultivo y sus cuarteles de trabajadores y la estación misionera con su campanario y los feligreses asentados a su sombra son formas distintas de control, pero cada una requiere legibilidad y monitoreo. Es un proyecto de desarrollo raro que no remodela 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 la quema y la concentración de súbditos. Fue solo gradualmente que las carreteras para todo clima, los ferrocarriles, las líneas de telégrafo y una moneda confiable permitieron una mayor dispersión de la población y la producción con poca pérdida de control. Solo en las estrategias de contrainsurgencia vemos, en miniatura, el intento de concentrar de cerca a una población temida en un espacio controlable, en ocasiones hasta el punto de parecerse a un campo de concentración real.

## **Técnicas de control de la población**

## *Esclavitud*

*Sin esclavitud, no hay estado griego, ni arte ni ciencia griegos; sin esclavitud, no hay imperio romano... Nunca debemos olvidar que nuestro desarrollo económico, político e intelectual presupone un estado de cosas en el que la esclavitud era tan necesaria como universalmente reconocida. En este sentido tenemos derecho a decir: sin la esclavitud de la antigüedad, no hay socialismo moderno.*

–Karl Marx

¿De dónde procedían las personas que vivían en el “espacio estatal” en la era precolonial? Teorías anteriores, cada vez más desacreditadas, sostenían que cantidades masivas de tai y birmanos venían del norte para desplazar a poblaciones anteriores. En cambio, parece que un número bastante modesto de tai y birmanos establecieron su hegemonía política sobre las zonas de arroz húmedo que les convenían<sup>201</sup>. Estos estados padi indudablemente absorbieron poblaciones preexistentes como los Pyu y Mon y, en tiempos de expansión pacífica, atrajeron inmigrantes en busca de posición, trabajo y oportunidades comerciales. Sin embargo, lo que más llama la atención es que ninguno de estos estados padi floreció excepto mediante el saqueo

---

201 Richard A. O'Connor, “Cambio agrícola y sucesión étnica”.

de esclavos a gran escala. Formuladamente, y parafraseando una observación de Karl Marx sobre la esclavitud y la civilización, no había Estado sin mano de obra concentrada; no había concentración de mano de obra sin esclavitud; por lo tanto, todos esos estados, incluidos especialmente los estados marítimos, eran estados esclavistas.

Es justo decir que los esclavos eran el “cultivo comercial” más importante del sudeste asiático precolonial: la mercancía más codiciada en el comercio de la región. Prácticamente todos los grandes comerciantes eran, al mismo tiempo, cazadores de esclavos o compradores. Toda campaña militar, toda expedición punitiva era, al mismo tiempo, una campaña de cautivos que podían ser comprados, vendidos o retenidos. Tan familiar era el patrón que cuando Magallanes fue asesinado en su segundo viaje, los filipinos responsables reunieron lo que quedaba de su tripulación y los vendieron en las islas. Cuando los birmanos capturaron la ciudad portuaria de Siriam de los aventureros portugueses a principios del siglo XVII, agarraron a los europeos sobrevivientes y los reasentaron a la fuerza en pueblos cerca de la capital, Ava. Los reinos del sudeste asiático tenían una mentalidad notablemente amplia en lo que respecta a la adquisición de mano de obra.

Solo recorriendo su periferia, un Estado padi en crecimiento pudo lograr la concentración de población requerida para dominar y defender su centro. El proceso de fregado fue un fenómeno del sudeste asiático con

características sistemáticas. Anthony Reid, autor del análisis más importante de la esclavitud, explica el patrón: “Antes de que se desarrollara el trabajo por contrato en el siglo XIX, el movimiento de pueblos cautivos y esclavos era la principal fuente de movilidad laboral en el sudeste asiático. Por lo general, tomó la forma de transferir personas de sociedades débiles y políticamente fragmentadas a otras más fuertes y ricas. La forma de movimiento más antigua y demográficamente más importante fue la incursión fronteriza contra los cultivadores animistas de tala y quema y los cazadores–recolectores por parte de los cultivadores de arroz húmedo más fuertes de los valles de los ríos”<sup>202</sup>. Otra forma de describir el proceso es la remoción sistemática de cautivos de espacios no estatales, particularmente las colinas, para depositarlos en espacios estatales o cerca de ellos. El patrón se pudo discernir en Camboya en 1300 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 eran cautivos o sus descendientes (a menudo en las últimas dos o tres generaciones)<sup>203</sup>.

La evidencia es omnipresente. En el mundo Tai, a modo de ilustración, las tres cuartas partes de la población del reino

---

202 Reid, *Introducción a la esclavitud, la servidumbre y la dependencia*, 27.

203 Thomas Gibson, “Incursiones, comercio y autonomía tribal en el sudeste asiático insular”, en *An Anthropology of War*, ed. Jonathan Hess (Nueva York: Cambridge University Press, 1990), 125–45.

de Chiang Mai a fines del siglo XIX consistía en cautivos de guerra. Chiang Saen (Kaing Hsen), otro estado de Tai, tenía casi un 60 por ciento de esclavos; en Lamphun diecisiete mil de un total de treinta mil súbditos eran esclavos. Las élites rurales también tenían esclavos como parte de su fuerza laboral y séquito. Tales esclavos fueron capturados directamente en la guerra o fueron comprados a grupos de saqueadores de esclavos que peinaron las colinas secuestrando a quienes pudieron<sup>204</sup>. Leer cualquiera de las historias de la corte o las crónicas de los reinos de Tai o Burman es tratar con una larga serie de relatos de incursiones cuyo éxito se mide típicamente por el número y las habilidades de los cautivos. La rebelión, o la falta de envío del tributo apropiado, se castigaba con frecuencia con el saqueo y el incendio del distrito desobediente y la deportación de sus súbditos al centro de la corte. Cuando el gobernante de Songkhla, después de negarse primero, finalmente llegó a Ayutthaya para presentar tributo, el rey dispuso que todos los habitantes de Songkhla fueran llevados a la esclavitud cerca de la capital. La magnitud de la esclavitud es menos oscura que muchos otros temas para los historiadores precisamente porque la toma de cautivos era el propósito público del arte de gobernar.

---

204 Esta discusión proviene del excelente artículo de Katherine Bowie “Slavery in Nineteenth–Century Northern Thailand: Archival Anecdotes and Village Voices”, en Durrenberger, *State Power and Culture*, 100–138.

Por supuesto, había muchas otras formas de convertirse en esclavo en estos sistemas políticos además de la captura. Era común la servidumbre por deudas, en la que el deudor y/o los miembros de su familia se convertían en “esclavos” del acreedor hasta que se saldara la deuda. Los padres vendían a los niños como esclavos y los criminales eran condenados a la esclavitud como castigo. Sin embargo, si tales mecanismos constituyeron el principal origen social de la esclavitud, uno esperaría que la mayoría de los esclavos fueran culturalmente similares a sus amos, excepto por la diferencia de estatus formal. Pero este no fue el caso, como muestra Katherine Bowie para el norte de Tailandia. La mayoría de los esclavos, aquí y en otros lugares, parecen provenir de poblaciones montañosas culturalmente distintas y haber sido capturados en incursiones de esclavos como botín de guerra<sup>205</sup>.

La escala de la esclavitud y sus efectos son difíciles de imaginar<sup>206</sup>. Las expediciones de esclavos eran una aventura comercial regular durante la estación seca en gran parte del continente. Entre expediciones de filibusteros, secuestros a pequeña escala y deportaciones a gran escala (por ejemplo, las seis mil familias trasladadas a la fuerza a Tailandia

---

205 *Ibíd.*, 110.

206 Entre 1500 y 1800 hubo un flujo constante de esclavos africanos, muchos de ellos hábiles artesanos y marineros, que avanzaban hacia el este a través del Océano Índico. Este aspecto poco conocido de la trata de esclavos fuera del Atlántico ha sido examinado recientemente.

después de la captura de Vientiane por parte de los siameses en 1826), regiones enteras fueron despojadas en gran medida de sus habitantes.

Bowie cita al observador de finales del siglo XIX AC Colquhoun, quien capta algo del alcance y el impacto humano:

No hay duda de que la escasez de tribus montañosas en las colinas vecinas a Zimme [Chiang Mai] ha sido causada principalmente por haber sido, en la antigüedad, sistemáticamente cazadas como ganado salvaje, para abastecer el mercado de esclavos...

Las personas que son capturadas se convierten en esclavos en el sentido más pleno de la palabra; son llevados sin esperanza de liberación salvo la muerte y el escape. Atrapados en una emboscada y expulsados después de su captura, como gamos, por los cazadores de hombres, son arrancados de sus bosques, encadenados y llevados a los principales lugares del país Shan [Chiang Mai], Siam y Camboya para su utilización<sup>207</sup>.

Como zonas agroecológicas diferentes, las colinas y los valles de las tierras bajas eran socios comerciales naturales. Desgraciadamente, sin embargo, el producto más

---

207 Bowie, "Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand", citando a Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans* (Londres: Field and Tuer, 1885), 257-58.

importante de las colinas para los extensos estados de los valles era su mano de obra<sup>208</sup>. Este tipo de caza y recolección de mano de obra era tan lucrativo que los habitantes de las montañas y no pocas sociedades de las montañas en su conjunto se vieron profundamente implicados en el comercio. Junto con los cautivos de guerra y el reasentamiento punitivo, las poblaciones de las tierras bajas aumentaron gracias a lo que eran esencialmente expediciones comerciales de esclavos. Las sociedades en las colinas a menudo se pueden clasificar en sociedades débiles y fragmentadas que servían como fuente de incursiones de esclavos, la presa; y los grupos de las tierras altas que organizaban incursiones y con frecuencia tenían esclavos ellos mismos, los depredadores. Los Akha, los Palaung y los Lisu, por ejemplo, parecen encajar en la primera categoría y, a veces, los Karenni y Kachin en la segunda. Capturar y

---

208 El sudeste asiático insular fue un caso análogo con dos variantes. Primero, las expediciones marítimas de esclavos barrieron las islas pequeñas y las costas limpias de cautivos, 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 los piratas esclavistas. En segundo lugar, a los musulmanes se les prohibió esclavizar a otros musulmanes, aunque esta restricción a menudo se incumplía. Que yo sepa, no se ha examinado el papel de esta prohibición en el fomento de la conversión al Islam; debe haber sido un poderoso incentivo. Mataram de principios del siglo XVII siguió la escritura continental; destruyó afluentes rebeldes (por ejemplo, Pajang, Surabaya) y trasladó a sus poblaciones a Mataram. Asaltó las colinas. “Como población no islámica, las tierras altas de Tengger eran presa fácil para la esclavitud... Entre 1617 y 1650, las fuerzas de Mataram hicieron repetidas incursiones en los territorios montañosos... para capturar esclavos”. Hefner, *Economía política*, 37.

vender esclavos era un pilar tan importante de la economía kachin que un funcionario colonial temprano podría declarar que “la esclavitud es una costumbre nacional entre los kachin”<sup>209</sup>. Los Karen, por el contrario, aparecen a veces como presas ya veces como depredadores<sup>210</sup>.

Como suele ser el caso con una mercancía importante, los esclavos se convirtieron virtualmente en el estándar de valor por el cual se denominaban otros bienes. Un esclavo en Chin Hills a fines del siglo XIX valía cuatro cabezas de ganado, una buena escopeta o doce cerdos. “Los esclavos eran moneda corriente en las colinas y pasaban de mano en mano tan fácilmente como un billete de banco en regiones más civilizadas”<sup>211</sup>. La estrecha asociación entre los pueblos de las montañas y el origen social de la mayoría de los esclavos se refleja sorprendentemente en el hecho de que los términos para esclavos y pueblos de las montañas a menudo

---

209 Gazetteer of Upper Burma and the Shan States, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, vol. 1, parte 1 (Rangún: Imprenta del Gobierno, 1893), 432.

210 Gibson, “Raiding, Trading, and Tribal Autonomy”, resuelve esto muy bien para el sudeste asiático insular, describiendo a los Buid (Filipinas) como un ejemplo de una sociedad depredada y a los Iban como asaltantes de esclavos organizados. Para obtener el mejor tratamiento de la esclavitud marítima, consulte 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: Singapore University Press, 1981).

211 Charles Crosthwaite, *La pacificación de Birmania* (Londres: Edward Arnold, 1912), 318.

eran intercambiables. En el fondo de un reino tai, informa Condominas, estaban los sa o xa en vietnamita, como su equivalente kha en los idiomas laosiano y siamés. El término “puede traducirse como 'esclavo' o 'tribu de la montaña', según el contexto”<sup>212</sup>. De manera similar, el término para salvaje o bárbaro en vietnamita, moi, tiene connotaciones serviles indelebiles y, en la época precolonial, las Tierras Altas Centrales se llamaban rung moi o “bosques de los salvajes”. El término jemer para bárbaro, phnong, tiene connotaciones similares<sup>213</sup>.

El recuerdo de las redadas de esclavos impregna muchas sociedades montañosas contemporáneas. Está presente en la leyenda y el mito, en los relatos de secuestro que la generación actual ha escuchado de padres y abuelos y, en algunos casos, en los recuerdos personales de los ancianos. Así, los pwo karen hablan de repetidos secuestros en el área alrededor de Mawlamyine y su reubicación forzada como esclavos en los reinos de Tai. Cuando los karen quieren que sus hijos se porten bien, los asustan diciéndoles que vendrá

---

212 Condominas, *De Lawa a Mon*, 53.

213 Salemink, *Etnografía de los montañoses centrales de Vietnam*, 28; Grant Evans, “Tai-ización: cambio étnico en el norte de Indochina”, en *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, ed. Andrew Turton (Richmond, England: Curzon, 2000), 263–89, cita de 4. Ver también Karl Gustav Izikowitz, *Lamet: Hill Peasants in French Indochina* (Gothenburg: Ethnografiska Museet, 1951), 29.

un tailandés y se los llevará<sup>214</sup>. Los Lamet, en lo que ahora es Laos, tienen una memoria colectiva de incursiones de esclavos birmanos en las que les tiñeron el pelo con cal para hacerlos fácilmente identificables. En respuesta, recuerdan retirarse a aldeas en las montañas rodeadas de pozos para evitar ser capturados<sup>215</sup>. La cultura de algunos grupos, al parecer, ha sido moldeada fundamentalmente por el miedo a la esclavitud y por las medidas tomadas para evitarla. Leo Alting von Geusau presenta este caso de manera convincente para los Akha de la región fronteriza de Tailandia y Yunnan, cuyos rituales de curación recapitulan la experiencia del cautiverio en las tierras bajas y la eventual libertad. Ellos, como los Lamet, se ven a sí mismos como un grupo relativamente impotente que debe vivir de su ingenio y mantenerse alejado de los centros de poder de las tierras bajas<sup>216</sup>.

---

214 Peter Kunstadter, "Grupo étnico, categoría e identidad: karen en el norte de Tailandia", en *Adaptación étnica e identidad: los karen y la frontera tailandesa con Birmania*, ed. Charles F. Keyes (Filadelfia: ISHI, 1979), 154.

215 Izikowitz, Lamet, 24.

216 Leo Alting von Geusau, "Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System", capítulo 6 en Turton, *Civility and Savagery*, 122–58. En el sudeste asiático insular, la mayoría, si no todos, de esos grupos llamados "tribus de las montañas" hoy tienen una memoria cultural en la que el miedo al secuestro y la esclavitud es poderoso. Lo que sabemos sobre los penan/punan y los moken (la gente de los botes, o "gitanos del mar" de la costa oeste de Birmania) sugiere que evitar la captura es el centro de su patrón de sustento. El caso más documentado es el de los llamados Orang Asli (Semai, Semang, Jakun, Batek, Senoi, Temuan), que fueron cazados activamente hasta la década de 1920. Tuvieron razones para huir nuevamente

La diferencia entre el saqueo de esclavos y la guerra, en este contexto, se convierte casi en una cuestión teológica. Se llevaron a cabo guerras a gran escala contra otros reinos en los que a menudo estaban en juego la existencia del reino y su dinastía. En las guerras más pequeñas, había menos en juego, pero en cada caso, el bando perdedor podía esperar que gran parte de su población fuera barrida y llevada de regreso a la región central del vencedor. En el caso de las expediciones a los cerros para cazar esclavos, la guerra dio paso a algo así como una cacería humana dirigida a pueblos menos organizados cuya única opción era la autodefensa al estilo guerrillero o la huida. El premio en los tres casos era la mano de obra: una guerra era una peligrosa apuesta al por mayor por la mano de obra; las redadas de esclavos eran una empresa minorista menos peligrosa, aunque armada. Así como uno podría llamar a los estados de Birmania y Tai “estados de guerra”, sería igualmente exacto describirlos como “estados esclavistas”.

La toma de cautivos no era solo el principal objetivo estratégico de la guerra; era el objetivo personal de los

---

durante la Segunda Guerra Mundial y la Emergencia posterior, cuando se arriesgaron a ser capturados por aquellos que querían convertirlos en soldados auxiliares, rastreadores y porteadores o, tal como temían, rodearlos por la fuerza y asentarlos en campamentos vigilados. Muchos de estos grupos habían ideado anteriormente formas de trueque silencioso y tenían cuidado, cuando comerciaban con los habitantes de las tierras bajas, de ocultar la ruta de regreso a su ubicación en el bosque, para que no los siguieran los cazadores de esclavos.

oficiales y hombres que servían en el ejército. Estos eran ejércitos con ambos ojos fijos en el botín. Del botín, solo los elefantes, los caballos, las armas y las municiones se reservaron explícitamente para la corona birmana. El resto –niños, mujeres, hombres, ganado, oro, plata, ropa y alimentos– era propiedad de los soldados que lo habían tomado, para disponer de él como quisieran. *The Glass Palace. Chronicle of the Kings of Birmania* informa que durante el ataque de finales del siglo XVIII a Linzin (Vientiane), un soldado de infantería que llevaba cuarenta cautivos como botín personal vendió uno de ellos al rey, quien pensó que el hombre sería un buen soldado<sup>217</sup>. Uno debe ver estos ejércitos no como organizaciones burocráticas unificadas que obedecen colectivamente la voluntad de su comandante, sino más bien como una empresa comercial conjunta, aunque peligrosa, de la cual los diversos inversionistas y participantes esperan obtener ganancias. El patrón se ajusta a la descripción de Max Weber de ciertas formas de guerra premoderna como “capitalismo de botín”: una guerra especulativa con ánimo de lucro en la que los inversores entienden cómo se distribuirán las ganancias si la empresa tiene éxito. Cuando consideramos que tales ejércitos también tenían que aprovisionarse en el camino a su objetivo militar, podemos apreciar cuán destructivos y temidos deben haber sido. Los ejércitos,

---

217 “Glass Palace Chronicle: Extractos traducidos sobre las invasiones birmanas de Siam”, compilado y anotado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society* 8 (1911): 1–119, esp. 15.

algunos de los cuales aparentemente eran bastante grandes, necesitarían carros, bueyes, búfalos de agua, cargadores, arroz, carne y reclutas (¡para reemplazar a los desertores!) a lo largo del camino. Cuando a los requisitos de “vivir de la tierra” se le suma el despojo, y la necesidad de destruir las cosechas y viviendas de los cautivos para desanimarlos a regresar, se aprecia que este tipo de guerra puede ser absolutamente ruinoso sin ser necesariamente muy sanguinario<sup>218</sup>.

Una cierta proporción de los cautivos devueltos por la fuerza al territorio del vencedor pasó a ser propiedad personal en lugar de propiedad de la corona. La mano de obra no era simplemente un fin del arte de gobernar; también era una marca importante de estatus, reflejada en el tamaño del entorno personal. Las élites compitieron para acumular una masa crítica de dependientes a través de la

---

218 Es difícil saber exactamente qué hacer con los números informados, por ejemplo, en el *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 sobre la guerra premoderna, absurda a primera vista. Quizá se trate de un caso de “fanfarronada cosmológica” que examinaremos a continuación. En otro lugar, una invasión de Chiang Mai, no mucho después, informa un ejército de 630.000, de los cuales 120.000 provienen del rey de Ava y sus afluentes Shan, 120.000 de Hanthawaddy, 120.000 de Prome, 150.000 de la columna de Anawrata, más otros 120.000 (origen no especificado). La coincidencia en números seguramente es exagerada y refleja, sospecho, alguna combinación de diplomacia, convenciones de escritura de crónicas y números astrológicamente auspiciosos. *Revista de la Sociedad de Siam* 5 (1908): 1–82, esp. 20, 32.

servidumbre por deudas y la compra que aseguraría su estatus y riqueza. La corona, las familias prominentes y los establecimientos religiosos (por ejemplo, las abadías budistas) competían entre sí por los recursos humanos disponibles. En un nivel superior, los estados padi competían entre sí por la población que representaba la única garantía de su poder. Así, los siameses y los birmanos estaban, una vez que Pegu había caído, en constante conflicto sobre cuál de ellos vendría a monopolizar las poblaciones mon y karen que se encontraban entre ellos.

Ava y Chiang Mai compitieron por Lawa y Karen que se encontraban entre ellos. Su competencia no siempre fue bélica. De vez en cuando, como agentes de bienes raíces en un mercado de compradores con una alta tasa de vacantes, ofrecían condiciones favorables a quienes aceptaban establecerse bajo su protección. Por lo tanto, los líderes del norte de Tailandia ofrecieron a Lawa y Karen exención de corvée (trabajo esclavo)<sup>219</sup> e impuestos siempre que se establecieran permanentemente en un área designada y proporcionaran un tributo anual en valiosos productos de montaña. Sin embargo, ante los rapaces funcionarios del distrito, los comandantes militares y los cazadores de esclavos, era poco probable que incluso el gobernante bien intencionado fuera capaz de cumplir tal promesa. En este

---

219 La corvea consistía en la obligación de trabajar gratuitamente en las tierras del noble o señor feudal y era impuesta a los siervos; era una prestación personal servil. [N. d. t.]

contexto, la maldición del gobernante de Chiang Mai, “Que aquellos que oprimen a los Lawa sean destruidos”, puede interpretarse a contrapelo para indicar cuán relativamente impotente era para hacer cumplir su deseo<sup>220</sup>.

Cuando la máquina de mano de obra funcionaba bien, cuando una dinastía atraía o, más probablemente, capturaba población a un ritmo que superaba con creces sus pérdidas, al mismo tiempo se volvía forzosamente más cosmopolita. Cuanto mayor era la diversidad de pueblos que absorbía, más llevaba su cultura metropolitana las huellas lingüísticas y culturales de su hibridez. De hecho, tal hibridez cultural fue una condición de su éxito. Así como el Estado costero malayo, debajo de su idioma compartido y la profesión del Islam, era apreciablemente diferente dependiendo de las corrientes culturales que había incorporado, así los estados padi de Tai y Birmania también reflejaron las culturas de aquellos que habían aceptado o capturado bajo un acrónimo cultural de budismo theravada y una lengua dominante.

El proyecto de acumulación de población de los estados padi era una empresa peligrosa e inestable por varias razones. Primero, por supuesto, la demografía estaba trabajando en su contra. La población siempre, por razones que exploraremos con más detalle, se estaba escapando.

---

220 Ronald Duane Renard, "Kariang: Historia de las relaciones Karen–Tai desde los comienzos hasta 1923", Ph.D. diss., Universidad de Hawái, 1979, 143–44.

Gran parte de la historia de cualquier Estado padi en particular bien podría escribirse en términos de la oscilación en el tiempo entre la recolección y el éxodo. Cada vez que la corona no pudo reponer su población a través de una combinación de captura por guerra, expediciones de esclavos y las atracciones del comercio y la cultura en el centro, se arriesgó a una erosión fatal de su fuerza demográfica y militar. El declive del Reino Taung-ngu Restaurado después de 1626 y el del Reino Kon-baung después de 1760 pueden atribuirse a desequilibrios similares. Después de las conquistas de los primeros reyes Taung-ngu restaurados, un período prolongado de paz significó que no había suficientes cautivos nuevos para compensar las pérdidas de los súbditos que huían de la “sobreexplotación” del “área nuclear”. En la década de 1780, el desmoronamiento del Reino de Kon-baung bajo el rey Bò-daw-hpaya se debió menos a la pasividad que a las invasiones fallidas de los vecinos y las solicitudes de mano de obra sin precedentes para obras públicas que convirtieron el goteo normal de súbditos que abandonaban el núcleo en el éxodo de una masa paralizante<sup>221</sup>.

El segundo obstáculo era simplemente que, visto de manera integral, la loca lucha por la mano de obra era esencialmente un juego de suma cero. Esto era

---

221 Véase Trager y Koenig, *Burmese Sit-tàns* y Victor B. Lieberman, *Burmese Administration Cycles: Anarchy and Conquest, 1580–1760* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

dolorosamente obvio en el caso de las guerras entre estados padi en las que las ganancias del vencedor tendían a igualar las pérdidas del derrotado. Incluso en el caso de las expediciones de saqueo de esclavos a las colinas, un pequeño número de pequeños reinos competía por el mismo grupo limitado de cautivos. Finalmente, los gobernantes de los estados padi perdían sistemáticamente gran parte de su grano y población accesibles debido a su incapacidad para superar la resistencia fiscal combinada y la evasión de sus propias élites y plebeyos. Pasamos entonces a este último dilema del gobierno y la paradoja de que, cuando tal resistencia fue aplastada, provocó un éxodo masivo, con consecuencias para el Estado que típicamente fueron aún más catastróficas.

## **Legibilidad Fiscal**

Un sistema tributario eficiente requiere, ante todo, que los objetos de los impuestos (personas, tierra, comercio) sean legibles. Los registros de población y los mapas catastrales de tierras productivas son las herramientas administrativas clave de la legibilidad. Como en el caso de nuestra distinción

anterior entre el Producto Interno Bruto y el Producto Accesible al Estado, aquí hay que hacer una distinción importante entre la población total y lo que James Lee llama la “población fiscal”, la población que es administrativamente legible<sup>222</sup>. Se podría hacer una distinción similar entre la tierra cultivada real y el comercio total, por un lado, y la “tenencia fiscal de la tierra” y el “comercio fiscal”, por el otro. Por supuesto, solo la tierra y la población registradas (“fiscales”) son evaluadas y, por lo tanto, accesibles. El grado de desviación entre los recursos fiscales y los recursos extracontables es una medida aproximada de la eficiencia de un sistema tributario. En los sistemas políticos premodernos ese deslizamiento fue sustancial.

Se hizo un esfuerzo por mantener registros de malla fina por orden del rey birmano Thalun a principios del siglo XVII, “para enumerar la tierra bajo cultivo y, por lo tanto, sujeta a impuestos; los nombres, edades, sexo, cumpleaños e hijos de las personas; los miembros y las tierras de los diversos grupos de servicio de la corona; los funcionarios locales y sus terrenos de servicio, y los límites de su jurisdicción”<sup>223</sup>. El rey

---

222 James Z. Lee, *La economía política de una región fronteriza: suroeste de China, 1250–1800* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

223 William J. Koenig, *The Burmese Polity, 1752–1819: Politics, Administration, and Social Organization in the Early Kon–baung Period*, Centro de Estudios del Sur y Sudeste Asiático, Documentos de la Universidad de Michigan sobre Estudios del Sur y Sudeste Asiático, núm. 34 (Ann Arbor, 1990), 160.

quería, en efecto, un inventario completo de sus recursos imponibles. Como todos esos registros, incluso si fue preciso cuando se compiló, fue una instantánea estática que pronto fue superada por transferencias de tierras, movimientos de población y herencia, entre otras cosas. Otros decretos tenían como objetivo preservar la validez de los registros al prohibir ciertos tipos de cambios sociales que los invalidarían. A los súbditos se les prohibió moverse sin un permiso explícito y se les prohibió cambiar su estado civil de plebeyos o militares reales a siervos. La permanencia relativa de los campos de padi irrigados y una familia “fiscal” estandarizada bajo un jefe de hogar masculino también fueron ayudas para la legibilidad en el núcleo<sup>224</sup>.

Más allá de las dificultades inherentes a la administración fiscal premoderna, el monarca enfrentó un problema estructural más sistemático e intratable. Estaba en competencia directa con sus propios funcionarios, nobles y clérigos por la mano de obra y el grano. 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 erosionaban constantemente. A tales militares les interesaba cambiar su estatus a uno menos oneroso y menos legible. Varias opciones estaban abiertas: ser un plebeyo (athi), un cliente privado de un patrón poderoso, o un fiador de la deuda, o unirse a una gran población “flotante”

---

224 Para obtener la documentación más completa, consulte Lieberman, *Burmese Administration Cycles*, esp. 152–77.

indocumentada. Al mismo tiempo, era de gran interés para los funcionarios del rey y los nobles prominentes instigar, de todas las formas posibles, este cambio en el estatus fiscal, ya que les permitía secuestrar estos recursos para sus propios séquitos y bases impositivas<sup>225</sup>. Muchos de los códigos legales de Kon–baung están dedicados a frustrar esta deriva hacia la invisibilidad fiscal y, por lo tanto, hacia otras élites. Leer esta letanía de prohibiciones nuevamente entre líneas sugiere que la corona no tuvo un éxito completo.

Los gobernantes de los reinos tailandeses lucharon contra la misma tendencia de funcionarios, nobles y autoridades religiosas de apropiarse de los recursos fiscales de la corona. Así, el fundador del reino de Lan Na, en el norte de Tailandia, el rey Mangrai, declaró que “no se debe permitir que los desertores del servicio del rey que intentan eludir sus obligaciones se conviertan en esclavos [de otros que no sean el rey]”<sup>226</sup>.

Tanto las coronas tailandesas como las birmanas, en la época anterior a los pasaportes internos y los documentos de identidad, recurrieron al dispositivo de tatuar a gran parte de la población masculina para marcar de forma indeleble el estatus. Los soldados reclutados, o presionados, en el

---

225 Koenig, Estado birmano, 224.

226 Citado en A. Thomas Kirsch, "Cosmología y ecología como factores en la interpretación de la organización social tailandesa temprana", *Revista de estudios del sudeste asiático* 15 (1984): 253–65.

ejército de Kon–baung estaban tatuados con símbolos que mostraban que estaban obligados al servicio militar<sup>227</sup>. Los tailandeses también tatuaron. A los esclavos y siervos tailandeses se les tatuaba en la muñeca una marca que indicaba si pertenecían al rey o a un noble. Si un esclavo pertenecía a un noble, ese noble en particular se indicaba en el tatuaje de la misma manera que se usa una marca de ganado para indicar la propiedad del ganado<sup>228</sup>. Prisioneros de guerra Karen fueron tatuados para indicar su condición de cautivos de guerra. El sistema de tatuajes dio origen a los cazarrecompensas, que recorrían los bosques en busca de fugitivos para regresarlos a sus dueños “legítimos”. Tales medidas no sólo indicaban que el control de la mano de obra era, en la mayoría de los aspectos, más importante que el registro de la tierra, sino que también era más difícil.

Los funcionarios del rey y los detentadores del poder local también tenían razones más banales para cualquier juego de manos que quitaría recursos de la corona para que pudieran ser “privatizados” y saqueados. Por lo tanto, los registros de población fueron, como documentaron los primeros censos

---

227 RR Langham–Carter, "El ejército birmano", *Revista de la Sociedad de Investigación de Birmania* 27 (1937): 254–76.

228 El rey Taksin (1768–1782) introdujo el tatuaje de los súbditos de la corona para evitar que príncipes y nobles se los reapropiaran como “propiedad privada”. Sobre el tema de las tecnologías de identificación en general en el contexto tailandés, véase el excelente artículo de Pingkaew Laungaramsri, “Contested Citizenship: Cards, Colours, and the Culture of Identification”, manuscrito, 2008.

coloniales, muy subestimados. Los funcionarios retiraron tierras de los registros de tierras por una tarifa, se apropiaron de tierras de la corona mal documentadas, no declararon recibos de impuestos y dejaron a los hogares fuera de las listas de impuestos por completo. William Koenig estima que de esta manera se perdió entre el 10 y el 40 por ciento de los ingresos de la corona. Cita un caso después de un incendio en Rangún cuando se ordenó a los funcionarios que realizaran un nuevo censo de viviendas. Omitieron mil de las dos mil quinientas casas del nuevo registro<sup>229</sup>. El resultado neto fue cualquier cosa menos un alivio de la carga fiscal sobre los plebeyos. Más bien, fue un cambio en la división del botín del Estado que fue potencialmente ruinoso para la corona y también para los plebeyos.

Enfrentado a la constante evaporación de su base impositiva a través de la fuga total y la invisibilidad fiscal que acabamos de describir, el gobernante del estado padi se vio en apuros para mantener unido el reino. Una de las pocas opciones abiertas para él era una campaña militar de cautivos para reponer a los que perdía constantemente. La ventaja de los nuevos prisioneros de guerra era que muchos de ellos se convertirían en militares de la corona y, por lo tanto, le debían servicio, al menos inicialmente, directamente a la corona. Esto puede, especulativamente, ayudar a explicar la tendencia de tales estados padi a convertirse en estados en guerra. Sólo a través de la guerra

---

229 Koenig, *Burmese Polity*, especialmente el capítulo 5, “The Officials”.

podía el gobernante tener la oportunidad de compensar, de un golpe, su continua pérdida de mano de obra.

Las incursiones de esclavos a menor escala en las colinas y los ataques a las aldeas periféricas conllevaban menos riesgos, pero el rendimiento en mano de obra era correspondientemente pequeño.

Las guerras a mayor escala podrían traer muchos miles de cautivos. Sin embargo, como se señaló, si bien esta puede haber sido una estrategia racional para una dinastía gobernante en particular, fue sistémicamente irracional. En una guerra entre dos estados padi, era probable que el perdedor sufriera una disminución catastrófica de su población.

## **Espacio de Estado como autoliquidable**

Los historiadores más reflexivos de los estados premodernos del Sudeste Asiático se han sentido sorprendidos por su fragilidad, por la cualidad de auge y caída de su crecimiento y colapso. Victor Lieberman los ha descrito como de “cualidad convulsiva”, mientras que Oliver

Wolters ha aplicado el término *concertina*<sup>230</sup>. En esta sección final, quiero respaldar y ampliar el argumento de Lieberman de que hay razones sistemáticas y estructurales detrás de esta fragilidad y oscilación.

La lógica directa de la “autoliquidación” puede, a efectos de ilustración, verse en funcionamiento en la política de contrainsurgencia de la tiranía militar contemporánea en Birmania. Las unidades militares están tratando de controlar una mayor parte de la región fronteriza de los insurgentes mientras, al mismo tiempo, sus comandantes con problemas financieros les dicen que deben abastecerse localmente. Por lo tanto, un poco como el Estado premoderno, las unidades militares deben encontrar mano de obra, dinero en efectivo, material de construcción y alimentos para mantenerse en un entorno duro y hostil. Lo hacen, por lo general, esencialmente capturando y concentrando una población civil sustancial alrededor de su base, que se convierte en su reserva disponible de mano de obra, grano e ingresos. Los civiles tratan de huir, sobre todo entre ellos los más pobres, que no pueden comprar su salida del trabajo forzoso o permitirse el lujo de proporcionar el grano y los impuestos extorsionados de ellos. Como le dijo un maestro de escuela karen a un investigador de derechos humanos: “A lo largo del camino... en las llanuras, solía haber muchas aldeas, pero las aldeas grandes se han vuelto pequeñas y las aldeas

---

230 Lieberman, *Strange Parallels*, 1: 61; Wolters, *Historia, cultura y región*, 141.

pequeñas se han convertido en bosques. Mucha gente se ha ido a los [otros] pueblos o se ha subido aquí [a las montañas], porque el SPDC [gobierno militar] les exige muchos impuestos y los obliga a hacer todo tipo de trabajo”<sup>231</sup>. Las consecuencias para los que quedan atrás son predecibles: “A medida que continúan los abusos, centrándose en menos personas, los menos vulnerables se vuelven cada vez más vulnerables y se ven obligados a huir gradualmente”<sup>232</sup>.

Rabibhadana, Lieberman y Koenig han hecho variaciones de este argumento esencialmente sobre los estados premodernos de Tai y Burman<sup>233</sup>. El corazón o región central del estado padi es la concentración más legible y accesible de grano y mano de obra. En igualdad de condiciones, es de esta población de la que es más fácil y más eficiente extraer los recursos necesarios para sostener el Estado y su élite. La tentación fiscal era presionar más a esta población central y, como resultado, era probable que fuera la más asediada. Por lo tanto, bajo los reyes Kon–baung, aquellos en el área de Mandalay–Ava eran los más “peinados” para corvée y grano, mientras que aquellos a una mayor distancia podían salirse con la suya con un tributo más nominal. Si recordamos que una parte considerable de la población central misma había

---

231 Citado en Malseed, “Tenemos manos iguales a ellas”, pág. 14.

232 *Ibíd.*, 14.

233 El argumento se elabora de forma más cuidadosa y convincente en los ciclos administrativos birmanos de Lieberman. Véase también Koenig, *Burmese Polity* y Rabibhadana, “Organization of Society”.

sido secuestrada por funcionarios y notables privados, entonces está claro que la carga recayó de manera desproporcionada sobre la población al servicio de la corona, muchos de los cuales descendían de cautivos y plebeyos que figuraban en la lista de los rollos de impuestos. Esta población operaba como una especie de dispositivo homeostático para el Estado en su conjunto: cuanto mayor era la presión ejercida sobre ella, más probable era que simplemente huyera fuera de alcance o, en algunos casos, se rebelara.

Lieberman ofrece muchos ejemplos de este patrón del estado padi, 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 tributarios militares periféricos, se vio obligado a presionar con desesperación a su población principal, obligando a los monjes a unirse al ejército y ejecutando a los desertores. Cuanto más presionaba, más población perdía. Los cultivadores desaparecieron en masa para convertirse en criados privados y fiadores de deudas o desertaron a las colinas y otros reinos. Privada de sus productores de cereales y soldados, Pegu fue, a finales de siglo, saqueada por sus enemigos<sup>234</sup>. Quizás el ejemplo más notable de casi colapso fue a principios del siglo XIX. Aunque el reino fue bendecido con los cautivos que habían sumado las conquistas de Alaungpaya y su despojo de sus opositores, la presión fiscal

---

234 Lieberman, *Extraños paralelos*, 1: 156.

sobre esta población, agravada por una sequía y una fallida invasión de Siam, provocó un gran éxodo<sup>235</sup>. La ruptura del Trinh a principios del siglo XVIII también se ajusta a este patrón. Cada vez más, la autonomía de los notables locales les había permitido escapar de los impuestos y apropiarse del trabajo 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 las menos capaces de pagar”<sup>236</sup>. Siguió la fuga 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 para evitar la pérdida de mano de obra y grano para sus propios funcionarios, sus intentos de hacer un inventario más riguroso de los recursos que tenían y su búsqueda de otras formas de ingresos nos lo dicen todo. Sabiendo esto, uno podría haber esperado que el arte de gobernar consistiera en navegar lo más cerca posible del viento: es decir, en extraer recursos justo antes del punto en el que provocarían la huida o la rebelión. A falta de una serie

---

235 Thant Myint-U, “Crisis del Estado birmano”, 5.

236 Andaya, “Desarrollo Político”, 447.

de guerras por cautivos y saqueos de esclavos muy exitosas, esta sería la estrategia más razonable<sup>237</sup>.

Hay al menos tres razones por las que el Estado premoderno no pudo calibrar sus extracciones de esta manera. Su importancia relativa es difícil de determinar y, en cualquier caso, pueden variar de un caso a otro. La primera razón es simplemente que los estados no tenían el tipo de información estructural que les permitiría hacer un juicio tan detallado, especialmente porque muchos de sus funcionarios tenían sus propias razones para engañar a la corona. La cosecha era en principio legible, pero los oficiales no. En segundo lugar, la capacidad fiscal de la población variaba ampliamente de una temporada a otra, como lo haría en cualquier economía agraria, dependiendo de las fluctuaciones de las cosechas debido al clima, las plagas y las enfermedades de los cultivos. Incluso el robo y el bandolerismo podrían ser un factor aquí: los cultivos concentrados de granos sobre la tierra eran una tentación tan grande para las bandas de ladrones, rebeldes o reinos rivales como lo eran para el Estado. Teniendo en cuenta la gran variación en la capacidad de pago de los agricultores año tras año, la corona habría tenido que sacrificar sus propias demandas fiscales por el bienestar de su

---

237 En una etapa anterior, cuando su población era más pequeña y tenía fácil acceso a una frontera terrestre, China enfrentó dilemas similares de política. Véase la discusión sobre el control de la población en la dinastía Han en Patricia Buckley Ebery, *The Cambridge Illustrated History of China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 73–75.

campesinado. Toda la evidencia sugiere que, muy por el contrario, los estados precoloniales y coloniales trataron de garantizarse una toma constante, a expensas de sus súbditos<sup>238</sup>.

Hay evidencia, que exploraremos con más detalle, de que la demografía y la agroecología del espacio estatal, de hecho, lo hace más vulnerable a la inestabilidad en el suministro de alimentos y a la enfermedad. Muy brevemente, los monocultivos totalmente ocupados parecen menos resilientes ambientalmente que el cultivo mixto disperso. Son más propensos a las enfermedades de los cultivos; tienen menos protección ambiental en caso de mala cosecha; y promueven la multiplicación de sus plagas. Casi lo mismo podría decirse acerca de la concentración de personas junto con el ganado y las aves de corral. Sabemos que la mayoría de las enfermedades epidémicas son zoonóticas, moviéndose entre animales domésticos y humanos; sabemos que las poblaciones urbanas de Occidente no lograron reponerse reproductivamente hasta mediados del siglo XIX; sabemos que la dieta de granos de las primeras sociedades agrarias era nutricionalmente inferior a la dieta mixta a la que reemplazó; y, finalmente, tenemos amplia evidencia de malas cosechas, hambrunas y brotes de cólera en el sudeste asiático precolonial. Aunque

---

238 Para obtener más detalles, consulte James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 1976), especialmente el capítulo 4.

algo especulativo, es probable que las concentraciones de arroz y hombres en los espacios estatales conllevaran sus propios riesgos sustanciales.

La tercera razón, por obvia que pudiera parecer, era el tremendo capricho que introducía un sistema político en el que el rey era, al menos en teoría, todopoderoso. No existe una explicación racional de la ruinoso invasión de Siam por Bò-daw-hpaya en los talones de una hambruna, ni tampoco de su uso masivo de corvée alrededor de 1800 para construir cientos de pagodas, incluida una en Mingun que habría sido la más grande del mundo<sup>239</sup>. Después de haber explicado todas las razones estructurales y ecológicas de la inestabilidad de las dinastías precoloniales, existe el factor adicional de un gobierno arbitrario y tiránico que no está institucionalizado.

No es de extrañar que el estado padi fuera un asunto frágil y evanescente. Dados los obstáculos demográficos, estructurales y personales en su camino, lo que es notable, a largo plazo, es que ocasionalmente reunió el tiempo suficiente para crear una tradición cultural definitoria.

---

239 Tampoco existe una explicación fácil y racional de la brusca decisión del general Than Shwe en 2006 de trasladar la capital de Birmania de Yangon a la remota Nay Pyi Daw.

## Capítulo IV

### LA CIVILIZACIÓN Y LOS REBELDES

*¿Por qué esta repentina inquietud, esta confusión?  
(Que serios se han vuelto los rostros de la gente)  
¿Por qué las calles y plazas se vacían tan rápidamente?  
Todo el mundo se va a casa perdido en sus pensamientos  
Porque ha caído la noche y no han venido los bárbaros  
Y algunos que acaban de regresar de la frontera dicen  
Ya no hay bárbaros  
Y ahora, ¿qué será de nosotros sin los bárbaros?  
Esas personas eran, una especie de 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; lo esencial es convertirlos en algo a lo que podemos*

*agarrarnos. Cuando los tengamos en nuestras manos, entonces seremos capaces de hacer muchas cosas que hoy son imposibles para nosotros y tal vez podamos capturar sus mentes después de haber capturado sus cuerpos.*

–Oficial francés, Argelia, 1845

*Este pueblo nunca ha vuelto su atención a las actividades agrícolas, ni se puede esperar de ellos hasta que se les coloca en una reserva... Si no se les proporciona un hogar así, están destinados a permanecer fuera de las influencias que se calculan para civilizarlos o cristianizarlos... [y] convertirlos en miembros útiles de la sociedad. Los indios salvajes, como los caballos salvajes, deben ser acorralados en reservas. Allí pueden ser llevados al trabajo.*

–Agente de la Oficina de Asuntos Indígenas  
de los Shoshone, 1865

El asentamiento permanente de población es, junto con los impuestos, quizás la actividad estatal más antigua. Siempre ha ido acompañada de un discurso civilizatorio en el que se presume que quienes se asientan han elevado su nivel cultural y moral. Si bien la retórica del alto imperialismo

podría hablar despreocupadamente de “civilizar” y “cristianizar” a los paganos nómadas, esos términos golpean al oído moderno como obsoletos y provincianos, o como eufemismos para todo tipo de brutalidades. Y sin embargo, si uno sustituye los sustantivos por desarrollo, progreso y modernización, es evidente que el proyecto, bajo una nueva bandera, sigue vivo y muy bien.

Lo sorprendente de este discurso civilizatorio es su poder de permanencia. Su permanencia es tanto más notable a la luz de la evidencia que debería haberlo sacudido hasta sus mismos cimientos. Sobrevive a pesar de nuestra conciencia de que la gente se ha estado moviendo, durante milenios, de un lado a otro a través de esta membrana semipermeable entre los “civilizados” y los “incivilizados” o los “todavía no civilizados”. Sobrevive a pesar de la existencia perenne de sociedades que ocupan una posición intermedia social y culturalmente entre las dos presuntas esferas. Sobrevive a pesar de la evidencia masiva de préstamos e intercambios culturales en ambas direcciones. Y sobrevive a pesar de una integración económica 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 verdadero “tailandés” o “birmano” se agota al ser un sujeto contribuyente del Estado, registrado y totalmente incorporado. Ser “incivilizado” es, por el contrario, a menudo lo contrario:

vivir fuera del ámbito del Estado. Gran parte de este capítulo está dedicado a examinar cómo la formación del Estado crea, a su paso, una frontera bárbara de “pueblos tribales” frente a la cual es el polo de comparación y, al mismo tiempo, el antídoto.

## **Estados del valle, Pueblos de las tierras altas: Gemelos oscuros**

Legitimar el Estado clásico en el sudeste asiático fue, en el lenguaje moderno, una “venta difícil”. La idea misma del Estado clásico, lejos de ser una elaboración orgánica del concepto indígena de gobierno, era, como el Estado–nación moderno, en gran medida una importación cultural y política. El concepto hinduizado del monarca universal proporcionó el aparato ideológico para respaldar un reclamo de supremacía ritual en un contexto político que, por lo demás, se caracteriza por hombres fuertes contendientes y presuntamente iguales. Con la ayuda de los brahmanes de la corte, cortes ambiciosas desde el siglo X hasta el XIV se propusieron hacer grandes reclamos cosmológicos e incorporar cultos locales de sus provincias periféricas bajo un

paraguas ritual imperial<sup>240</sup>. El efecto fue algo así como la corte rusa del siglo XVIII en San Petersburgo imitando los modales, el lenguaje y los rituales de la corte francesa en Versalles. Hacer que una afirmación de este tipo se “fijara” requería no solo un teatro convincente, como ha demostrado Geertz, sino una población central cuya mano de obra y grano pudieran reforzar la afirmación de la corte. Y esto, a su vez, requería coerción en forma de expediciones esclavistas y un sistema de trabajo no libre. En resumen, el Estado clásico era cualquier cosa menos autolegitimador. Quizás fue por esta razón que la bravuconería cosmológica de tales estados tendió a compensar su relativa debilidad política y militar<sup>241</sup>.

---

240 Estas afirmaciones eran sobre todo cosmológicas; constituían el idioma en el que se afirmaban las pretensiones monárquicas. Así, se daba el espectáculo cómico de dos pequeños monarcas universales en potencia que gobernaban reinos adyacentes que dominaban unas pocas aldeas más allá de lo que cada uno entendía que eran los muros de su palacio.

En Birmania y Tailandia, la influencia de las artes brahmánicas, especialmente la astrología, todavía está muy 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* 36 (1972): 241–66. Como afirma Kirsch, el brahmanismo popular y el culto nat/phi han llegado a representar el lado secular “de este mundo” de un budismo theravada que, por lo demás, es resueltamente salvador. Véase también Ni Ni Hlaing, “Historia de Myanmar Ponna”, tesis de maestría, Universidad de Mandalay, 1999.

241 FK 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, según el modelo de Indra con treinta y dos

Dado el hecho de que tales estados fueron creados por una reunión de varios pueblos que vivían fuera de las estructuras estatales, no sorprende que los principales elementos que representan una existencia “civilizada” coincidan con la vida en el Estado padi: vivir en pueblos permanentes en los valles, cultivando campos fijos, preferiblemente arroz húmedo, reconociendo una jerarquía social con reyes y clérigos en su vértice, y profesando una religión de salvación importante: el budismo, el islam o, en el caso de Filipinas, el cristianismo<sup>242</sup>. Tampoco es sorprendente que cada una de estas características sea el reflejo de las sociedades circundantes que permanecen fuera de la esfera del Estado padi: los pueblos de las montañas.

Visto desde el centro de la corte del estado padi, cuanto más delgado es el aire que respiras, menos civilizado eres. No es exagerado decir que el presunto nivel de civilización puede, desde la perspectiva del valle, leerse a menudo como una función de la altitud. Los que están en las cimas de las montañas son los más atrasados e incivilizados; los que viven en la mitad de la ladera son un poco más elevados culturalmente; los que viven en las mesetas de las tierras altas y cultivan arroz de regadío son, nuevamente, más

---

devatas (deidades menores), mientras que Birmania era un estado imperial más unificado. Comunicación personal, enero de 2008.

242 La principal excepción a este patrón es el estado chino–han, que no tenía un criterio religioso para ser miembro a menos que uno cuente lo que pasa como confucianismo como religión estatal.

avanzados, aunque ciertamente inferiores a los que se encuentran en el centro del Estado del valle, con la corte y el rey en su vértice, que representan el pináculo del refinamiento y la civilización.

“Montañoso” per se es descalificante. Por lo tanto, muchos de los Palaung en Birmania son budistas theravada, se visten como birmanos y hablan birmano con fluidez. Sin embargo, no se les considera civilizados mientras vivan en las colinas. Una versión contemporánea de esta correlación fue expresada por un etnógrafo vietnamita, Mac Dulong, famoso por sus estudios pioneros y comprensivos de las minorías, muchas de las cuales, él cree, fueron expulsadas hace mucho tiempo a las montañas únicamente porque llegaron a la escena después de que los vietnamitas habían ocupado las tierras bajas. La lógica detrás de su comprensión de por qué tales grupos se llamaban *Hombres* (un término que ha llegado a significar “salvajes” a lo largo de los siglos) era clara, como señaló Patricia Pelley: “Había razones legítimas para referirse a los pueblos de las tierras altas como salvajes, y la razón, aunque no se declaró explícitamente, era evidente: la civilización se podía medir por la geografía y, más especialmente, por la elevación. La gente de las tierras bajas [etnia vietnamita] estaba completamente civilizada; los que habitaban en las Midlands estaban parcialmente civilizados; pero los montañeses seguían siendo salvajes, y cuanto más alta era la elevación, mayor era el grado de

salvajismo”<sup>243</sup>. No es suficiente hacer terrazas y crear padis de arroz húmedo para calificar como civilizado. Los Hani, a lo largo de los tramos superiores del río Rojo en el norte de Vietnam, hacen exactamente eso y todavía se los considera hombres.

Esta inversión de elevación y posición civilizacional funciona de la misma manera en Tailandia. Como estudiante de toda la vida de los Akha (relacionados lingüísticamente con los Hani), el difunto Leo Alting von Geusau observó que los Akha, como personas de “pendiente media”, son estigmatizados como incivilizados, aunque no tan incivilizados como los grupos que viven en los niveles de elevación más altos. “Esta situación”, escribió, “está estructurada... de manera inversa al tipo de jerarquía sakdina [clasificación tailandesa de las tierras bajas], con la clase más baja en lo más alto [grupos Mon–Khmer como Wa, Bulang, Khmu, Htin, y Dulong] y los socialmente más altos situados más abajo, en los valles y llanuras”<sup>244</sup>.

---

243 Patricia M. Pelley, *Post–Colonial Vietnam: New Histories of the National Past* (Durham: Duke University Press, 2002), 89. Dulong continúa explicando que los Miao/Hmong, que vivían en las altitudes más altas, eran los más incivilizados.

244 Leo Alting von Geusau, "Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System", capítulo 6 en *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, ed. Andrew Turton (Richmond, Inglaterra: Routledge–Curzon, 2000), 122–58, cita de 141–42.

El uso lingüístico en birmano y chino refleja la forma en que los centros de civilización de las tierras bajas se elevan simbólicamente. Así, ir a la capital o a la escuela es generalmente “subir” (go up) o “subir” (climb) o “subir” (rise). Incluso si uno vive en la cima de una montaña, todavía va “arriba” a Mandalay. De manera similar, cuando uno va a los pueblos rurales o a las colinas, uno “baja” o “desciende”, incluso si el lugar en cuestión está a miles de pies sobre la capital en altura. Aquí, como en algunos contextos occidentales, arriba y abajo no tienen nada que ver con la altitud y todo que ver con la elevación cultural<sup>245</sup>.

Si vivir en elevaciones altas fue codificado como “bárbaro” por el estado padi, también lo fue la movilidad física y la dispersión. Aquí nuevamente hay fuertes paralelismos con la historia del mundo mediterráneo. Los estados cristianos y musulmanes consideraban a los habitantes de las montañas y a los pueblos nómadas –precisamente aquellos pueblos que hasta ahora habían eludido el control 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, establecerse permanentemente o comprometerse a hacerlo<sup>246</sup>. El Islam era la fe de una élite

---

245 En Gran Bretaña, por ejemplo, se dice que los estudiantes “suben” a Oxford o Cambridge incluso si vienen de las colinas galesas o escocesas.

246 Originalmente, por supuesto, el término se refiere a la huida de Mahoma a Medina desde La Meca. Llegó a significar una migración y la adopción de una nueva forma de vida y, por lo tanto, en el contexto bereber, establecerse permanentemente.

sedentaria, y se suponía que uno no podía ser un musulmán satisfactorio sin estar asentado. Los beduinos eran considerados “hombres salvajes”, exactamente lo contrario del ideal urbano de La Meca. En términos de civilización, el nomadismo fue para el Estado árabe lo que la elevación fue para el estado padi.

También en el sudeste asiático, la idea de civilización era en gran medida un código agroecológico. Los pueblos que parecían no tener un domicilio fijo, que se movían constante e impredeciblemente, estaban más allá de los límites de la civilización. Aquí, la condición de permanecer “legible” para el Estado y producir un excedente fácilmente apropiable está incrustada en el concepto de civilización. Un estigma similar se ha aplicado en Occidente como en el Sudeste Asiático a sujetos, incluso si étnica y religiosamente forman parte de la sociedad dominante, que no tienen residencia permanente: vagabundos, sin hogar, vagabundos, trotamundos. Aristóteles pensó que el hombre era por naturaleza ciudadano de una ciudad (polis); las personas que elegían conscientemente no pertenecer a tal comunidad (apolis) eran, por definición, sin valor<sup>247</sup>. Cuando pueblos enteros, como los pastores, los gitanos, los agricultores migrantes siguen, por elección, un modo de vida itinerante o semi

---

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

itinerante, se les considera una amenaza colectiva y se los estigmatiza colectivamente.

Los vietnamitas, por muy lejos que puedan recorrer para encontrar trabajo y tierra, se consideran a sí mismos, no obstante, como poseedores de un lugar ancestral al que regresarán o podrían regresar<sup>248</sup>. Los que no tienen un lugar ancestral son estigmatizados como “gente de los cuatro rincones del mundo”<sup>249</sup>. Los pueblos de las montañas son, por extensión, sociedades enteras de vagabundos, a la vez lamentables, peligrosos e incivilizados. La “Campaña para Sedentarizar a los Nómadas” o la “Campaña para el Cultivo Fijo y la Residencia Fija”, patrocinada por el Estado, diseñada para reducir la agricultura itinerante y reasentar a los pueblos de las tierras altas lejos de las fronteras y para “enseñarles” el cultivo del arroz húmedo, tuvo un profundo impacto y resonancia entre la población vietnamita. Les parecía a ellos y a sus funcionarios que estaban comprometidos en un esfuerzo magnánimo para traer a pueblos atrasados y toscos al redil de la civilización vietnamita.

Los birmanos, aunque menos preocupados que los vietnamitas por las tumbas ancestrales per se, tienen un

---

248 Uno recuerda la descripción del hogar de Robert Frost, en "La muerte del hombre contratado", como "el lugar donde, cuando tienes que ir allí, tienen que acogerte".

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

miedo y un desprecio comparables por los vagabundos sin domicilio fijo. Estas personas se llaman *lu lè lu lwin*, literalmente, “una persona arrastrada por el viento”, que podría traducirse de diversas formas como vagabundo, trotamundos o errante, con la connotación de alguien que se desperdicia<sup>250</sup>. Muchos de los pueblos de las montañas son vistos bajo la misma luz como atrasados, poco confiables y sin cultura. Para los birmanos, como para los chinos, los pueblos itinerantes eran sospechosos civilizatoriamente por definición. Estos estereotipos persisten y plagan a los pueblos de las montañas de Birmania en la actualidad. Así, un estudiante católico de ascendencia Padaung–Karen (ambos pueblos de las montañas) vaciló cuando huía de la represión militar del movimiento democrático de 1988 debido al estigma asociado a refugiarse en la selva:

Tenía miedo, simplemente, de ser tildado de fugitivo de la selva por mis compatriotas. La palabra “jungla” [táw] todavía tenía matices peyorativos en el habla del birmano urbano. A cualquiera que se refugiaba con los insurgentes étnicos se le llamaba niño de la jungla [táw ka lé], lo que implicaba primitivismo, anarquía, violencia y enfermedad, así como la desagradable proximidad de animales salvajes que los birmanos detestaban. Siempre

---

250 En la dinastía Kon–baung, tal vagancia se asoció con la fuga de personas de las unidades de servicio de la corona (ahmudan) al servicio privado. Tenía, originalmente, por esta razón, una fuerte lógica fiscal y administrativa detrás de él. Lehman (Chit Hlaing), comunicación personal de enero de 2008.

había sido dolorosamente sensible a que me consideraran parte de una tribu primitiva, y gran parte de mi ambición en Taunggyi y Mandalay había sido escapar a la civilización<sup>251</sup>.

El general Qing Ortai, quien 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 ecuación que todos los partidarios del Estado padi podrían suscribir<sup>252</sup>.

Para los estados chino, birmano y siamés, ciertos modos de subsistencia y el nicho agroecológico en el que se movían eran irremediablemente bárbaros. La caza y la recolección, así como la agricultura itinerante, se practicaban necesariamente en los bosques<sup>253</sup>. Esto en sí mismo estaba fuera del límite. Un texto chino del siglo XVII describe a los Lahu de Yunnan como “gente de las montañas, los bosques

---

251 Pascal Khoo Thwe, *From the Land of the Green Ghosts* (Londres: HarperCollins, 2002), 184–85.

252 Citado en Charles Patterson Giersch, "Sujetos reacios de Qing China: comunidades indígenas e imperio a lo largo de la frontera de Yunnan", Ph.D. tesis, Universidad de Yale, 1998, 75.

253 Quizás se deba al hecho de que el núcleo de padi estaba rodeado de recolectores y agricultores de tala y quema que los reyes birmanos se refirieron a sus territorios como si estuvieran 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), 25.

y los arroyos”<sup>254</sup>. Afirma que comen todo crudo y no entierran a sus muertos, comparándolos con simios y monos. Lejos de considerar la posibilidad de que, como cree Anthony Walker, se convirtieran en *tala y quema* de las colinas solo cuando huyeron de los valles, se supuso que eran verdaderos aborígenes. La prueba de su ur condición primitiva era precisamente la lista de sus costumbres y prácticas –viviendas, ropa (o su ausencia), calzado (o su ausencia), dieta, prácticas funerarias y comportamiento– que contradecían todos los ideales de la civilización confuciana.

Al leer algunos de los informes de los funcionarios Han sobre los numerosos y confusos pueblos de las montañas de la frontera suroeste, uno se queda con dos impresiones. La primera es el de una “guía de campo de las aves” etnográfica: los Lahu visten tales y cuales colores, se pueden encontrar en tal o cual hábitat y subsisten de tal o cual manera, lo que permite a los administradores reconocerlos cuando “pasan volando”, por así decirlo. La segunda impresión es que todos están siendo colocados en una secuencia evolutiva y civilizatoria en la que los ideales de la civilización Han son la métrica. Visto de esta manera, las tribus de las montañas

---

254 Citado en Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People* (Delhi: Hindustan Publishing, 2003), 69–71, 88, et seq. 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).

varían desde muy “crudas” (primitivas) hasta muy cocidas. Así obtenemos una serie del siguiente tipo: “casi Han”, “en camino a ser Han”, “podrían eventualmente convertirse en Han si quisieran (¡y si nosotros quisiéramos que lo hicieran!)”, y, finalmente, una categoría (para los “más salvajes” de los Lahu, por ejemplo) “incivilizable”, que significaba, por supuesto, “no realmente humano”.

Este es un término poco común para las personas en la periferia del poder del Estado –quema, gente de las montañas, habitantes de los bosques o incluso campesinos en el campo “profundo”– que no tienen connotaciones estigmatizantes. Para los birmanos, el término para los aldeanos alejados de los centros culturales es *táw thà*, literalmente, habitante del bosque, con la connotación de rústico, salvaje y tosco (*yaín*)<sup>255</sup>.

La asociación indeleble del estado del valle con la agricultura de cereales de campo fijo y, por tanto, con un orden social cuasipermanente de aristócratas y plebeyos que representaban la “civilización”, tuvo consecuencias irónicas. Quienes optaron por dejar el reino de las desigualdades y los impuestos por las colinas se colocaron, por definición, fuera de los límites. La altitud podría entonces codificarse como

---

255 El equivalente birmano de “crudo” (chino shang) es lu seín (imagen:) y de “cocido” (chino shu) es lu c'eq (imagen). El primero se puede traducir como novato o extraño y el segundo como cocinado o maduro.

“primitiva”<sup>256</sup>. Además, en la medida en que el cultivo de padi irrigado altera masivamente el paisaje, mientras que la agricultura de las colinas parece menos obstructiva visualmente, los pueblos de las colinas llegaron a asociarse con la naturaleza y no con la cultura. Este hecho permite la siguiente comparación falsa pero común: los civilizados cambian el mundo; los bárbaros viven en el mundo sin cambiarlo.

Para los estados de Tailandia y Birmania, 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 una gran religión de salvación parecería, al igual que con el Islam en el mundo malayo, diferenciar marcadamente a tales sociedades de la civilización Han, que no tenía tal prueba religiosa<sup>257</sup>. Los indicadores de los niveles de civilización, incluso entre los etnógrafos del partido que clasificaban las “tribus” de Guizhou y Yunnan en la década de 1950, eran esencialmente tecnologías y costumbres han. ¿Sembraron en campos de regadío? ¿Araron y usaron herramientas agrícolas? ¿Vivían en asentamientos fijos?

---

256 Gonzalo Aguirre Beltrán hace la misma observación sobre las poblaciones del Nuevo Mundo que huyen de la colonización española hacia las regiones montañosas remotas. *Regions of Refuge*, Serie de monografías de la Sociedad de Antropología Aplicada, 12 (Washington, DC, 1979), 87.

257 Ni la reverencia por los ancestros (paternos), un ritual de linaje esencialmente privado, ni el código de conducta confuciano, más público, operan de la misma manera.

¿Podían hablar y escribir chino? Antes de 1948, habrían recibido puntos adicionales por erigir templos a deidades al estilo Han, en particular, al Dios de la agricultura<sup>258</sup>. Incluso hoy en día, las caracterizaciones populares de los Han sobre las “minorías” codifican de manera idéntica la “civilización”<sup>259</sup>.

A pesar de muchas diferencias superficiales, la prueba religiosa del comportamiento civilizado en la cultura tailandesa y birmana también estaba estrechamente relacionada con las tecnologías y costumbres asociadas con el cultivo de arroz húmedo. En términos estrictamente religiosos, la adhesión al budismo theravada no requería (aunque podría provocar) cambios rituales trascendentales; Las prácticas animistas prebudistas (culto nat y propiciación en Birmania, culto phi y propiciación en Siam) se acomodaron fácilmente, incluso doctrinalmente, dentro de

---

258 Giersch, "Sujetos reacios de Q'ing China", 125–30.

259 Susan D. Blum, *Retratos de "primitivos": ordenando a los seres humanos en la nación china* (Oxford: Rowman and Littlefield, 2001). Las encuestas de Blum entre han en Kunming muestran que el nomadismo, vivir en las colinas, no cultivar arroz húmedo, andar descalzos y la lejanía geográfica se asocian tanto con el estatus de minoría como con la falta de civilización o desarrollo, lo que, a su vez, se interpreta como emulación el Han. Hay minorías "folklóricas", como los Dai, que son vistas como "en camino" de convertirse en Han, a diferencia de los Wa, que son vistos como indeseables y los más crudos. Las minorías más difíciles de clasificar fueron los Hui (musulmanes) y los Zang (tibetanos), quienes, al igual que los judíos en la Europa moderna temprana, son manifiestamente alfabetizados y civilizados pero han rechazado la asimilación.

un budismo sincrético. Sin embargo, el budismo estuvo estrechamente asociado con un cambio en la identidad religiosa y étnica. Como observa 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. Cuando los agricultores de las colinas como Karen, Lawa o Kachin se dedican al arroz húmedo del valle, descubren que su cultivo adecuado requiere rituales Tai. En efecto, las elecciones agrícolas se agrupan en totalidades étnicas que funcionan como complejos agro culturales en competencia. Un cambio pragmático entre complejos inicia así ajustes rituales que pueden terminar como un cambio étnico”<sup>260</sup>. O'Connor escribe “cambio étnico”, pero bien podría haber escrito “cambio religioso”, ya que los dos son inseparables en este caso. Así llegamos a una especie de paradoja civilizatoria, como en el caso chino. La conversión al budismo per se, cuando se combina con atributos de “montañas” –por ejemplo, agricultura itinerante, movilidad residencial– no es, como vimos en el caso de los Palaung, convincentemente civilizador, aunque es un paso en la dirección correcta. Sin embargo, ese paso no solo hace que la conversión religiosa sea mucho más probable, sino que también se asocia históricamente con convertirse en tai o birmano, es decir, en súbdito del Estado padi. Por lo tanto, volverse completamente civilizado, desde la perspectiva del

---

260 Richard A. O'Connor, "Cambio agrícola y sucesión étnica en los estados del sudeste asiático: un caso de antropología regional", *Journal of Asian Studies* 54 (1995): 968–96, cita de 986.

valle, es casi indistinguible de convertirse en han, tailandés o birmano y, a su vez, por definición, ser incorporado como sujeto de Estado<sup>261</sup>. Permanecer fuera del Estado es, como veremos, codificado como “incivilizado”.

## **La necesidad económica de los bárbaros**

Los estados del valle, grandes y pequeños, aunque miraban con desdén a sus vecinos de las colinas, estaban unidos a ellos por poderosos lazos de dependencia económica. Su reciprocidad indisoluble estaba respaldada por la complementariedad de los nichos agroecológicos que cada uno ocupaba. Los socios económicos y, con frecuencia, también los aliados políticos, los pueblos de los valles y las montañas, los núcleos estatales y las zonas del interior, se proporcionaban bienes y servicios esenciales entre sí. Juntos representaban un sistema de intercambio robusto y mutuamente beneficioso. En todo caso, los centros de los

---

261 Como hemos visto, el estado padi, como estado de mano de obra, no podía darse el lujo de elegir a quiénes incorporaba como súbditos. Se suponía que los sujetos montañosos se asimilarían gradualmente a las formas de las tierras bajas birmanas. Sin embargo, a nivel de la corte, la corona acogió de buen grado a hindúes, portugueses, armenios y chinos como extranjeros civilizados y no hizo ningún esfuerzo especial por convertirlos.

valles dependían aún más de los productos y especialmente de la mano de obra de las colinas que viceversa. Pero cada uno estaba económicamente empobrecido sin su socio comercial natural.

Este patrón de reciprocidad económica se ha descrito de manera más elaborada en el mundo malayo, donde típicamente toma la forma de intercambio entre las zonas de aguas arriba (hulu) y aguas abajo (hilir) de una cuenca. Los sistemas de *huluhilir* de este tipo se basan en los productos que cada zona, por su ubicación agroeconómica, puede suministrar a la otra. Muchos son de gran antigüedad. El centro de las tierras bajas en el caso malayo está, como hemos visto, típicamente ubicado cerca de la desembocadura de un río o en la confluencia de dos ríos. Su posición, como la de un asentamiento que domina un importante paso de montaña en una ruta comercial, es algo así como un monopolio natural, lo que le permite dominar el comercio a lo largo de toda la cuenca desde este cuello de botella. El centro de las tierras bajas funciona como un punto de venta, intercambiando productos de las tierras bajas y de ultramar por los productos del río y del bosque que bajan por la cuenca<sup>262</sup>.

---

262 La literatura sobre este tema es vasta y sofisticada. Para obtener una descripción esquemática del patrón, consulte Bennet Bronson, "Exchange at the Upstream and Downstream Ends: Notes to a Functional Model of the Coastal State in Southeast Asia", en *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspectives from Prehistory, History, y*

El centro de las tierras bajas, a pesar de su ventaja posicional, no tomó la mano del látigo al dictar los términos del intercambio. Las comunidades altamente móviles, particularmente en los tramos superiores de la cuenca, con frecuencia estaban lo suficientemente cerca de una cuenca alternativa como para que pudieran, si así lo deseaban, cambiar su comercio a un centro comercial diferente en un sistema fluvial adyacente. De lo contrario, los grupos río arriba rara vez eran tan dependientes de los bienes comerciales de las entidades políticas de las tierras bajas como para no poder retirarse sustancialmente de los mercados río abajo si consideraban que los términos de intercambio eran demasiado onerosos política o económicamente. Los gobernantes de las políticas de entrepôt (depósito) tampoco podían imponerse militarmente en un interior recalcitrante. La dispersión y movilidad de la población río arriba los hizo virtualmente inmunes a las expediciones punitivas, por no hablar de la coerción sistemática. Como resultado, las entidades políticas portuarias competían entre sí para adquirir aliados del interior y las ganancias que el comercio con ellos hacían posible. Al carecer de los medios para simplemente

---

Etnografía, ed. Karl Hutterer (Ann Arbor: Centro de Estudios del Sudeste Asiático, Universidad de Michigan, 1977). Aquí nos concentramos en aguas arriba—aguas abajo porque el patrón es más análogo a los sistemas de intercambio interior—continental. Sin embargo, vale la pena señalar que el Estado costero (pasisir) era a menudo tanto un punto de recolección de productos recolectados por gente de mar (los famosos orang laut o gitanos del mar) como de productos de las colinas.

imponerse, se vieron impulsados a solicitar lealtad redistribuyendo muchas de las ganancias del comercio en forma de artículos de prestigio, joyas y obsequios suntuosos que los líderes aguas arriba podrían, a su vez, redistribuir entre sus seguidores para alentar aún más la lealtad y el comercio.

Para los estados continentales del sudeste asiático, en particular los estados más pequeños en las colinas o cerca de ellas, prevaleció la misma simbiosis entre las colinas y los valles, aunque es posible que no esté tan claramente mapeada en una sola cuenca. No es exagerado decir que la prosperidad de tales estados dependía en gran medida de su capacidad para atraer a sus mercados los productos de los pueblos de las montañas circundantes, que a menudo superaban en número a la población en el centro del Estado. Cualquier descripción razonablemente completa de las mercancías que trajeron (para la venta, el trueque, el pago de la deuda y el tributo) por parte de los pueblos de las montañas requeriría muchas páginas. Aquí solo puedo sugerir algo de su extraordinaria variedad, teniendo en cuenta que la composición del comercio cambió con el tiempo, en ocasiones dramáticamente, con cambios en las rutas comerciales terrestres (a China) y de ultramar y la demanda de productos particulares.

La gente de las colinas, al menos desde el siglo IX, había estado recorriendo las colinas en busca de productos que sabían que podían intercambiarse ventajosamente en los

mercados del valle y en la costa. Muchos de estos productos formaban parte de un extenso comercio internacional de lujo. Entre los productos forestales naturales que se podían recolectar se encontraban maderas raras y/o aromáticas (por ejemplo, maderas de gaharu, sándalo, sappan y alcanfor); medicinales (cuerno de rinoceronte, piedras de bezoar, órganos secos de fauna forestal, madera de aloe); diversas resinas (aceite de tung); y látex (guta percha) de los árboles del bosque, así como plumas raras de cálao, nidos de pájaros comestibles, miel, cera de abejas, té, tabaco, opio y pimienta. Todos estos productos tenían valores altos por unidad de peso y volumen. Eso significaba que pagaban el esfuerzo, incluso si tenían que ser llevados a pie por caminos montañosos al mercado. Durante el extraordinario auge de la pimienta de 1450 a 1650, cuando la pimienta excedía el valor de todos los demás productos comercializados internacionalmente, excepto el oro y la plata, llevar una carga de granos de pimienta a un mercado costero podía hacer la fortuna de un joven. Los metales preciosos y las gemas (y, en el siglo XX, el opio) proporcionaron un caso aún más llamativo de alto valor unido a la portabilidad. A la luz de la movilidad física de los pueblos de las tierras altas, dichos bienes podrían llevarse fácilmente a otro mercado en otro Estado si los vendedores potenciales no estuvieran satisfechos.

Otros productos de las colinas eran más voluminosos y menos valiosos. No podían llevarse largas distancias a otros

mercados, excepto donde el transporte por agua estaba fácilmente disponible. Dichos productos incluían ratán, bambú, madera, troncos (todos los cuales flotan), ganado, pieles, algodón y frutas de montaña, así como alimentos básicos como arroz de montaña (de secano), trigo sarraceno, maíz, papas y batatas (estos los tres últimos del Nuevo Mundo). Muchos de estos productos se pueden dejar crecer o almacenar durante largos períodos, lo que permite a sus vendedores retenerlos o venderlos, según el precio que obtengan.

Incluso los reinos bastante grandes del sudeste asiático precolonial dependían notablemente de la exportación de bienes de las montañas para su prosperidad. La primera misión comercial tailandesa a Beijing de Rama I (Chulalongkorn), en 1784, calculada para deslumbrar a los chinos, incluía productos de lujo que eran proporcionados casi en su totalidad por los habitantes de las colinas Karen: elefantes, aquilaria, ébano, cuerno de rinoceronte, colmillos de elefante, cardamomo bastardo, pimientos largos, ámbar, sándalo, plumas de pavo real, plumas de martín pescador, rubíes, zafiros, *cutch*, gamboges (una resina de goma), albura, dammar, semillas de krabao y una variedad de especias<sup>263</sup>. Las exportaciones precoloniales de Camboya fueron igualmente rehenes de la gente de las colinas de Jarai.

---

263 Ronald Duane Renard, "El papel de los karen en la sociedad tailandesa durante el período temprano de Bangkok, 1782–1873", *Contribuciones a los estudios asiáticos* 15 (1980): 15–28.

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 se puede deducir de los anales y documentos vietnamitas y camboyanos, así como de relatos de viajes de autores chinos y europeos”<sup>264</sup>. Los estados shan más pequeños dependían de los pueblos de las montañas que los rodeaban tanto para la riqueza de los productos de las montañas necesarios para la vida del valle como para los importantes bienes de exportación. Uno no puede ver la cornucopia reducida a los mercados rotativos de cinco días en los estados de Shan hoy sin apreciar cuánto la dieta Shan, sus materiales de construcción, su ganado y su comercio con el resto del mundo (su prosperidad en general) depende de la abundancia de alimentos y comercio con su interior. Con respecto a la colina Kayah y Shan, FK Lehman llega a sugerir que el objetivo principal de un gobernante Shan es administrar este comercio y sacar provecho de él<sup>265</sup>. Tanto los Shan como los Kayah tenían mucho que ganar al explotar la ventaja comparativa que les brindaban sus respectivos nichos ecológicos, pero parece claro que tales estados dependían al menos tanto de los productos de las montañas

---

264 Oscar Saleminck, *La etnografía de los montañeses centrales de Vietnam: una contextualización histórica, 1850–1990* (Londres: Routledge–Curzon, 2003), 259–60.

265 FK Lehman [Chit Hlaing], “Birmania: la sociedad Kayah como función del contexto Shan–Burma–Karen”, en *Cambio contemporáneo en la sociedad tradicional*, 3 vols., ed. Julian Haynes Steward (Urbana: University of Illinois Press, 1967), 1: 1–104, esp. 22–24.

como los pueblos de las montañas dependían de los productos del valle.

Los mercados del valle abastecían a las poblaciones de las colinas con productos deseados que no estaban disponibles en las colinas. Entre estos productos, los más destacados eran la sal, el pescado seco y la ferretería. La cerámica, la alfarería y la porcelana, las telas manufacturadas, el hilo y las agujas, el alambre, los implementos y las armas de acero, las mantas, los fósforos y el queroseno se encontraban entre los productos más importantes que buscaban ansiosamente los comerciantes de las montañas<sup>266</sup>. Bajo lo que los pueblos de las montañas consideraban términos de intercambio favorables, un comercio vigoroso unía las economías de las montañas y los valles, facilitado por una multitud de intermediarios –comerciantes, vendedores ambulantes, corredores, acreedores, especuladores– sin mencionar varias formas de tributo. Sin embargo, en circunstancias

---

266 JG Scott proporciona una lista más completa a principios de siglo para las importaciones a Kengtung, un estado del este de Shan, desde varios estados adyacentes. De Birmania: telas baratas de Manchester e India, alfombras, terciopelo, raso, tintes de anilina, espejos, fósforos, queroseno, leche condensada, papel de colores, velas, jabón, lápices de mina, cerámica esmaltada. De los estados Shan occidentales: todo tipo de implementos 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, fulminantes. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, vol. 1, parte 2 (Rangún: Imprenta del Gobierno, 1893), 424.

desfavorables, las entidades políticas del valle no tenían forma de obligar a la entrega de productos de la montaña. Las entidades políticas del valle, especialmente las más pequeñas, al estar más fijas geográficamente y depender en gran medida del comercio de las montañas, se vieron amenazadas de manera más fundamental por la deserción de sus socios comerciales de las montañas.

Sin embargo, una mera lista de productos pasa por alto el producto decisivo del que dependía absolutamente el centro del valle: su población. El núcleo de campos de padi irrigados y mano de obra concentrada de los centros cortesianos de Tai y Burman fue, a largo plazo, forjado por la asimilación, con proporciones variables de compulsión y elección, de los pueblos de las montañas. Lo que más necesitaban las entidades políticas del valle de las colinas era gente. A aquellos que no pudieron atraer por las ventajas del comercio y las oportunidades culturales, trataron de apoderarselos, como hemos visto, a través de expediciones y guerras de esclavos. Así, de todas las comodidades que las sociedades de las montañas podían negar a las de los valles, su carta de triunfo era la mano de obra. Fue la huida de los súbditos del valle en apuros desde el centro del Estado y la migración de los pueblos de las montañas más allá del rango de fácil captura lo que fue el talón de Aquiles de los estados del valle.

En circunstancias favorables, la simbiosis de los pueblos de las colinas y los valles era duradera y se reconocía

mutuamente que los dos “pueblos” podían considerarse como un par inseparable. La interdependencia económica se reflejaba a menudo 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 con pueblos no estatales “montañosos” o marineros que proporcionaban la mayoría de los bienes comerciales de los que dependía el Estado malayo. Aunque estas personas normalmente no se consideraban “malayos” (no profesaban el Islam ni se convirtieron en súbditos directos del Rajá malayo), está claro que gran parte de la población de los malayos se había derivado históricamente de estos grupos. Del mismo modo, la recolección comercial del interior y del mar para dichos centros comerciales también se vio fomentada por las oportunidades que presentaba. Es decir, gran parte de la población del interior se había mudado o permanecido allí por elección, ya sea por las ventajas económicas que ofrecía en la recolección especializada o por la independencia política que otorgaba, o ambas cosas. Abundante evidencia sugiere que el movimiento humano va y viene a través de estas categorías e indica que la recolección comercial es una “adaptación secundaria” (en lugar de una condición primitiva). Conceptualmente, haríamos mejor en considerar a la población río arriba como el componente “montañoso” de un sistema económico y social compuesto<sup>267</sup>. Y sin embargo,

---

267 La mayor parte del trabajo sobre la historia malaya durante las últimas dos décadas converge en torno a esta interpretación. Véase, entre otros,

desde la perspectiva del valle, tales personas eran consideradas esencialmente diferentes, menos civilizadas, que vivían fuera de los límites religiosos.

Pares aliados similares eran, y son, comunes en el sudeste asiático continental. Así, los pwo karen de la Baja Birmania se aliaron con los estados mon padi. Viviendo intercalados con los mon, pero generalmente en áreas más boscosas río arriba, representaron, en pareja con los mon, un exitoso circuito de intercambio económico. Los Mons, a juzgar por las crónicas, parecen haber pensado en ellos menos como un grupo étnico nítidamente delimitado que como un gradiente continuo de costumbres y prácticas desde puros plantadores padi en un polo hasta puros cultivadores y

---

Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest: The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, trad. Stephanie Morgan (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994); Jane Drakard, *A Malay Frontier: Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*, *Estudios sobre el Sudeste Asiático* (Ithaca: Cornell Sudeste Asiático Programa, 1990); J. Peter Brosius, "Transcripciones previas: resistencia y aquiescencia a la tala en Sarawak", *Estudios comparativos en sociedad e historia* 39 (1997): 468–510; Carl L. Hoffman, "Recolectores de Punan en las redes comerciales del sudeste asiático", en *Past and Present in Hunter Gatherer Studies*, ed. Carmel Shrire (Orlando: Academic Press, 1984), 123–49. Hoffman afirma, creo que de manera persuasiva, que Punan es un término acrónimo 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 al servicio de su función esencialmente comercial de recolección y no al revés. Son, en otras palabras, especuladores comerciales que esperan el hallazgo lucrativo.

recolectores en el otro<sup>268</sup>. Virtualmente todos los reinos Tai/Shan exhiben una simbiosis análoga entre un núcleo padi y un pueblo montañoso adyacente con quien comercian, de quien extraen población y con quien están frecuentemente aliados. Tales alianzas, cuando se solemnizan mediante documentos (invariablemente documentos de las tierras bajas), aparecen como relaciones tributarias en las que el aliado de la montaña es visto como el socio menor. En la práctica, los pueblos de las montañas a menudo tenían la ventaja, extrayendo, de hecho, tributos o “pagos de protección” de los tribunales del valle.

Donde dominaba la corte de las tierras bajas, 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 su papel ritual para apaciguar a los espíritus caprichosos del mundo natural<sup>269</sup>.

---

268 Ronald Duane Renard, "Kariang: Historia de las relaciones Karen–Tai desde los comienzos hasta 1923", Ph.D. diss., Universidad de Hawai'i, 1979, 22.

269 La tradición, en gran parte de la región, de los “cultos de los fundadores” reconoce la primacía ritual (no política) de los primeros pobladores/limpiadores de la tierra, de cuya relación con los espíritus del lugar depende su auspiciosidad y fertilidad. Véase "La relevancia de los cultos de los fundadores para comprender los sistemas políticos de los pueblos del norte del sudeste asiático y sus fronteras chinas", de FK Lehman [Chit Hlaing], en *Cultos de los fundadores en el sudeste asiático: Ancestros, política e identidad*, edición Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer, monografía núm. 52 (New Haven: Consejo de Estudios del Sudeste Asiático, 2003), 15–39.

La dependencia de los estados más pequeños del valle en el comercio de las colinas y la recolección de bosques era tan pronunciada que actuó ocasionalmente para restringir los esfuerzos por asimilar a los pueblos de las montañas a la cultura de las tierras bajas.

El temor era que si, de hecho, los habitantes de las montañas adoptaban la religión, la vestimenta y los patrones de asentamiento del valle y comenzaban a cultivar arroz húmedo, dejarían de desempeñar el papel valioso pero estigmatizado de proveedores de productos de las montañas.

La diferencia cultural, junto con la especialización económica que fomentaba, era la base de la ventaja comparativa. Aunque los estados de las tierras bajas podían robar esclavos de las montañas, tenían todos los incentivos para asegurarse de que el nicho comercial de las montañas del que dependían siempre estuviera ocupado<sup>270</sup>.

---

270 Véase, por ejemplo, Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, eds., *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives* (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 2002), 50; Sellalo, *Nómadas de la selva tropical de Borneo*, 29, 39; William Henry Scott, *El descubrimiento de los igorotes: contactos españoles con los paganos del norte de Luzón*, rev. edición (Ciudad Quezón: Nuevo Día, 1974), 204.

## La invención de los bárbaros

Si algo nos ha enseñado la semiótica es que los términos lingüísticos son inherentemente relacionales. Pueden ser “pensados” –y mucho menos comprendidos– sólo en relación con sus exclusiones y contrastes implícitos<sup>271</sup>. Lo mismo sucede con los términos civilizado y bárbaro.

La producción social de los “bárbaros” en la China clásica, como ha explicado Owen Lattimore, estaba ligada integralmente al surgimiento de núcleos especializados de arroz irrigado en los valles y las estructuras estatales asociadas con ellos. La irrigación era “espectacularmente gratificante” en los núcleos de loess de la antigua China, y este complejo agropolítico que concentraba la producción y la población, y por lo tanto el poderío militar, se extendía cada vez más allá donde el terreno fuera adecuado. En el curso de su expansión, este complejo absorbió algunas poblaciones vecinas y expulsó a otras, que se trasladaron a tierras altas, bosques, pantanos o selvas y mantuvieron sus formas de subsistencia menos especializadas, extensivas y

---

271 Un ejemplo contemporáneo banal pero revelador: la calcomanía del parachoques del automóvil que dice "Orgulloso de ser estadounidense" solo puede entenderse como una respuesta a la afirmación tácita, pero implícita: "Avergonzado de ser estadounidense", sin la cual no tendría razón de ser.

dispersas. En resumen, el auge de los núcleos estatales de arroz de regadío creó, por definición, una nueva frontera demográfica, ecológica y política. A medida que el Estado padi se codificaba a sí mismo cada vez más como “chino–han” –como una cultura única, una civilización–codificó a aquellos que no estaban incorporados, o que se negaban a incorporarse, como “bárbaros”. Aquellos bárbaros que todavía vivían dentro de lo que el Estado chino consideraba sus fronteras fueron denominados bárbaros “interiores”, y aquellos que “se separaron 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 EC, “los chinos estaban en las llanuras y en los valles principales, los bárbaros en el país montañoso con valles más pequeños”. En el sudoeste de China, en lo que hemos llamado Zomia, estaba operando un proceso similar, donde, para repetir la fórmula de Lattimore, “la influencia de las antiguas civilizaciones altas de China e India se extendió mucho más allá de los niveles más bajos donde se concentraba la agricultura y se encuentran las grandes ciudades, pero no en las altitudes más altas”<sup>272</sup>.

---

272 Owen Lattimore, “The Frontier in History”, en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–1958*, 469–91, citas de 472–75. Lo que Lattimore parece pasar por alto en su relato es el asombroso grado en que las poblaciones no estatales migraron a lo largo del tiempo desde China al sur del río Amarillo hacia el oeste y el suroeste. El caso más llamativo, pero no el único, parece ser el de los Miao. Véase Herold J. Wiens, *La marcha de*

Lo que Lattimore llama la matriz china de agricultura concentrada y construcción del Estado creó, como condición de su existencia, una frontera ecológica y demográfica. Con el tiempo, esta frontera se convirtió tanto en una frontera civilizatoria como étnica donde antes no había habido una demarcación clara. El primer Estado chino tenía amplias razones estratégicas para marcar este nuevo límite con un discurso civilizatorio claramente grabado y, en algunos casos, con barreras físicas como la Gran Muralla y los muros Miao del suroeste. Es fácil olvidar que hasta aproximadamente 1700, y más tarde en las zonas fronterizas, el propio Estado chino se enfrentó al problema clásico del arte de gobernar en el sudeste asiático: secuestrar a una población en el espacio estatal. Por lo tanto, los muros y la retórica se calcularon tanto para evitar que un campesinado chino tímido con los impuestos “se pasara a los bárbaros” como para mantener a raya a los bárbaros<sup>273</sup>.

---

China hacia los trópicos: una discusión sobre la penetración hacia el sur de la cultura, los pueblos y el control político de China en relación con los pueblos no chinos del sur de China en la perspectiva de la geografía histórica y cultural (Hamden, Connecticut: Shoe String, 1954).

273 Lattimore, como se señaló, señala este punto sobre la(s) Gran(s) Muralla(s) del norte. Para los muros Miao, véase el astuto artículo de Magnus Fiskesjö, “Sobre los bárbaros 'crudos' y 'cocidos' de la China imperial”, *Inner Asia* 1 (1999): 139–68. Una vez más, es crucial recordar que la cultura Han era en sí misma una confección, una aleación de muchos elementos culturales. Así como se daba por sentado que los Han cambiaron la naturaleza mientras los bárbaros “vivían en ella”, Mencius dijo que había oído hablar de chinos que cambiaban a bárbaros, pero nunca de bárbaros que

El proceso por el cual la formación del Estado en los valles genera una frontera civilizacional que, por lo tanto, suele estar codificada étnicamente, no se limita al Estado Han. Los estados del valle siameses, javaneses, vietnamitas, birmanos y malayos exhiben las mismas formas, aunque el contenido cultural es diferente. Al escribir sobre los Mien (Yao) del norte de Tailandia, Jonsson sugiere que la construcción social de los “pueblos de las montañas” como categoría se basa en el control que los estados establecieron sobre la agricultura del valle y sus pueblos. Refiriéndose a las entidades políticas índicas de Siam, particularmente Haripunyai (norte de Tailandia, siglos VII a X EC), señala que sus reivindicaciones cosmológicamente universales generaron una periferia bárbara: “La creación de entidades políticas implica la toma de control de las áreas de tierras bajas para la agricultura intensiva, los cuales, jerarquizados con una corte, pueblos comarcales y villas agrícolas constituyen un dominio universal. El dominio universal es imaginado en parte por lo que se encuentra más allá: la selva boscosa, y las personas que viven en este último dominio son imaginadas por aquellos en el primero como si vivieran como animales”<sup>274</sup>. De la misma manera, a medida que la tierra padi despejada se convirtió en la base para la elaboración de

---

cambiaban a chinos. Es esta última afirmación la que Fiskesjö refuta convincentemente (140).

274 Hjorleifur Jonsson, “Paisaje social cambiante: comunidades e historias de las tierras altas de Mien (Yao) en entornos de clientes estatales”, Ph.D. diss., Universidad de Cornell, 1996, 231.

los estados javaneses y sus culturas, las tierras boscosas no despejadas y su gente se asociaron con una frontera bárbara e incivilizada<sup>275</sup>. La población orang asli (generalmente traducida como “aborigen”) de Malaya surgió solo como un antónimo de “Melayuness”.

El nuevo elemento, señalan Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, era el islam, y el islam creó “tribales”: “Anteriormente, no habría ninguna razón legal para definir 'malayo' en absoluto, y muchas de las poblaciones no musulmanas de la época eran tan 'malayos' como los musulmanes... Sin embargo, la noción de malayos posteriores a 1874 tuvo el efecto de convertir a estas poblaciones, prácticamente de la noche a la mañana, en los 'aborígenes' que se consideran hoy en día”<sup>276</sup>.

Todos los estados clásicos del Sudeste Asiático evocaron un interior bárbaro fuera del alcance de las colinas, los bosques y los pantanos. La fricción entre la necesidad –tanto semiótica como económica– de una frontera bárbara y, por otro lado, el impulso de las cosmologías universalizadoras por absorber y transformar esa frontera es el tema al que ahora nos dirigimos.

---

275 Michael Dove, “On the Agro–Ecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia”, *Indonesia* 39 (1985): 11–36, cita 35.

276 Benjamin y Chou, *Comunidades Tribales en el Mundo Malayo*, 44.

## **La domesticación de las galas prestadas: hasta el final**

Los primeros centros de la corte en Camboya y Java, y más tarde en Birmania y Siam, fueron, ritual y cosmológicamente hablando, importaciones de lujo del subcontinente indio. Utilizando la tecnología ritual que les proporcionaron los mercaderes indios y los brahmanes de la corte que los seguían, los pequeños tribunales de las tierras bajas aumentaron su estatus ritual frente a los rivales potenciales. En un proceso que Oliver Wolters ha llamado “auto-hinduización”, los gobernantes locales introdujeron el protocolo y el ritual brahmánicos. Los nombres personales y de lugares sánscritos fueron sustituidos por la lengua vernácula. Los monarcas fueron consagrados mediante ritos brahmánicos mágicos y recibieron genealogías míticas que rastreaban un origen divino. Se introdujeron la iconografía y las epopeyas indias, junto con las complejas ceremonias de la vida cortesana del sur de la India<sup>277</sup>. Parece que esta sanscritización no penetró muy profundamente en las culturas de las tierras bajas más allá de los recintos

---

277 Paul Wheatley, *The Golden Khersonese: Estudios de la geografía histórica de la península malaya antes de AD. 1500* (Kuala Lumpur: Prensa de la Universidad de Malaya, 1961), 186.

inmediatos de la corte. Según Georges Coedès, era una “apariencia”, “una religión aristocrática que no estaba diseñada para las masas”<sup>278</sup>. Wolters, en la misma línea, llama a las florituras sánscritas de los primeros textos reales –y las florituras chinas en los textos vietnamitas– “efectos decorativos” destinados a añadir un aire de solemnidad y erudición a las prácticas vernáculas<sup>279</sup>. Otra interpretación, favorecida por MC Ricklefs, es que las ideas sobre la indivisibilidad del reino de hecho constituyeron una especie de contrapeso ideológico –lo que antes he llamado fanfarronadas cosmológicas– contra la realidad de que el poder estaba inevitablemente fragmentado<sup>280</sup>.

---

278 Georges Coedès, *Los Estados indianizados del Sudeste Asiático*, trad. Susan Brown Cowing (Honolulu: East–West Center, 1968), 33. Sin embargo, lo que sí se difundió fueron los rituales brahmánicos y la astrología en la adivinación popular y las historias épicas del Ramayana y el Mahabharata. FK Lehman (Chit Hlaing) cree, por el contrario, que la cosmología budista puede haber adquirido, a través de los comerciantes indios, una autoridad popular temprana tal que cualquiera que aspirase a la realeza encontró ventajoso adoptar los rituales de la realeza budista/hindú. Comunicación personal, enero de 2008. Otros, como Wolters y Wheatley, creen que la cosmología atrajo inicialmente a los líderes ambiciosos como una forma de mejorar sus afirmaciones de autoridad, en una especie de autohipnosis teatral, que solo más tarde se arraigó en la cultura popular.

279 Oliver Wolters, *Historia, Cultura y Región en la Perspectiva del Sudeste Asiático* (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 1982), 64.

280 MC Ricklefs, *Jogjakarta bajo Sultan Mangkubumi, 1749–1792* (Londres: Oxford University Press, 1974).

Aunque tal imitación puede haber hecho poco para mejorar el poder diario de las cortes de las tierras bajas, tuvo una influencia importante en la textura de las relaciones entre las colinas y los valles. Primero, conectó las cortes de las tierras bajas y su monarca con un centro universalizador, ecuménico y carismático. Así como los romanos usaban el griego, la primera corte francesa usaba el latín, la aristocracia y la corte rusa usaban el francés, y la corte vietnamita usaba la escritura china y el confucianismo, por lo que el uso de las formas sánscritas reivindicaba la participación en un mundo transétnico, transregional y transnacional. De hecho, la civilización transhistórica<sup>281</sup>. Incluso cuando las escrituras vernáculas aparecieron poco después del primer milenio EC, 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 cortesanas (como en el sur de la India) que son en gran parte elaboraciones y refinamientos de rituales y creencias que ya existen en la tradición vernácula local, las cortes índicas del sudeste asiático se modelaron conscientemente sobre un centro universalizador externo.

La élite de las tierras bajas, habiéndose elevado enormemente a sí misma a través del ritual del sur de la India, dejó a sus plebeyos terrenales y del interior muy por

---

281 Sheldon Pollack, "India in the Vernacular Millennium: Literature, Culture, Polity", *Daedalus* 197 (1998): 41–75.

debajo. Como dice Wolters, “definieron el bajo estatus del interior en el orden mundial desde la perspectiva de aquellos que se veían a sí mismos en el centro de una sociedad 'hindú' civilizada”<sup>282</sup>.

La sanscritización engendró así la invención de los bárbaros por parte de aquellos que, no mucho antes, habían sido, bueno... “bárbaros” ellos mismos. La cultura jemer, originalmente ligada a las tierras altas boscosas, ahora propagó, una vez que se formaron los centros de la corte índica, “una polaridad de matorrales salvajes y domesticados, oscuros y embrujados versus espacios abiertos habitados [que] corre como un leitmotiv a través de la conciencia cultural jemer”<sup>283</sup>. La distancia cultural entre un centro de corte refinado y asentado por un lado y una zona ruda e inculta de bosques y colinas fuera de su alcance se maximizó, y la civilización se convirtió, como acertadamente lo expresa David Chandler, en “el arte de permanecer fuera del bosque”<sup>284</sup>.

El mismo proceso de hiperventilación simbólica y validación de la jerarquía a través de referentes externos

---

282 Wolters, *Historia, cultura y región*, rev. edición (Ithaca: Cornell University Press, en cooperación con el Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, Singapur, 1999), 161.

283 *Ibíd.*, citando a Ian Mabbett en Ian Mabbett y David Chandler, *The Khmers* (Oxford: Blackwell, 1995), 26.

284 Wolters, *History, Culture, and Region* (1999), 12n 45, citando a David Chandler, *A History of Cambodia* (Boulder: Westview, 1992), 103.

puede observarse en los reinos más pequeños y en las colinas. Así como hacia 1300 cada llanura costera tenía su reino en miniatura basado en las concepciones indias de la realeza, así también la fórmula era seguida meticulosamente por pequeños jefes que tenían incluso las más nimias pretensiones<sup>285</sup>. Se podría argumentar que tales adornos rituales expansivos eran incluso más necesarios en las colinas que en los valles. Poblada en gran parte por pueblos dispersos, móviles y que, debido a una frontera de propiedad común, tenían pocas desigualdades heredadas, las colinas también tenían pocas tradiciones indígenas que legitimaran cualquier autoridad supraaldeana. Existían confederaciones de aldeas para el comercio y la guerra, pero eran asociaciones limitadas de iguales nominales en lugar de reclamos permanentes de autoridad. Si los modelos de autoridad supraaldeana fueran a implementarse, tendrían que tomarse prestados de las cortes índicas de las tierras bajas o, alternativamente, del orden imperial chino-han del norte. Los reclamos de autoridad carismática y personal eran autóctonos de las montañas, pero la fórmula índica universalizadora de creación de Estado representaba un intento de convertirla en una institución permanente y de convertir a un líder con seguidores en un Gobernante con súbditos.

---

285 Para el fenómeno de las llanuras costeras, véase Wheatley, *Golden Kheronese*, 294.

La idea del Estado índico o chino ha tenido gran aceptación en las colinas durante mucho tiempo. Flota, por así decirlo, en extraños fragmentos de las tierras bajas en forma de insignias, cartas míticas, vestimenta real, títulos, ceremonias, reclamos genealógicos y arquitectura sagrada. Su atractivo deriva, al parecer, de al menos dos fuentes. La primera y más obvia es que proporciona virtualmente el único terreno –el único formato cultural– para que un jefe de montaña exitoso y ambicioso transforme su influencia de primus inter pares en algo así como un pequeño Estado con una monarquía, aristócratas y plebeyos. Tal movimiento, como ha demostrado persuasivamente ER Leach, era probable que se opusiera a la huida o la rebelión por parte de aquellos que temían una subordinación permanente. A veces, sin embargo, un jefe de las tierras altas, incluso uno nominal, podría tener un propósito útil como intermediario para negociar pactos con las potencias de las tierras bajas, organizar el tributo y el comercio, o protegerse contra las incursiones de esclavos en las tierras bajas. Una diplomacia exitosa de este tipo también podría resultar decisiva en la competencia entre grupos montañoses<sup>286</sup>.

Desde la perspectiva del valle, ya sea precolonial, colonial o poscolonial, las estructuras de autoridad estable en las colinas eran mucho más preferidas. Proporcionaron un punto de apoyo para el gobierno indirecto, un socio negociador y alguien que podría ser considerado

---

286 Jonsson, “Paisaje social cambiante”, 133.

responsable (o tomado como rehén) si hubiera problemas. Por esta razón, las autoridades del valle, incluidos los colonizadores, han tenido algo así como un “fetiche de los jefes de las colinas”. Han visto tales jefes donde no existían, han exagerado su poder cuando existían y se han esforzado por crear tribus y jefes, a su propia imagen, como unidades de gobierno territorial. El deseo del Estado de tener jerarquías y las ambiciones de los hombres fuertes locales de las tierras altas coincidieron con la suficiente frecuencia como para crear un Estado imitativo en las colinas, aunque tal logro rara vez fue duradero. Los jefes locales tenían amplias razones para buscar los sellos, insignias y títulos conferidos por un reino más poderoso, ya que así podrían intimidar a sus rivales y conferir lucrativos comercios y monopolios tributarios. El reconocimiento del carisma imperial de un reino de las tierras bajas era, al mismo tiempo, totalmente compatible con permanecer fuera de su alcance administrativo y con el desdén hacia las poblaciones sometidas de estos reinos de las tierras bajas.

Llama la atención el carisma de los efectos estatales en las colinas. J. George Scott, en una campaña militar en los estados de Shan en la década de 1890, se encontró con varios “jefes” wa que habían venido con tributo. Instaron a Scott, ahora presuntamente su aliado, a unirse a ellos para saquear algunas aldeas Shan cercanas. En su defecto, “clamaban por alguna señal visible de que ahora eran súbditos británicos... Les di a cada uno de ellos una tira de

papel con el nombre del distrito escrito en ella y mi firma en un sello de media ana... Quedaron impresionados y fueron a cortar bambúes para guardar los papeles... Me dijeron que los monglem les habían quitado territorio constantemente durante los últimos diez o doce años”<sup>287</sup>. Scott buscaba sumisión y tributo en las ingobernables colinas; estos “jefes” wa buscaban un aliado, al servicio de sus propios fines políticos. Leach relata gran parte del mismo teatro de tributo y alianza en las colinas de Shan cuando el área todavía estaba, en 1836, nominalmente bajo la administración birmana. Se recibió a un funcionario birmano; se preparó una comida ritual; se dramatizó la solidaridad de los diez jefes kachin y shan asistentes; y se reconoció el gobierno del reino de Ava. Pero Leach señala que varios de los jefes que asistieron estaban en guerra entre sí. Nos advierte que leamos la ceremonia como un efecto de Estado:

Todo lo que 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 hacerse entender en este “lenguaje” común. No quiere decir que lo dicho en este “lenguaje” fuera “verdadero” en la realidad política. Las declaraciones del ritual en cuestión se hicieron en términos de la suposición de que

---

287 GE Mitton [Lady Scott], *Scott of the Shan Hills: Orders and Impressions* (Londres: John Murray, 1936), 246. El bambú, dadas sus propiedades herméticas y su fuerza, era un contenedor de almacenamiento común para las cartas de nombramiento mantenidas por los funcionarios de las tierras bajas.

existía un Estado shan ideal y estable con el saohpa [gobernante] de Mogaing a la cabeza y con todos los jefes kachin y shan del valle de Hukawng a su cargo como sirvientes feudales leales. No tenemos evidencia real de que algún saohpa real de Mogaing haya ejercido alguna vez tal autoridad, y sabemos con certeza que cuando se llevó a cabo este ritual en particular, no había existido ningún saohpa genuino de Mogaing durante casi 80 años. Detrás del ritual no se encontraba la estructura política de un Estado real, sino la estructura “como si” de un estado ideal<sup>288</sup>.

La estructura “como si” de un estado ideal se incorporó a la arquitectura de los estados reales y “aspirantes” en las colinas. Los estados de Shan, con su propia población central de arroz húmedo, aunque modesta, y que profesaban el mismo budismo theravada que sus estados vecinos siameses y birmanos, también copiaron su arquitectura. Al visitar un palacio Shan [haw en Shan] en Pindaya, Maurice Collis notó que era una réplica, en miniatura, de la capital real birmana: “una casa de madera de dos pisos, con una sala con pilares en el primer piso, sobre la cual había una torreta o pya—eso, cinco techitos apilados uno encima del otro y rematados en un extremo dorado”. Collis observó: “Era el estilo del palacio

---

288 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 281.

de Mandalay en pequeño”<sup>289</sup>. Mimetismo del mismo tipo caracterizó la arquitectura de los monasterios, las procesiones funerarias y las insignias. Cuanto más insignificante el reino, más tosca y pequeña la imitación, hasta los jefes Kachin (duwa) muy menores con pretensiones de poder al estilo Shan, cuyos haws eran tan liliputienses como su poder real. En este sentido, Leach afirma que los kachin ven a los shan no tanto como un grupo étnico diferente sino como portadores de una tradición estatal jerárquica, una que podrían, en las circunstancias adecuadas, emular<sup>290</sup>. Es de Shan que los Kachin toman prestados sus efectos estatales.

Los Kayah, un pueblo kareniano en las colinas de Shan, han copiado su sistema político, en el curso de la afirmación de su autonomía, de lo que concibieron como los modelos Shan y Burman. En este caso, dado que los Kayah no eran, en general, budistas, se omitieron los elementos theravada del mimetismo. Todos los líderes de Kayah, señala Lehman, ya sean usurpadores, rebeldes, aldeanos comunes o profetas milenarios y se adhieren a las formas estatales derivadas de las cortes de las tierras bajas de Shan: títulos, parafernalia, la invención de genealogías reales y arquitectura<sup>291</sup>. De una

---

289 Maurice Collis, *Lords of the Sunset* (Londres: Faber and Faber, 1938), 83. Véanse también descripciones comparables del palacio Shan en Mong Mit (203) y Kengtung (277).

290 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 286.

291 Lehman [Chit Hliang], “Birmania”, 1: 15–18.

forma u otra, tales líderes siempre reclamaron su autoridad en virtud de su conexión con el Estado birmano “como si”, idealmente unificado. Esta subordinación simbólica, si bien podría ser compatible con la rebelión real, es una señal de que tal simbolismo es el idioma, el lenguaje singular, del Estado, de cualquier pretensión de poder en la esfera supraaldeana. La mayoría de las veces, dado el poder muy limitado de la mayoría de los jefes Kayah, este lenguaje difiere radicalmente de las realidades prácticas del poder.

Hay, sin embargo, dos modelos muy diferentes de autoridad estatal disponibles para los pueblos de las montañas: las cortes índicas al sur y la corte china-han al norte. Así, muchos jefes Kachin con aspiraciones modelan sus “palacios”, sus ceremonias y vestidos, y su cosmología según el patrón Shan, que los Shan, a su vez, modelaron sobre los chinos. En la tradición principal de Kachin, tanto los espacios simbólicos como las ceremonias dedicadas a los “espíritus celestiales” y a los “espíritus de la tierra” tienen un parecido sorprendente con las ceremonias imperiales más antiguas en Beijing<sup>292</sup>. Los Akha, un pueblo sin Estado si alguna vez hubo uno, apenas están influenciados en absoluto por los modelos de autoridad Tai/Shan, sino que se orientan por los modelos taoísta, confuciano y tibetano de genealogía, autoridad y cosmología, con los elementos budistas más o menos descartados<sup>293</sup>. Donde las dos

---

292 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 112–14.

293 Von Geusau, "Historia interna de Akha", 151.

tradiciones estatales estaban disponibles, hicieron posibles híbridos bastante exóticos de mimetismo estatal. En cada caso, sin embargo, pusieron el lenguaje conceptual y simbólico de un monarca divino y universal en la boca y la conducta ritual de los gobernantes cuyo dominio real podría no haberse extendido más allá de las fronteras de sus propias aldeas.

## **La misión civilizadora**

Todas las culturas de la corte en la periferia de Zomia desarrollaron distinciones más o menos claras entre lo que consideraban gente “civilizada” y “bárbaros”, denominados de diversas maneras como gente rústica, gente de la montaña, gente del bosque, gente salvaje, gente de arroyos y grutas. Los términos civilizado y bárbaro son, como hemos visto, compañeros de viaje inseparables y que se definen mutuamente. Al igual que la oscuridad y la luz, apenas se puede decir que cada uno tenga existencia sin su gemelo contrastante. Por lo general, uno puede inferirse del otro. Así, en la época de la dinastía Han, cuando se describía al pueblo Xiongnu como “sin lenguaje escrito, apellidos y respeto por los ancianos”, ni ciudades, viviendas

permanentes o agricultura fija, la lista de lo que les falta a los Xiongnu no es más que un resumen de lo que tienen los Han civilizados<sup>294</sup>. Por supuesto, como ocurre con la mayoría de los binarios, aquellos que buscan aplicarlos en la práctica se encuentran con muchos casos que no admiten una clasificación fácil. Tales ambigüedades no amenazaron el dominio del pensamiento binario en cuestiones de civilización más de lo que lo han hecho en cuestiones de raza.

La narrativa civilizatoria estándar para las culturas cortesanas siamesa, birmana, jemer, malaya y, especialmente, china y vietnamita, era que, con el tiempo, los bárbaros se fueron asimilando gradualmente al centro luminoso y magnético. La incorporación nunca sería total, porque entonces el concepto mismo de centro civilizador dejaría de tener un significado real. Siempre habría una frontera bárbara.

Civilizar a la gente del interior era conceptualmente más plausible si se consideraba que los bárbaros eran esencialmente “como nosotros”, solo que más atrasados y subdesarrollados. En el caso de los vietnamitas, los muong y los tay fueron considerados literalmente como “nuestros ancestros vivos”. Como señalan Keith Taylor y Patricia Pelley, los Muong “fueron considerados popularmente (y todavía se

---

294 Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 67.

los considera hoy) como la versión pre-sinítica del Viet”<sup>295</sup>. Los tótems, las viviendas, las prácticas agrícolas, los idiomas y la literatura de los muong fueron examinados minuciosamente, no tanto por derecho propio como por la luz que pudieran arrojar sobre los orígenes y el desarrollo del pueblo vietnamita<sup>296</sup>.

El reconocimiento de los bárbaros como un pueblo anterior, pero no irremediablemente diferente, condujo, en principio, a la suposición de que eran capaces de llegar a ser completamente civilizados. Esta era la creencia de Confucio. Cuando se le preguntó cómo podría considerar vivir entre bárbaros, respondió: “Si un caballero viviera entre ellos, qué grosería podría haber”<sup>297</sup>. El discurso civilizacional en este caso es notablemente singular; es una cuestión de ascenso a un solo vértice cultural. Otras civilizaciones diferentes, pero

---

295 Cita de Pelley, *Post-Colonial Vietnam*, 92. Véase también Keith Taylor, “On Being Muonged”, *Asian Ethnicity* 1 (2001): 25–34. Taylor señala que los primeros etnógrafos franceses vieron por primera vez a los Muong como una especie de proto-Kinh. Véase también Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, 285.

296 Pelley, *Post-Colonial Vietnam*, 92. Para que esta afirmación no parezca exótica, vale la pena recordar que a principios del siglo XX era común que los estudiosos estadounidenses pensarán en la población de las colinas 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), 8.

297 Citado en Ebrey, *Cambridge Illustrated History*, 57.

igualmente dignas, no son generalmente reconocidas y, por lo tanto, un biculturalismo (civilizado) es inconcebible.

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

Esta tierra [de los Jarai y los Rhadé] es un lugar distante y remoto. Es una tierra en la que atan cuerdas con nudos para llevar registros. Es una tierra en la que la gente cultiva campos de quema y cosecha de arroz para ganarse la vida y una tierra en la que las costumbres siguen siendo arcaicas y simples. Sin embargo, sus cabezas tienen pelo, sus bocas tienen dientes, y han sido dotados de conocimiento y habilidad innatos por naturaleza. Por lo tanto, ¿por qué no deberían hacer cosas virtuosas? Por eso, mis ilustres antepasados les trajeron la civilización de los chinos para cambiar sus costumbres tribales<sup>298</sup>.

Habiendo anexado el este y el centro de Camboya, un pueblo heredero de la civilización jemer clásica, Minh Mang instó a sus funcionarios a enseñarles las costumbres y el idioma vietnamitas, mostrarles cómo cultivar más arroz y moreras, y criar ganado y aves de corral; finalmente, los

---

298 Citado en “Autonomy, Coalition, and Coerced Coordination: Themes in Highland–Lowland Relations up through the Vietnamese American War”, mimeo; énfasis añadido.

funcionarios debían simplificar y reprimir cualquier costumbre bárbara. “[Es] como sacar al pueblo camboyano del barro a un cálido lecho de plumas”<sup>299</sup>.

Ni en su apariencia china ni vietnamita, esta visión de comodidad y lujo que aguardaba a quienes eligieran la civilización era incompatible con la represión despiadada de quienes resistían por la fuerza. Antes de los grandes levantamientos de mediados del siglo XIX en Guizhou, las campañas militares más grandes fueron las dirigidas por Han Yong (1465) y, sesenta años después, en 1526, por el renombrado erudito general Ming Wang Yangming para sofocar el gran levantamiento Miao–Yao. La primera victoria de las fuerzas Ming en una batalla culminante en Great Vine Gorge resultó en al menos sesenta mil muertes, de las cuales ochocientas fueron víctimas enviadas a Beijing para la decapitación pública<sup>300</sup>. Más tarde, el victorioso Wang

---

299 Citado en Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Sudeste de Asia en el contexto global, c. 800–1830*, vol. 1, *Integration on the Mainland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 431, citando a su vez a Chandler, *History of Cambodia*, 126, 130. La metáfora del lecho de plumas quizás encuentra su réplica en la colina en el dicho de los Kachin: “La piedra no puede ser utilizada como almohada; los Han no pueden ser amigos. Citado en Zhushent Wang, *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*, Programa de Estudios del Sudeste Asiático, Serie de Monografías (Tempe: Arizona State University Press, 1997), 241.

300 Véase David Faure, “Las guerras de Yao a mediados de la era Ming y su impacto en la etnicidad de Yao”, en *Empire at the Margins: Culture and Frontier in Early Modern China*, ed. Pamela Kyle Crossley, Helen Siu y Donald Sutton (Charlottesville: University of Virginia Press, 2006), 171–89, y Ebrey, *Cambridge Illustrated History*, 195–97.

Yangming ayudó a recrear el (in)famoso sistema tusi de “gobernar a los bárbaros con los bárbaros”, pero sin embargo mantuvo la opinión de que los bárbaros eran “como gemas sin pulir”, capaces, si se las moldeaba y pulía con cuidado, de civilizarse por completo<sup>301</sup>. Su explicación de por qué el gobierno directo de un pueblo tan grosero crearía estragos es tanto memorable como diagnóstica: “Instituir una administración civil directa por parte de magistrados chinos–han sería como arrear ciervos al vestíbulo de una casa y tratar de domarlos. Al final, simplemente chocan contra sus altares de sacrificio, patean sus mesas y corren de un lado a otro en un vuelo frenético. En los distritos del desierto, por lo tanto, uno debe adaptar sus métodos al carácter del desierto... [Aquellos que lo hacen] se están adaptando a la naturaleza salvaje de esta gente”<sup>302</sup>.

---

301 Alexander Woodside, "Orden territorial y tensiones de identidad colectiva en el Asia confuciana: China, Vietnam, Corea", *Daedalus* 127 (1998): 206–7. Compare esto con John Stuart Mill sobre por qué el vasco o el bretón deberían desear unirse a la Francia civilizada como ciudadanos, en lugar de “enfurrñarse en sus propias rocas, una reliquia medio salvaje de tiempos pasados, girando en su propia pequeña órbita mental, sin participación o interés en el movimiento general del mundo”. *Utilitarismo, Libertad y Gobierno Representativo* (Londres: Everyman, 1910), 363–64, citado en EJ Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 34. Quiero expresar mi profundo agradecimiento a Shanshan Du por su cuidadosa explicación de la historia y el funcionamiento del sistema tusi en el suroeste de China; comunicación personal, julio de 2008.

302 Citado en Wiens, *Marcha de China hacia los trópicos*, 219.

Las alabanzas del discurso civilizatorio propagado por el centro imperial son una cosa. La realidad era otra cosa. Estas autoidealizaciones tenían poco que ver con la vida en la capital imperial y menos aún con los tumultos de la frontera. En lugar de las Analectas hubo un pandemonio de aventureros, bandidos, especuladores, comerciantes armados, soldados desmovilizados, inmigrantes pobres, exiliados, funcionarios corruptos, fugitivos de la ley y refugiados. Un informe de 1941 de la frontera suroeste identificó tres tipos de personas han: refugiados desplazados y desesperados, pequeños artesanos y comerciantes, descritos como “especuladores en busca de golpes de suerte” y, finalmente, funcionarios: “Los rangos más altos... vivían indolentemente, a menudo eran autoritarios”. fumadores de opio, negligentes de las órdenes del gobierno... Los rangos inferiores se entregaban a pequeños sobornos y recaudaron dinero de las multas mientras traficaban ilegalmente con opio y sal. No hubo una grieta lucrativa en la que no curiosearan. Estas actividades estaban destinadas a conducir a la enemistad entre ellos y los miembros de las tribus fronterizas que sufrieron su opresión”<sup>303</sup>. Como en cualquier entorno colonial o imperial, la experiencia del sujeto estaba en total desacuerdo con la superestructura ideológica que pretendía ennoblecer toda la

---

303 Citado *ibíd.*, 251–52.

empresa. Las bondades, en este caso, deben haber parecido a la mayoría de los sujetos una broma cruel<sup>304</sup>.

El proyecto de civilización está vivo y coleando en el sudeste asiático continental del siglo XX. Luego de una rebelión Hmong/Miao en el norte de Tailandia a fines de la década de 1960, el general Prapas no solo desplegó todas las técnicas de contrainsurgencia a su disposición, incluido el napalm y los bombardeos aéreos, sino que se comprometió a “civilizar” a los rebeldes con escuelas, reasentamiento, clínicas y técnicas agrícolas sedentarias. La campaña cultural, observa Nicholas Tapp, fue prácticamente una copia al carbón del programa del gobierno republicano chino en la década de 1930 en Guangdong, llevado a cabo por la “Oficina para Civilizar a los Yao”<sup>305</sup>. En la China contemporánea, aunque los nombres estigmatizantes de los pueblos minoritarios se han desinfectado, la gran división permanece entre los Han y las muchas minorías enumeradas. Los eufemismos de “desarrollo”, “progreso” y “educación” han reemplazado a “crudo” y “cocido”, pero la suposición subyacente es que las sociedades y culturas

---

304 Es a esta hipocresía a la que el hastiado protagonista de George Orwell en *Burmese Days* (Nueva York: Harcourt–Brace, 1962), Flory, objeta en su mayoría: “La pose de pukka sahib... la farsa de la pesada carga del hombre blanco... Es tan simple. El funcionario sujeta al birmano mientras el hombre de negocios revisa sus bolsillos” (39–40).

305 Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand* (Singapur: Oxford University Press, 1990), 38.

minoritarias son “fósiles sociales” cuyos días están contados<sup>306</sup>.

Dependiendo de la cultura del centro de la corte, el contenido de lo que significaba ser civilizado y, recíprocamente, lo que significaba ser estigmatizado como bárbaro, variaba. Cada uno representaba, metafóricamente, una escalera de ascenso, pero muchos de los peldaños eran únicos y particulares. En Siam y Birmania, el budismo Theravada fue un marcador clave del estado civilizado<sup>307</sup>. En Vietnam y China, la alfabetización y, más allá de eso, la familiaridad con los clásicos fue crucial. En el mundo malayo, las poblaciones río arriba eran, al igual que Wang Yangming describió a los Yao, “malayos inacabados”. Un peldaño esencial en el camino de ser “terminado” (el término chino sería cocinado) era la profesión del Islam. Todas estas escaleras, sin embargo, tenían al menos dos peldaños en

---

306 El término fósiles sociales proviene de Magnus Fiskesjö, "Rescuing the Empire: Chinese Nation-Building in the 20th Century", *European Journal of East Asian Studies* 5 (2006): 15–44. Como observa Fiskesjö, la absorción de tales sociedades se ve acelerada, sobre todo, por el involucramiento demográfico de millones de colonos han en las tierras altas.

307 Uno podría discernir, creo, por los numerosos grupos lingüísticos esparcidos por Zomia, algo así como una línea divisoria cultural áspera, al norte y al este de las cuales las entidades políticas fueron atraídas a una órbita civilizatoria Han-china y al sur y al oeste de las cuales fueron atraídas a una órbita theravada. —Órbita sánscrita. Presumiblemente, a medida que las dinastías y los estados crecían y decaían, esta línea cambiaba, pero cuando y donde las dos órbitas se superponían, el margen de maniobra cultural y político que quedaba para los pueblos de las montañas era mayor.

común, a pesar de sus particularidades culturales. Estipularon, como condición de civilización, la agricultura sedentaria y la residencia dentro del espacio estatal.

Esta narrativa centrípeta de la civilización en la que los pueblos no estatales se desplazan gradualmente cuesta abajo, adoptan la agricultura de arroz húmedo y se asimilan lingüística y culturalmente no es inherentemente errónea. Describe un proceso histórico. El pueblo shan, los súbditos sedentarios de los estados shan, son, según concuerdan Leach y O'Connor, en gran parte descendientes de los pueblos de las montañas que han adoptado las costumbres de los valles<sup>308</sup>. La *malayness* (malayesía) se confeccionó de manera similar mediante un proceso en el que los pueblos no estatales se convirtieron en súbditos de las pequeñas entidades políticas portuarias. Es igualmente claro que el primer reino birmano en Pagan fue en sí mismo una amalgama, una reunión de muchos pueblos<sup>309</sup>. Esta narración es, entonces, no tanto errónea como radicalmente incompleta; registra solo los eventos que encajan en la autodescripción imperial de los centros de la corte.

---

308 Leach, *Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania*, 39, y O'Connor, “Cambio agrícola y sucesión étnica”, 974–75.

309 Lieberman, *Extraños paralelos*, 1: 114.

## La civilización como regla

Si examinamos de cerca la narrativa centrípeta de la civilización, llama la atención cuánto del significado real de “ser civilizado” se reduce a convertirse en un sujeto del Estado padi. Tan trascendental y consecuente es esta distinción entre ser un sujeto gobernado y permanecer fuera del Estado que típicamente está marcada por un cambio en la identidad, a menudo la identidad étnica. Pasar a un núcleo de arroz húmedo y, por lo tanto, a una jerarquía estratificada y estructurada por el Estado significaba, dependiendo del contexto, convertirse en tai, en birmano, o en malayo. En la frontera suroeste de China, significó pasar del estatus de bárbaro “crudo” (sheng) al estatus de civilizado “cocido” (shu) y, eventualmente, se suponía, a la propia identidad Han.

Un documento del siglo XII de Hainan deja muy clara la asociación entre la subjetividad y ser “cocinado” –entendido de diversas maneras como ser cultivado, domesticado o, en el idioma francés, *évolué* (evolucionado)– bastante clara: “Aquellos que se han sometido y están apegados al condado y la administración del municipio son los cocidos Li. Aquellos que viven en las cuevas de la montaña y no son castigados por nosotros o [que no] proporcionan trabajo forzoso son los Li crudos. Estos a veces salen y hacen trueques con la población administrada”. El Li “cocido” ocupaba un espacio

liminal. Ya no eran “en bruto” y, sin embargo, aún no eran sujetos Han asimilados. Los funcionarios sospechaban que se conformaban externamente mientras cooperaban “astutamente” con el Li “crudo” para “invadir tierras gubernamentales y deambular saqueando a los viajeros”. A pesar del temor a la traición de los “bárbaros cocidos”, están, como categoría, asociados con el orden político (estatal), mientras que los “crudos” están asociados con el desorden. Así, los “wa crudos roban y saquean”, mientras que los wa “cocidos” “salvaguardan el camino”. Sería un error, enfatiza Magnus Fiskesjö, creer que, para un administrador Han, crudo era simplemente otra palabra para primitivo o cercano a la naturaleza. Si bien todos los “primitivos” eran presumiblemente crudos, no todos los bárbaros desarrollados estaban cocinados. La clave fue la sumisión a la administración Han. La mayoría de los Nuosu (ahora incluidos bajo la designación Yi) en la frontera entre Yunnan y Sichuan, que estaban organizados jerárquicamente en estructuras similares a castas y se jactaban de un sistema de escritura, fueron clasificados como crudos porque habían eludido la incorporación política. Esa pequeña porción del mismo pueblo Nuosu que había estado bajo el dominio chino se designaba cocinada. En resumen, “Los bárbaros 'en bruto' eran aquellos ubicados más allá de la jurisdicción exigible de los agentes del Estado”<sup>310</sup>. La antigüedad de este

---

310 Fiskesjö, “Sobre los bárbaros 'crudos' y 'cocidos'”, 143, 145, 148. Estoy muy en deuda con el análisis lúcido y sutil de Fiskesjö de estos términos sobre el arte de gobernar de la China Han.

criterio puede extenderse, si Patricia Ebrey está en lo cierto, al período Zhou del Este (siglos VIII al III a. C.), cuando la distinción entre quienes se sometieron al gobierno de Zhou y quienes no se fusionaron con la distinción étnica entre los chinos [Hua o Xia] y los bárbaros<sup>311</sup>.

Volviendo a los bárbaros de las tierras altas de Hainan y Li del siglo XVIII, se decía que aquellos que declararon su lealtad y estuvieron bajo la administración Qing “entraron en el mapa”. Al hacerlo, se convirtieron instantáneamente, y fueron, por así decirlo, políticamente “cocinados” en el microondas, aunque sus otras costumbres y hábitos permanecieron como antes: “La definición de shu y sheng tenía un significado principalmente político y muy poco cultural”<sup>312</sup>. Implícita al “ingresar en el mapa”, al ser incorporado al sistema burocrático, estaba la idea de que un pueblo estaba siendo preparado para un proceso de aculturación a las normas civilizadas de los súbditos Han, un proceso, que se suponía, aceptarían con entusiasmo<sup>313</sup>.

---

311 Ebrey, *Historia ilustrada de Cambridge*, 56.

312 Anne Csete, “Ethnicity, Conflict, and the State in the Early to Mid-Qing: The Hainan Highlands, 1644–1800,” en Crossley, Siu, and Sutton, *Empire at the Margins*, 229–52, cita de 235.

313 Un documento del siglo XV, por ejemplo, que se refiere a los Yi en las tierras fronterizas de Yunnan y Birmania, afirma que estos bárbaros “se regocijarían el día en que las prefecturas y los condados sean enumerados en sus áreas y finalmente sean gobernados por funcionarios [Ming]”. Citado en John E. Herman, “The Cant of Conquest: Tusi Offices and China's Political

El primer paso esencial en ese proceso, sin embargo, fue el estatus político-administrativo de ser “cocinados”, de ser “puestos en el camino de convertirse en 'buenos' sujetos registrados, contribuyentes y trabajadores de corvée... La categoría del 'bárbaro' no puede tener un referente permanente aparte de estar 'más allá de la ley'. Simplemente se refiere a aquellos que en un momento dado están hechos para representar una idea, cualquiera de los pueblos que viven en la periferia que cumple (o se considera que cumple) los criterios mínimos de condición de no sujeto, diferencia etnolingüística y ubicación en la periferia”<sup>314</sup>.

Es a la luz del control administrativo, no de la cultura per se, que hay que entender la invención de las categorías étnicas en la frontera. La categoría Yao en Guangdong del siglo XV era un artefacto del estado civil, de si las personas en cuestión habían entrado en el mapa o no. Los registrados para impuestos y corvée, que también se benefician de los derechos de liquidación, se convirtieron en min (civil, súbdito), mientras que los que no, se convirtieron en Yao. El Yao “inventado” podría ser culturalmente indistinguible de aquellos que se habían registrado, pero, con el tiempo, la

---

Incorporation of the Southwest Frontier”, en Crossley, Siu y Sutton, *Empire at the Margins*, pp. 135–68, cita de 145.

314 Fiskesjö, “Sobre los bárbaros 'crudos' y 'cocidos’”, 153.

etiqueta se volvió “etnizada” por la práctica administrativa Han<sup>315</sup>.

Lo mismo podría decirse de la etiqueta Miao en la práctica administrativa Qing. Llegó a ser un término acrónimo que cubría docenas de grupos distintos que hablaban lenguas a menudo mutuamente ininteligibles. Lo que los caracterizó a todos fue su negativa a formar parte de la “población fiscal”. Con el tiempo, una expresión que inicialmente no tenía un contenido cultural coherente pasó a representar una identidad étnica<sup>316</sup>.

La barbarie, entonces, es en las prácticas Ming y Qing una ubicación política frente a la estatalidad, una posicionalidad. Los no bárbaros están totalmente incorporados a la población que paga impuestos y, presumiblemente, han adoptado las costumbres, la vestimenta y el idioma han.

Los bárbaros vienen en dos variedades, cocidos y crudos, y estas categorías también son posicionales. Los cocinados son culturalmente distintos, pero ahora están registrados y se

---

315 Faure, "Yao Wars en el Mid-Ming". Véase también David Faure, "El linaje como invención cultural: el caso del delta del río Pearl", *Modern China* 15 (1989): 4–36. Los Yao reclaman una dispensa especial del emperador chino, registrada en un decreto que conservan, que los exime del trabajo y los impuestos de corvée y reconoce su derecho a moverse a voluntad dentro de su territorio.

316 Norma Diamond, “Definiendo a los miao: Ming, Qing y puntos de vista contemporáneos”, en *Encuentros culturales en las fronteras étnicas de China*, ed. Steven Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995), 92–119.

rigen por las normas administrativas Han, incluso si conservan a sus jefes locales. Presumiblemente, también han comenzado su marcha hacia la incorporación cultural como Han.

Los bárbaros en bruto, por el contrario, están completamente fuera de la población estatal, un “otro” necesario y fuertemente etnicizado.

## **Dejar el Estado, pasando a los bárbaros**

De ello se deduce que aquellos que se mueven más allá del alcance del Estado cruzan así el límite conceptual entre civilización y barbarie. Asimismo, quienes dejan el mín reglamentado o el cocinado tutelado para la cruda periferia entran en una zona de etnización definitiva.

Históricamente hablando, el proceso de convertirse en bárbaro es bastante común. En determinados momentos históricos ha sido más común que civilizarse. Solo basta con dejar el espacio estatal para convertirse en un bárbaro y, por lo general, también en un “tribal” etnificado. Ya en el siglo

IX, los funcionarios chinos informan que un pueblo llamado Shang en el suroeste de China originalmente había sido Han pero, con el tiempo, se mezcló gradualmente con los “bárbaros occidentales”<sup>317</sup>. Y las personas que más tarde se conocieron como el grupo étnico Shan Yue y, por lo tanto, bárbaros (sheng) eran, al parecer, simplemente mínimos ordinarios que habían huido para evadir impuestos. Los informes administrativos de principios del siglo XIV los tratan como peligrosos y desordenados, pero sin ninguna indicación de que sean distintos, racial o culturalmente (sin mencionar los aborígenes), de la población administrada que paga impuestos. Pero con el tiempo, viviendo fuera del alcance del Estado, se convirtieron en la etnia Shan Yue<sup>318</sup>. Todos aquellos que tenían motivos para huir del poder estatal –para escapar de los impuestos, el servicio militar obligatorio, las enfermedades, la pobreza o la prisión, o para comerciar o asaltar–, en cierto sentido, se estaban tribalizando a sí mismos. La etnicidad, una vez más, comenzaba donde terminaban la soberanía y los impuestos. La zona étnica era temida y estigmatizada por los funcionarios precisamente porque estaba más allá de la

---

317 Gordon H. Luce, trad., *The Man Shu (Libro de los bárbaros del sur)*, 37.

318 Wing-hoi Chan, "Etiquetas étnicas en una región montañosa: el caso de las bandidas", en Crossley, Siu y Sutton, *Empire at the Margins*, 255–84. Chan también argumenta que la etnogénesis del famoso peripatético Hakka puede explicarse de manera similar. También significa campos de arroz de montaña sin riego y, por lo tanto, el nombre "étnico" también describe un modo de subsistencia y un hábitat "montañoso".

soberanía y, por lo tanto, era un imán para quienes, por la razón que fuera, querían eludir al Estado.

Mucho de la misma dinámica está funcionando en otros lugares. En el mundo malayo, Benjamin escribe sobre la “tribalización” o “re-tribalización” de pueblos que antes no eran tribales a medida que se alejan de la jurisdicción del Estado malayo o, como suele ocurrir, el propio Estado malayo se desintegra, creando un interior instantáneo<sup>319</sup>. Los mismos términos por los cuales los pueblos no estatales fueron estigmatizados codifican la ausencia de soberanía efectiva. Por ejemplo, el pueblo Meratus en Kalimantan, en virtud de su autonomía y movilidad, es estigmatizado como “todavía no organizado/regimentado” (belum diatur)<sup>320</sup>. Un funcionario español en Filipinas a mediados del siglo XVII describe a la población de las colinas del río Chico en términos que estigmatizan su apatridia y transmiten una pizca de envidia: “Eran tan libres, tan completamente sin Dios ni ley, sin rey ni persona a quien respetar, que se entregaban libremente a sus deseos y a sus pasiones”<sup>321</sup>. Lo que pasa, a los ojos de los funcionarios del valle, como un

---

319 Benjamin y Chou, *Comunidades Tribales en el Mundo Malayo*, 36.

320 Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 28. Las colinas de roza y quema de Meratus también se describen como una agricultura que no es —aún—ordenada (pertanian yang tidak teratur).

321 Felix M. Keesing, *La etnohistoria del norte de Luzón* (Stanford: Stanford University Press, 1962), 224–25.

atraso deplorable puede, para aquellos así estigmatizados, representar un espacio político de autogobierno, movilidad y libertad de impuestos.

La serie civilizatoria –mín, bárbaro cocido y bárbaro crudo– es al mismo tiempo una serie política de incorporación estatal decreciente. Se asemeja en aspectos importantes a la serie civilizacional árabe–bereber en la que siba es la zona fuera del control del Estado árabe y makhazem la zona dentro del control árabe. Los que viven en la siba son, o se vuelven, bereberes. Al igual que con los bárbaros crudos y cocidos, la tarea del gobierno dinástico es expandir el círculo de tribus que apoyan a la dinastía (guish) y, por lo tanto, expandir el dominio del Estado. El siba es, escribe Ernest Gellner, mejor traducido como “disidencia institucionalizada”, y sus habitantes, por lo tanto, son menospreciados y codificados como “bereberes”. La sociedad tribal, virtualmente por definición, existe al borde de la sociedad no tribal como su oscuro gemelo recíproco<sup>322</sup>. A diferencia del sudeste asiático, las “tribus” en el Medio Oriente y África del Norte comparten una religión común, aunque tal vez no su práctica, con las poblaciones estatales. Se vuelve difícil discernir, bajo esas circunstancias, qué significa “Berberdom” excepto como una designación árabe

---

322 Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1969), capítulo 1.

para aquellos que eluden el control del Estado y la incorporación a su jerarquía<sup>323</sup>.

Los bárbaros son, pues, un efecto estatal; son inconcebibles excepto como una “posición” frente al Estado. Hay mucho para recomendar la definición minimalista de bárbaro de Bennet Bronson como “simplemente un miembro de una unidad política que está en contacto directo con un Estado pero que no es en sí mismo del Estado”. Así entendidos, los bárbaros pueden ser, y a menudo han sido, bastante “civilizados” en el sentido de alfabetización, habilidades tecnológicas y familiaridad con las “grandes tradiciones” cercanas, por ejemplo, de los romanos o los chinos Han. Consideremos, bajo esta luz, pueblos no estatales como los irlandeses o, en el sudeste asiático insular, los minangkabau y los batak. También pueden ser más poderosos militarmente que un Estado adyacente y, por esa razón, pueden asaltar o exigir tributos de ese Estado. Consideremos también, en este contexto, a los mongoles bajo los Tang, los moros, los beduinos, los escoceses, los albaneses, los caucásicos, los pathanes y, durante gran parte de su historia, los afganos. Cuanto más fuertes han sido esas sociedades “bárbaras”, más probable es que se aprovechen sistemáticamente de los espacios estatales cercanos, con su lucrativa concentración de riqueza, grano, bienes

---

323 Lois Beck, “Tribes and the State in 19th– and 20th–Century Iran”, en *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip Khoury y Joseph Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1990), 185–222.

comerciales y esclavos. Bronson atribuye la debilidad relativa de la formación estatal histórica en India y Sumatra, a pesar de los entornos agroecológicos favorables, a la proximidad de poderosos depredadores no estatales<sup>324</sup>.

Todos los imperios, como empresas político-culturales, son necesariamente ejercicios de clasificación. Así, el Imperio Romano, en una lectura superficial, exhibe muchas de las mismas características que las que afectan a Zomia<sup>325</sup>. La esclavitud era tan fundamental para el arte de gobernar romano como lo era para el arte de gobernar birmano, tailandés o de los primeros han. Los comerciantes acompañaban cada campaña militar con miras a comprar cautivos y revenderlos más cerca de Roma. Muchas de las guerras interbárbaras se libraron entre competidores que luchaban por controlar y beneficiarse de este tráfico de personas. La cultura romana, a diferencia de la famosa uniformidad de la ciudadanía romana, se veía diferente, de provincia a provincia, dependiendo de las diversas culturas “bárbaras” que había absorbido.

---

324 Bennet Bronson, “El papel de los bárbaros en la caída de los estados”, en *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, ed. Norman Yoffee y George L. Cowgill (Tucson: University of Arizona Press, 1991), 203–10, cita de 200. Gran parte de este párrafo es una elaboración del argumento de Bronson.

325 Este y los dos párrafos siguientes están extraídos del excelente libro de Thomas S. Burns *Rome and the Barbarians, 100 BC–AD 400* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003).

Al igual que sus contrapartes Han y del sudeste asiático continental, los romanos tenían un fetiche de cacicazgo bárbaro. Siempre que fue posible, crearon territorios, promulgaron distinciones étnicas más o menos arbitrarias y designaron, o reconocieron, un solo jefe que era, quiéralo o no, el vector local de la autoridad romana y responsable de la buena conducta de su “pueblo”. Los pueblos así codificados también se ubicaron a lo largo de una escala evolutiva de civilización. Los celtas más cercanos al poder romano en la Galia, un grupo de pueblos apátridas pero culturalmente distintos con ciudades fortificadas y agricultura, eran comparables a los bárbaros cocidos en el esquema chino. Aquellos más allá del Rin (los diversos pueblos germánicos) eran bárbaros crudos, y los hunos móviles entre Roma y el Mar Negro eran los más crudos de todos los crudos. En la provincia romana de Gran Bretaña, los pictos más allá del Muro de Adriano en el norte eran los más crudos de los crudos, o “los últimos libres”, según la perspectiva de cada uno<sup>326</sup>.

Una vez más, la posición frente al gobierno imperial fue un marcador crucial para el grado de civilización de un pueblo. Los bárbaros administrados (cocinados) en las provincias gobernadas por Roma perdieron sus designaciones étnicas

---

326 Stephen T. Driscoll, "Poder y autoridad en la Escocia histórica temprana: piedras de símbolos pictos y otros documentos", en Estado y sociedad: el surgimiento y desarrollo de la jerarquía social y la centralización política, ed. J. Gledhill, B. Bender y MT Larsen (Londres: Routledge, 1988), 215.

cuando se convirtieron, como los granjeros, en sujetos obligados a pagar impuestos y servicio militar obligatorio. Todos los que estaban más allá de esta esfera fueron invariablemente etnicizados, se les dio jefes y se les hizo responsables de tributo (*obsequium*), a diferencia de los impuestos, especialmente porque se los consideraba un pueblo que no cultivaba cereales. El vínculo entre el dominio romano directo y el estatus de bárbaro es obvio en aquellos casos en que tales “provinciales” se rebelaron contra el dominio romano. Fueron, en tales casos, reetnicizados (¡rebarbarizados!), demostrando, en el proceso, que el retroceso de la civilización era posible y era en gran medida una categoría política. Según las circunstancias, los romanos podían trasladarse al territorio bárbaro como desertores, comerciantes, colonos y fugitivos de la ley, y los “bárbaros” podían trasladarse al ámbito romano, aunque necesitaban permiso para hacerlo colectivamente. La línea divisoria, a pesar del tráfico de doble sentido que la cruzaba, siempre estaba claramente marcada. Aquí también, los “bárbaros” fueron un efecto estatal. “Solo la conquista produjo un conocimiento real del mundo bárbaro, pero luego dejó de ser bárbaro. Por lo tanto, conceptualmente, los bárbaros se alejaban para siempre del entendimiento romano”<sup>327</sup>.

---

327 Burns, *Rome and the Barbarians*, 182. Una visión mucho más oscura de la expansión romana, tal como la habrían visto los bárbaros, es evidente en las palabras que Tácito pone en boca del derrotado jefe británico Calgacus: dar el nombre mentiroso de imperio; hacen una soledad y la llaman paz.” Citado *ibíd.*, 169.

Como ubicación política, fuera del Estado pero adyacente a él, 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 en el terreno, en la dispersión, en la organización social segmentaria y en sus estrategias de subsistencia móviles y fugitivas. Siguen siendo un ejemplo, y por lo tanto una opción, una tentación, de una forma de organización social fuera de la jerarquía y los impuestos estatales. Uno se imagina que el rebelde budista del siglo XVIII contra los Qing en Yunnan entendió el atractivo de la “barbarieidad” cuando exhortó a la gente con el cántico: “Los seguidores de Api no necesitan pagar impuestos. Ellos aran para sí mismos y comen su propio producto”<sup>328</sup>. Para los funcionarios del Estado cercano, los bárbaros representan un refugio para criminales y rebeldes, y una salida para súbditos tímidos.

El atractivo real de la “barbarie”, de residir fuera del alcance del Estado, y mucho menos abandonar la civilización, no tiene un lugar lógico en las narrativas estatales oficiales de las cuatro civilizaciones principales que nos interesan aquí: la china Han, la vietnamita, la birmana y la siamesa. Todas están “basadas en la asimilación

---

328 Citado en Charles Patterson Giersch, "Sujetos reacios de Q'ing China: comunidades indígenas e imperio a lo largo de la frontera de Yunnan", Ph.D. diss., Universidad de Yale, 1998, 97.

irrevocable en una sola dirección”. En el caso Han, los mismos términos crudo y cocido implican irreversibilidad: la carne cruda se puede cocinar pero no se puede “crudar”, aunque se puede echar a perder! No se prevé el tráfico en dos sentidos ni la reincidencia. Tampoco permite el hecho indiscutible de que las civilizaciones centrales a las que se prevé la asimilación son, en sí mismas, una aleación cultural de muchas fuentes diversas<sup>329</sup>.

Difícilmente podría esperarse que una narrativa civilizatoria que asume su propio magnetismo cultural y social y que describe la aculturación a sus normas como un ascenso muy deseado narre, y mucho menos explique, una deserción a gran escala. Y, sin embargo, es históricamente común. La invisibilidad oficial de la deserción está codificada en la narrativa misma; aquellos que se trasladan al espacio no estatal, que se adaptan a su agroecología, se convierten en bárbaros etnicizados que, presumiblemente, siempre estuvieron ahí. Antes de la decisiva victoria militar de las fuerzas Han sobre los Yao a mediados del siglo XV, parece que “en gran medida, el pueblo Han se estaba convirtiendo nominalmente en no Han y no al revés... Los migrantes marginales en un área bajo el control gubernamental más débil respondió a los símbolos Panhu [mitología étnica] que, entre otras cosas, prometían ayuda de los Yao en la vecindad. Eran el reverso de los 'bárbaros' que acudían a la corte para rendir tributo y expresar admiración por la civilización.

---

329 Crossley, Siu y Sutton, Introducción al imperio en los márgenes, 6.

Desde la perspectiva del Estado, los rebeldes traicionaron a la civilización y se unieron a los bárbaros”<sup>330</sup>. Los bárbaros que traían regalos ocupaban un lugar de honor en el discurso de la civilización. ¡Los súbditos de Han que se pasaron a los bárbaros no lo hicieron! Cuando se los mencionaba en la literatura Qing, se los estigmatizaba como “traidores de Han” (Hanjian), un término que ahora tenía fuertes resonancias étnicas<sup>331</sup>.

La “autobarbarianización” podría ocurrir de muchas maneras. Las poblaciones han que querían comerciar, evadir impuestos, huir de la ley o buscar nuevas tierras se mudaban continuamente a zonas bárbaras. Una vez allí, probablemente aprenderían el dialecto local, se casarían y buscarían la protección de un jefe bárbaro. Los restos de los rebeldes disueltos (sobre todo los Taiping en el siglo XIX) y las dinastías depuestas y su séquito (por ejemplo, los partidarios de Ming a principios de Qing) contribuyeron a la afluencia. Ocasionalmente, cuando un reino bárbaro local era lo suficientemente fuerte, como en el caso de Nan Chao, las poblaciones Han podían ser capturadas o compradas y luego absorbidas. Tampoco era raro que un oficial militar Han designado para gobernar un área bárbara hiciera alianzas locales, tomara una esposa local y, con el tiempo,

---

330 Wing-hoi Chan, “Etiquetas étnicas en una región montañosa”, 278.

331 Donald S. Sutton, "Ethnicity and the Miao Frontier in the Eighteenth Century", en Crossley, Siu y Sutton, *Empire at the Margins*, 469–508, cita de 493.

afirmara su independencia como jefe nativo. Hubo, finalmente, una especie de auto barbarización que hace que la asociación entre estar bajo el dominio Han y ser civilizado sea muy clara. Cuando un distrito de bárbaros cocidos bajo el gobierno de Han se rebeló con éxito, fueron reclasificados como crudos y volvieron a la columna de “bárbaros”. Lo que había cambiado no era su cultura sino solo su subordinación al gobierno Han<sup>332</sup>.

William Rowe afirmó, quizás por efecto dramático, que “pasarse a los bárbaros” era más la norma que la excepción: “La realidad histórica durante siglos ha sido... que muchos más chinos se han aculturado a la vida aborígen que los aborígenes a la civilización china”<sup>333</sup>. Independientemente de lo que muestre un libro de cuentas demográficas completo, lo que importa en este contexto particular es que la reincidencia era común, incluso banal, y que no podía

---

332 La misma estrecha asociación entre el gobierno directo de las autoridades Han y el estado civilizado se mantiene en el delta del río Perla. El registro de hogares en sí mismo (ingresando al mapa) “transformó las identidades de extranjero (yi) a plebeyo (mín)... En tiempos de crisis dinástica, no era raro encontrar hogares que abandonaban su estado registrado para evitar impuestos y el servicio militar obligatorio. Se convirtieron en bandidos, piratas y extranjeros en los registros oficiales”. Helen F. Siu y Liu Zhiwei, “Lineage, Marketing, Pirate, and Dan”, en Crossley, Siu y Sutton, *Empire at the Margins*, 285–310, cita de 293.

333 Citado en Woodside, “Territorial Order and Collective Identity Tensions,” 213. Para evidencia de que los vietnamitas comúnmente se mudaron a la sociedad de las tierras altas y se asimilaron a su cultura, ver Taylor, “On Being Muonged,” 28.

tener un lugar legítimo en la narrativa oficial. En tiempos de decadencia dinástica, desastres naturales, guerras, epidemias y tiranías excepcionales, lo que era un flujo constante de aventureros, comerciantes, criminales y pioneros podía convertirse en una hemorragia demográfica. Uno se imagina que gran parte de la población cercana a las fronteras podría ver la ventaja posicional en ser culturalmente anfibios y dar un paso hacia un lado o hacia el otro según las circunstancias. Incluso hoy, en las fronteras del suroeste de China, hay algunas ventajas sustanciales de ser una minoría étnica, un bárbaro. Uno escapa a la política de “un solo hijo”, uno evita ciertos impuestos y uno se beneficia de ciertos programas de “acción afirmativa” que benefician a las minorías. Se sabe que los chinos Han y las personas de ascendencia mixta en estas áreas solicitan el registro como Miao, Dai, Yao, Zhuang, etc.

## Capítulo V

### MANTENIENDO EL ESTADO A DISTANCIA EL POBLAMIENTO DE LAS COLINAS

*La pagoda está terminada y el país está arruinado.*

–proverbio birmano

*Cuando una comunidad en expansión, al apoderarse de un nuevo territorio, expulsa a los antiguos ocupantes (o a algunos de ellos), en lugar de incorporarlos a su propio tejido, los que retroceden pueden convertirse, en el nuevo territorio en el que se extienden, en un nuevo tipo de sociedad.*

–Owen Lattimore, *La frontera en la historia*

La Comisión del 11-S, informando sobre su investigación de los ataques al World Trade Center en Nueva York en 2001, llamó la atención sobre la nueva ubicación de la amenaza terrorista. En lugar de provenir de un Estado-nación hostil, provino de lo que la comisión llamó “santuarios” en “las regiones menos gobernadas, más anárquicas”, “más remotas”, “vastas regiones sin vigilancia”, en “terreno muy difícil”<sup>334</sup>. Se destacaron santuarios particulares, como las regiones de Tora Bora y Shah-i-Kot a lo largo de la frontera entre Pakistán y Afganistán y las islas “difíciles de vigilar” del sur de Filipinas e Indonesia. La comisión era muy consciente de que era la combinación de la lejanía geográfica, el terreno prohibido y, sobre todo, la relativa ausencia de poder estatal lo que hacía que tales áreas fueran recalcitrantes al ejercicio del poder por parte de Estados Unidos o sus aliados. Lo que no notaron fue que gran parte de la población existente en tales áreas de santuario estaba allí precisamente porque estas áreas habían sido históricamente un área de refugio del poder estatal.

Así como una región remota y relativamente sin Estado proporcionó un santuario para Osama bin Laden y su séquito, la vasta región montañosa del sudeste asiático

---

334 Ver New York Times, 23 de julio de 2004, y el Informe final de la Comisión Nacional sobre Ataques Terroristas contra los Estados Unidos (Washington, DC: Government Printing Office, 2004), 340, 368, <http://www.gpoaccess.gov/911/index.html>.

continental que hemos llamado Zomia proporcionó un santuario histórico para los pueblos que evaden el Estado. Siempre que adoptemos una perspectiva a largo plazo –y por “largo” me refiero a mil quinientos o dos mil años– tiene más sentido ver a los pueblos montañoses contemporáneos como los descendientes de un largo proceso de *marronnage*, como fugitivos de los proyectos de creación de Estado en el siglo XIX. Sus prácticas agrícolas, su organización social, sus estructuras de gobierno, sus leyendas y su organización cultural en general tienen fuertes huellas de prácticas de evasión o distanciamiento del Estado.

Esta visión de las colinas como pobladas, hasta hace muy poco, por un proceso de migración que evadía el Estado contrasta marcadamente con una visión más antigua que todavía forma parte de las creencias populares de la gente del valle. Esta visión más antigua veía a los montañoses como una población aborígen que, por una u otra razón, no había logrado hacer la transición a una forma de vida más civilizada: específicamente, a la agricultura sedentaria de arroz húmedo, la religión de las tierras bajas y la membresía (o ciudadanía) en una comunidad política más amplia. Los pueblos de las montañas, en la versión más estricta de esta perspectiva, eran una población inalterablemente ajena que vivía en una especie de sumidero cultural de las tierras altas y, por lo tanto, se las veía como inadecuadas para el avance cultural. En la visión más caritativa que prevalece actualmente, se piensa que tales poblaciones han sido

“dejadas atrás” cultural y materialmente (quizás incluso siendo “nuestros ancestros vivos”) y, por lo tanto, deberían ser objeto de esfuerzos de desarrollo para integrarlos en la vida cultural y económica de la nación.

Si, por el contrario, la población de Zomia se ve con mayor precisión como un complejo de poblaciones que, en un momento u otro, han optado por salir del fácil alcance del poder estatal, entonces la secuencia evolutiva implícita en la visión anterior es insostenible. El montañismo, en cambio, se convierte en gran medida en un efecto estatal, el rasgo definitorio de una sociedad creada por aquellos que, por la razón que sea, abandonaron el ámbito del poder estatal directo. Como veremos, tal visión de los pueblos de las montañas como sociedades repelidas por el Estado –o incluso sociedades antiestatales– tiene mucho más sentido para las prácticas agrícolas, los valores culturales y la estructura social en las montañas.

La lógica general del poblamiento demográfico de las colinas, a pesar de la confusión y las grandes lagunas en la evidencia de períodos anteriores, es razonablemente cierta. El surgimiento de poderosos estados padi en el valle con superioridad demográfica y militar sobre sociedades más pequeñas condujo a un doble proceso de absorción y asimilación por un lado y de extrusión y huida por el otro. Los absorbidos desaparecieron como sociedades distintivas, aunque prestaron su color cultural a la amalgama que pasó a representar la cultura del valle. Aquellos expulsados, o que

huían, tendían a dirigirse a santuarios más remotos en el interior del país, a menudo en altitudes más altas. Las zonas de refugio a las que se dirigieron no estaban de ningún modo vacías, pero, a largo plazo, tendía a prevalecer el peso demográfico de los migrantes evasores del Estado y sus descendientes. Visto desde una larga perspectiva histórica, el proceso se caracterizó por vaivenes. Los períodos de paz dinástica y comercio en expansión, así como los períodos de expansión imperial exitosa, aumentaron la población que vivía bajo la égida de la autoridad estatal. Se podría decir que la narrativa estándar de un “proceso de civilización”, aunque difícilmente tan benigno o voluntarioso como implican sus versiones más optimistas, caracteriza tales épocas. Sin embargo, en tiempos de guerra, pérdida de cosechas, hambruna, impuestos aplastantes, 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 aislamiento del Estado, desempeñó un papel importante en el poblamiento de Zomia y en la construcción social de sociedades repelentes al estado. Las migraciones de este tipo han estado ocurriendo tanto a pequeña como a gran escala durante los últimos dos milenios. Cada nuevo pulso de migraciones encontró a los que habían llegado antes y a los que estaban establecidos desde hacía mucho tiempo en las colinas. El proceso de conflicto, amalgama y reformulación de identidades en este espacio poco

gobernado da cuenta en gran medida de la complejidad étnica de Zomia. Debido a que no encontró un lugar legítimo en las autorrepresentaciones de los textos de los estados del valle, este proceso rara vez se registró. Sin embargo, hasta el siglo XX era muy común. Incluso hoy, como veremos, continúa en menor escala.

Un Estado por encima de todos los demás era la fuerza propulsora que ponía en movimiento a multitudes de personas y absorbía a otras. Desde al menos la expansión de la dinastía Han hacia el sur hasta el Yangzi (202 a. C. – 220 d. C.), cuando el Estado chino se convirtió por primera vez en un gran imperio agrario, y continuando, a trancas y saltos, hasta los Qing y sus sucesores, la República y la República Popular, las poblaciones que buscan evadir la incorporación se han mudado al sur, al oeste y luego al suroeste hacia Zomia: Yunnan, Guizhou, Guangxi y el sudeste asiático propiamente dicho. Otros estados padi, establecidos más tarde, imitaron el mismo proceso en menor escala y ocasionalmente representaron un obstáculo estratégico para la expansión china. Los estados birmano, siamés, Trinh y tibetano fueron los estados más prominentes, pero todavía de liga menor, mientras que muchos estados padi aún más pequeños desempeñaron, durante un tiempo, un papel similar: Nan Chao, Pyu, Lamphun/Haripunjaya, y Kengtung, por nombrar solo algunos, han pasado a la historia. Como máquinas de mano de obra que capturan y absorben población, también, de la misma manera, arrojaron a las

montañas a las poblaciones que huían del Estado y crearon su propia frontera “bárbara”.

La importancia de los cerros como santuario de las múltiples cargas impuestas a los súbditos del Estado no ha pasado desapercibida. Como ha observado Jean Michaud, “Hasta cierto punto, los *montagnards* pueden ser vistos como refugiados desplazados por la guerra y que optan por permanecer fuera del control directo de las autoridades estatales, que buscaban controlar la mano de obra, gravar los recursos productivos y asegurar el acceso a las poblaciones de las que podían reclutar soldados, sirvientes, concubinas y esclavos. Esto implica que los *montagnards* siempre han estado huyendo”<sup>335</sup>. La observación de Michaud puede, si se examina a la luz de la evidencia histórica, agroecológica y etnográfica, proporcionar una poderosa lente a través de la cual comprender a Zomia como una vasta periferia resistente al Estado. El propósito de este capítulo y los dos siguientes es esbozar a grandes rasgos un argumento a favor del poder de resolución de esta lente en particular.

---

335 Jean Michaud, ed., *Turbulent Times and Enuring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif* (Richmond Surrey: Curzon, 2000), 11. Michaud continúa señalando que los pueblos de las montañas ocasionalmente han lanzado sus propios proyectos de creación de estado.

## Otras Regiones de Refugio

La perspectiva que proponemos para entender a Zomia no es novedosa. Se ha hecho un caso similar para muchas 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. Cuando la población amenazada estaba organizada en formas estatales, la resistencia bien podría tomar la forma de una confrontación militar. Si son derrotados, los vencidos son absorbidos o emigran a otro lugar. Cuando la población amenazada es apátrida, sus opciones suelen reducirse a la absorción o la huida, esta última a menudo acompañada de escaramuzas y redadas en la retaguardia<sup>336</sup>.

Un argumento de este tipo para América Latina fue presentado hace casi treinta años por Gonzalo Aguirre Beltrán. Bajo el título *Regiones de Refugio*, argumentó que algo así como una sociedad anterior a la conquista permaneció en regiones remotas e inaccesibles lejos de los centros de control español. Dos consideraciones determinaron su ubicación. Primero, eran regiones de poco

---

336 La resistencia guerrillera en la zona de expansión directa del Estado rara vez tiene éxito a largo plazo a menos que las guerrillas tengan poderosos aliados estatales. El respaldo militar francés, por ejemplo, permitió que muchos grupos de nativos americanos resistieran la expansión de los colonos ingleses durante un tiempo.

o ningún valor económico para los colonizadores. En segundo lugar, eran áreas geográficamente prohibidas donde la fricción de la distancia era particularmente alta. Aguirre Beltrán señaló áreas de “campo agreste aislado de las rutas de transporte por barreras físicas, con un paisaje agreste y rendimientos agrícolas escasos”. Tres ambientes que cumplían con estas condiciones eran los desiertos, las selvas tropicales y las cadenas montañosas, todos los cuales eran “hostiles o inaccesibles al movimiento humano”<sup>337</sup>. En la formulación de Aguirre Beltrán, la población indígena era en gran medida un remanente no tanto empujado o huyendo hacia tales zonas como dejado solo porque no tenía ningún interés económico para los españoles y no representaba una amenaza militar.

Aguirre Beltrán admite el hecho de que parte de la población indígena fue obligada por el acaparamiento de tierras español a abandonar los campos y retirarse a la seguridad de aquellas regiones que eran menos deseadas por los colonos ladinos<sup>338</sup>. La investigación posterior, sin embargo, ampliaría en gran medida el papel que jugaron la huida y la retirada en este proceso. A largo plazo, parecería que algunos, si no la mayoría, de los pueblos “indígenas” que

---

337 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de Refugio*, Serie de Monografías de la Sociedad de Antropología Aplicada, núm. 12 (Washington, DC, 1979), 23, 25. Cuando los terrenos montañosos albergaban recursos valiosos, como los yacimientos de plata de Potosí, estos fueron incautados.

338 *Ibíd.*, 39.

analiza Aguirre Beltrán pueden haber sido en realidad cultivadores sedentarios que vivían en sociedades altamente estratificadas que se vieron obligados tanto por la presión española como por un colapso demográfico masivo, debido a las epidemias, a reformular sus sociedades de manera que enfatizaran la adaptación y la movilidad. Así, Stuart Schwartz y Frank Salomon escriben sobre “alteraciones a la baja en el tamaño de los grupos modulares, [menos] rigidez en los arreglos de parentesco y [menos] centralización sociopolítica”, que transformó a los habitantes de sistemas fluviales complejos en “pueblos de aldea reconocidos por separado”. Lo que más tarde podría verse como una población tribal atrasada, incluso neolítica, fue con mayor precisión una adaptación histórica a la amenaza política y un entorno demográfico radicalmente nuevo<sup>339</sup>.

---

339 Stuart Schwartz y Frank Salomon, “Pueblos nuevos y nuevos tipos de personas: adaptación, ajuste y etnogénesis en las sociedades indígenas de América del Sur (era colonial)”, en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, ed. Stuart Schwartz y Frank Salomon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 443–502, cita de 448. Ver también el intento reciente de resumir nuestra comprensión demográfica de la Conquista que se relaciona directamente con dicha migración y estructura social en Charles C. Mann, *1491: Nuevas Revelaciones de las Américas antes de Colón* (Nueva York: Knopf, 2005). Aunque los hechos demográficos son objeto de acalorados debates, parece evidente que la población del Nuevo Mundo era mucho mayor de lo que se suponía anteriormente. Era cualquier cosa menos un continente vacío y es posible que haya estado “totalmente ocupado”. Es importante señalar en este contexto que si el colapso demográfico provocado por la epidemia hubiera sido tan dramático como ahora parece ser el caso, la recolección y la quema se habrían vuelto mucho más ventajosas como estrategia agroecológica, prometiendo un

El entendimiento contemporáneo, como lo documentan Schwartz y Salomon, es uno de movimientos masivos de población y reorganización étnica. En Brasil, los nativos que huían de las reducciones coloniales y del trabajo forzado de las misiones –“remanentes de pueblos derrotados, mestizos, desertores y esclavos negros fugitivos”– a menudo se unían en la frontera, a veces identificados por el nombre de los pueblos nativos entre los cuales se habían asentado, y a veces asumiendo una nueva identidad<sup>340</sup>. Al igual que los estados padi asiáticos, los proyectos de gobierno español y portugués requerían el control de la mano de obra disponible en el espacio estatal. El resultado neto de la huida provocada por los asentamientos forzosos fue crear una distinción entre las zonas estatales, por un lado, y las poblaciones resistentes al Estado, geográficamente fuera del alcance y, a menudo, en altitudes más altas, por el otro. Teniendo en cuenta el colapso demográfico masivo particular del Nuevo Mundo, la resonancia con el patrón del sudeste asiático es sorprendente. Al escribir sobre la

---

mayor retorno por unidad de trabajo que la agricultura de campo fijo, ahora que tanta tierra estaba desocupada. Jared Diamond hace una afirmación análoga de que la población "aborigen" australiana originalmente estaba ubicada más densamente en las regiones más productivas del país (por ejemplo, el sistema del río Darlington en el sureste) y fue empujada a áreas más secas que los europeos no deseaban. *Armas, gérmenes y acero: el destino de las sociedades humanas* (Nueva York: Norton, 1997), 310.

340 Schwartz y Salomon, “Pueblos nuevos”, 452.

reducción de 1570, Schwartz y Salomon afirman que los españoles

fueron forzados a asentarse en parroquias nucleadas, ante el declive poblacional y las necesidades laborales coloniales. Esto dislocó a miles de indios y reorganizó a la gente en los antiguos dominios incas. El proyecto de concentrar asentamientos agropastoriles dispersos en ciudades uniformes de estilo europeo rara vez tuvo éxito según lo planeado, pero sus consecuencias fueron algo regulares, si no uniformes. Incluyen la antítesis perdurable entre las tierras salvajes nativas y las altas laderas, y los centros parroquiales “civilizados”... La disminución de la población, el ajuste de los tributos y el régimen de cuotas de trabajo forzadas expulsaron a miles de sus hogares y reorganizaron poblaciones enteras<sup>341</sup>.

En los Andes, al menos, este marcado contraste entre los centros civilizados y las “tierras nativas” parece haber tenido un paralelo anterior a la Conquista en la distinción entre las cortes incas y una población de la periferia que se resistía al Estado. Sin embargo, la dimensión altitudinal se invirtió, con los centros incas en cotas más altas y la periferia como los

---

341 *Ibíd.*, 452. Para relatos más detallados de la huida andina del asentamiento forzado español, véase Ann M. Wightman, *Indigenous Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570–1720* (Durham: Duke University Press, 1990), y John Howland Rowe, “Los Incas bajo las Instituciones Coloniales Españolas,” *Hispanic American Historical Review* 37 (1957): 155–99.

bosques ecuatoriales bajos y húmedos cuyos habitantes habían resistido durante mucho tiempo al poder inca. Esta inversión 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 extensiones más grandes de tierra cultivable padi se encuentran en elevaciones más bajas; en el Perú, por el contrario, hay menos tierra cultivable por debajo de los 2.700 metros que por encima, donde prosperan el maíz y la patata básicos del Nuevo Mundo<sup>342</sup>. A pesar de la inversión de altitudes en el caso de la civilización inca, tanto el Estado inca como el español dieron lugar a una periferia “bárbara” resistente al Estado. En el caso español, lo más llamativo e instructivo es que gran parte de esa periferia bárbara estaba compuesta por desertores de sociedades asentadas más complejas que se alejaron deliberadamente de los peligros y opresiones del espacio estatal. Hacer esto a menudo significaba abandonar sus campos permanentes, simplificar su estructura social y dividirse en bandas más pequeñas y móviles. Irónicamente, incluso lograron engañar admirablemente a una generación anterior de etnógrafos haciéndoles creer que pueblos dispersos como los yanomamo, los sirionó y los tupo-guaraní eran los remanentes sobrevivientes de poblaciones ur-primitivas.

---

342 Mann, 1491, 225.

Aquellas poblaciones que habían logrado luchar libres del control europeo durante un tiempo pasaron a representar zonas de insubordinación. Tales zonas fragmentadas, particularmente si contenían abundantes recursos de subsistencia, sirvieron como imanes, atrayendo a individuos, pequeños grupos y comunidades enteras que buscaban refugio fuera del alcance del poder colonial. Schwartz y Salomon muestran cómo el Jívaro y el vecino Záparo, que habían luchado contra los europeos y habían llegado a controlar varios afluentes del alto Amazonas, se convirtieron en un imán<sup>343</sup>. 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 que son desconcertantemente complejos.

En América del Norte, a fines del siglo XVII y gran parte del siglo XVIII, la región de los Grandes Lagos se convirtió en una zona de refugio y flujo mientras Gran Bretaña y Francia competían por la supremacía a través de sus aliados nativos americanos, principalmente los iroqueses y los algonquinos. El área estaba repleta de fugitivos y refugiados de muchas áreas y orígenes. Richard White llama a esta zona “un mundo hecho de fragmentos”: pueblos de orígenes muy variados que viven uno al lado del otro y otros asentamientos de

---

343 Schwartz y Salomon, “Pueblos nuevos”, 460.

poblaciones mixtas unidas por las circunstancias<sup>344</sup>. En este entorno, la autoridad, incluso a nivel de una aldea individual, era tenue, y cada asentamiento en sí era radicalmente inestable.

La variedad étnica de arremolinamiento en las zonas de refugio del Nuevo Mundo se complica aún más por los fugitivos de una nueva población importada precisamente para contrarrestar el fracaso en la esclavización de la población nativa restante: a saber, los esclavos africanos. Como esclavos, ellos mismos, por supuesto, una población políglota, huyendo de la servidumbre, se encontraron en zonas de refugio ya ocupadas por los pueblos originarios. En lugares como Florida, Brasil, Colombia y muchas partes del Caribe, este encuentro dio lugar a poblaciones híbridas que desafiaron la descripción simple. Tampoco fueron los esclavos y los pueblos originarios los únicos tentados por la promesa de una vida alejada del Estado. Aventureros, comerciantes, bandidos, fugitivos de la ley y marginados, las figuras comunes de muchas fronteras, también se adentraron en estos espacios y agregaron más a su recóndita complejidad.

---

344 Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 1, 14. Aquí también, las epidemias jugaron un papel clave, junto con la guerra de construcción de un Estado competitivo en el desplazamiento de personas.

Hay algo así como un patrón histórico aproximado aquí. La expansión estatal, cuando implica formas de trabajo forzoso, fomenta (si las condiciones geográficas lo permiten) zonas extraestatales de fuga y refugio. Los habitantes de tales zonas a menudo constituyen una combinación de pueblos fugitivos y establecidos anteriormente. La expansión colonial europea seguramente proporciona los ejemplos mejor documentados de este patrón. Pero el patrón es igualmente aplicable a la propia Europa moderna temprana. La frontera cosaca creada por los fugitivos de la servidumbre rusa a partir del siglo XV es un ejemplo al que volveremos.

Un segundo ejemplo, el del “corredor fuera de la ley” a fines del siglo XVII y principios del XVIII entre los estados agrarios de Prusia y Brandeburgo y las potencias marítimas de Venecia, Génova y Marsella, es particularmente instructivo<sup>345</sup>. La competencia entre los estados agrarios por los concriptos llevó a redadas constantes de “vagabundos” –prácticamente cualquier persona sin una residencia fija– para cumplir con cuotas de reclutamiento draconianas. Los gitanos, los más estigmatizados y flagelados de los pobres itinerantes, fueron criminalizados y convertidos en objeto de las notorias Zegeuner Jagt (cacerías de gitanos). Hacia el suroeste había una competencia igualmente feroz entre los

---

345 Véase el notable estudio de Leo Lucassen, Wim Willems y Annemarie Cottaar, *Gypsies and Other Itinerant Groups: A Socio-historical Approach*, Centre for the History of Migrants, University of Amsterdam (Londres: Macmillan, 1998).

estados marítimos por los galeotes, que también eran reclutados a la fuerza entre los pobres itinerantes. La servidumbre militar o de galeras, en ambas zonas, era una alternativa reconocida a la pena de muerte, y los allanamientos de vagabundos se correlacionaban estrechamente con la demanda de mano de obra militar.

Sin embargo, entre estas dos zonas de servidumbre forzada había una veta de relativa inmunidad a la que huían muchos de los inmigrantes pobres, en particular los gitanos. Esta tierra de nadie, esta estrecha zona de refugio, se conoció como “corredor de forajidos”. El corredor de forajidos era simplemente una concentración de inmigrantes “entre el Palatino y Sajonia, que estaba demasiado lejos del área de reclutamiento de Prusia–Brandeburgo, así como del Mediterráneo (en este último caso, los costos de transporte eran más altos que el precio por esclavo)”<sup>346</sup>. Como en el caso de las regiones de refugio de Aguirre Beltrán y de las comunidades cimarronas en general, el corredor forajido fue un efecto estatal y, al mismo tiempo, un espacio social

---

346 *Ibíd.*, 63. Como era de esperar, tales grupos perseguidos a menudo se unían para asaltar asentamientos en esta zona a medida que llegaban más refugiados. Las autoridades locales respondieron cazando y matando a gitanos y otros vagabundos. Los autores documentan una presión similar sobre los gitanos (bohemos) en Francia, donde fueron detenidos para las galeras.

resistente al Estado forjado en respuesta consciente y oposición a la subordinación<sup>347</sup>.

Antes de pasar a Zomia propiamente dicho, dos ejemplos de refugios “montañosos” del control estatal en el sudeste asiático merecen un breve examen. El primero, el caso de las tierras altas de Tengger en Java Oriental, es un ejemplo en el que la supervivencia cultural y religiosa parece tener una importancia particular en los motivos de la migración<sup>348</sup>. El segundo caso parece ser un caso casi límite: el del norte de Luzón, en el que la zona de refugio a la que se dirigieron los fugitivos estaba prácticamente deshabitada.

Las tierras altas de Tengger se distinguen por ser el principal reducto en Java de un sacerdocio hindú–shaivita explícitamente no islámico, el único sacerdocio de este tipo que escapó de la ola de islamización que siguió al colapso del último gran reino hindú–budista (Majapahit) a principios del siglo XVI. En relatos locales, parte de la población derrotada

---

347 Hay paralelismos interesantes entre este corredor "fuera de la ley" y lo que se ha descrito como el "corredor Wa", o el corazón entre los tramos superiores del Mekong y Salween/Nu, que tiene la ventaja adicional de estar profundamente agrietado. Magnus Fiskesjö, "El destino del sacrificio y la creación de la historia de Wa", Ph.D. tesis, Universidad de Chicago, 2000, 51.

348 Me baso completamente aquí en el excelente relato de Robert W. Hefner en *The Political Economy of Mountain Java: An Interpretive History* (Berkeley: University of California Press, 1990). Para un análisis cultural detallado, véase su anterior *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

huyó a Bali, mientras que una fracción buscó refugio en las tierras altas. Como señala Robert Hefner, “es una curiosidad que la población actual de las tierras altas de Tengger haya mantenido un firme apego al sacerdocio hindú mientras carecía por completo de las otras características distintivas del hinduismo: castas, cortes y una aristocracia”<sup>349</sup>. La población de las tierras altas se reponía periódicamente con nuevas oleadas de migrantes que buscaban refugio en los estados de las tierras bajas. A medida que el reino del valle de Mataram se levantó en el siglo XVII, envió repetidas expediciones a las colinas para capturar esclavos, empujando a aquellos que habían evadido la captura más arriba en las laderas a una relativa seguridad. En la década de 1670, un príncipe de Madurese se rebeló contra Mataram, ahora bajo protección holandesa, y cuando la revuelta fue aplastada, los rebeldes disueltos huyeron a las colinas delante de sus perseguidores holandeses. Otro rebelde y fundador de Pasuruan, el ex esclavo Surapati, fue posteriormente derrotado a su vez por los holandeses, pero sus descendientes continuaron resistiendo durante años desde sus reductos en las tierras altas de Tengger. El caso de las tierras altas de Tengger como producto de lo que Hefner denomina 250 años de violencia política, como una acumulación de fugitivos –de la esclavitud, la derrota, los impuestos, la asimilación cultural y el cultivo forzado bajo los holandeses– es abrumador.

---

349 Hefner, *Economía política*, 9.

A fines del siglo XVIII, gran parte de la población se había mudado a los terrenos más altos que eran menos accesibles y más defendibles, aunque económicamente más precarios. La historia de la huida es recordada anualmente por los montañeses no islámicos que arrojan ofrendas al volcán en recuerdo de su huida de los ejércitos musulmanes. Su tradición distintiva, a pesar de su contenido hindú, está codificada culturalmente en una fuerte tradición de autonomía doméstica, autosuficiencia y un impulso antijerárquico. El contraste con los patrones de las tierras bajas impresionó con fuerza a un oficial forestal en su primera visita: “No se podía distinguir a los ricos de los pobres. Todos hablaban de la misma manera a todos los demás, sin importar su posición. Los niños hablaban con sus padres e incluso con el jefe de la aldea usando ngoko ordinario. Nadie se inclinó ante los demás”<sup>350</sup>. Como observa Hefner, el objetivo primordial de los habitantes de las tierras altas de Tengger es evitar que “se les dé órdenes”; una aspiración que está deliberadamente en desacuerdo con las elaboradas jerarquías y el comportamiento codificado por estatus de las tierras bajas de Java. Tanto la demografía como el ethos de las tierras altas de Tengger, entonces, podrían denominarse con justicia un efecto estatal: un lugar geográfico poblado durante medio milenio por refugiados de las tierras bajas que evaden el Estado, cuyos valores igualitarios y ritos hindúes se elaboran de manera bastante

---

350 Citado *ibíd.*, 182; ngoko se refiere al javanés "bajo", en el que se prescinde de los términos de tratamiento elaborados y codificados con poder.

consciente en contraste con los habitantes islámicos de las tierras bajas conscientes de su rango<sup>351</sup>.

Un segundo caso histórico del sudeste asiático insular que se asemeja estructuralmente al caso que espero hacer para Zomia en general es el del norte montañoso de Luzón. Junto con las tierras altas de Tengger, el norte de Luzón puede entenderse como una Zomia de menor escala, poblada en gran parte por refugiados de la subordinación de las tierras bajas.

En su *Ethnohistory of Northern Luzon*, cuidadosamente documentada, Felix Keesing se propone la tarea de explicar las diferencias culturales y étnicas entre los pueblos de las tierras altas y las tierras bajas. Rechaza los relatos que parten

---

351 A diferencia de Zomia, la disidencia de Tengger no está codificada étnicamente. Si Tengger hubiera estado aún más aislado y durante más tiempo, señala Hefner, la diferencia bien podría haberse "etnizado". En cambio, la gente de las tierras altas de Tengger se considera javanés: se viste como javanés (aunque deliberadamente sin ostentación); hablan javanés (pero evite usar sus términos de dirección cargados de rango en el pueblo). Se consideran a sí mismos wong gunung (montaña) javaneses y, por lo tanto, un subconjunto muy distinto de los javaneses. Hefner sugiere (comunicación personal, febrero de 2008) que otros pueblos autónomos incorporados más recientemente en el sudeste asiático insular aún conservan un fuerte sentido de ser una sociedad distinta, a menudo más igualitaria, sin que esta distinción necesariamente adquiera fuertes características étnicas. Véase a este respecto Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: A Sasak Community on Lombok* (Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1981), y Martin Rössler, *Striving for Modesty: Fundamentals of Religion and Social Organisation of the Makassarese Patuntung* (Dordrecht: Floris, 1990).

de la premisa de una diferencia esencial y primordial entre las dos poblaciones, una premisa que nos obligaría a construir historias de migración separadas para explicar su presencia en Luzón. En cambio, afirma que las diferencias pueden atribuirse al largo período español y a la “dinámica ecológica y cultural que opera sobre una población originalmente común”<sup>352</sup>. El panorama general, una vez más, es el de un vuelo que se remonta a más de quinientos años.

Incluso antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, parte de la población de la isla se estaba mudando tierra adentro fuera del alcance de los traficantes de esclavos islámicos que asaltaban la costa. Los que quedaban cerca de la costa a menudo construían torres de vigilancia para proporcionar una amplia advertencia en caso de que se acercaran los traficantes de esclavos. Las razones para evadir la servidumbre, sin embargo, se multiplicaron varias veces una vez que se sintió la presencia española. Como en el estado padi, el imperativo de concentrar la población y la producción agrícola en un espacio confinado fue la clave para la creación del Estado<sup>353</sup>. Las haciendas frailes, al igual

---

352 Felix M. Keesing, *The Ethnohistory of Northern Luzon* (Stanford: Stanford University Press, 1976), 4. Este párrafo y el siguiente se basan en gran medida en el argumento de Keesing.

353 William Henry Scott, *El descubrimiento de los igorotes: contactos españoles con los paganos del norte de Luzón*, rev. edición (Quezon City: New Day, 1974), 75, argumenta en la misma línea: “Tales reducciones naturalmente requerían la reubicación de tribus dispersas y agricultores semi-sedentarios en comunidades asentadas donde podían...”

que las reducciones latinoamericanas, eran sistemas de trabajo forzado con una pátina de “civilización cristianizante” como fundamento ideológico. Fue desde estas “casas de forzamiento” del poder de las tierras bajas que la gente huyó hacia el interior y hacia las colinas que, según cree Keesing, estaban prácticamente despobladas hasta entonces. La evidencia documental, afirma, “muestra cómo los grupos accesibles se enfrentaron a una elección entre someterse al control extranjero o retirarse al interior. Algunos se retiraron al interior y otros posteriormente se retiraron a las montañas en el curso de los levantamientos frecuentes contra el dominio español... Bajo este dominio, la retirada a las montañas se convirtió en un tema principal de los tiempos históricos en los nueve estudios seccionales”<sup>354</sup>.

Los habitantes de las tierras altas habían sido, en su mayor parte, habitantes de las tierras bajas cuyo vuelo a altitudes más elevadas había iniciado un elaborado y complejo proceso de diferenciación<sup>355</sup>. En sus nuevos escenarios

---

354 Keesing, *Ethnohistory of Northern Luzon*, 2, 304. Este punto de vista concuerda en líneas generales con el relato histórico de Scott en *Discovery of the Igorots*, 69–70.

355 Keesing califica su argumento al admitir que había otras razones para dirigirse a las montañas: la búsqueda de oro, el deseo de recolectar y comerciar con productos de las montañas, escapar de las disputas y guerras de las tierras bajas y las epidemias. Tiene claro, sin embargo, que la razón abrumadora de la huida fue el sistema laboral colonial de los españoles. Este punto de vista está respaldado en Scott, *Discovery of the Igorots*, quien lo extendería más allá del norte de Luzón hasta las Filipinas en su conjunto; ver 69–70.

ecológicos, los diversos grupos de refugiados adoptaron nuevas rutinas de subsistencia. Para los Ifugao, esto significó elaborar un sofisticado sistema de terrazas en altitudes más altas, lo que les permitió continuar plantando arroz de regadío. Para la mayoría de los demás grupos significó pasar de la agricultura de campo fijo a la agricultura itinerante y/o forrajera. Encontrados mucho más tarde por forasteros, se consideró que estos grupos eran pueblos fundamentalmente diferentes que nunca habían avanzado más allá de las técnicas de subsistencia “primitivas”. Pero, como advierte Keesing, no tiene sentido suponer simplemente que un pueblo que hoy es recolector de alimentos lo era necesariamente hace cien años; fácilmente podrían haber sido cultivadores. Keesing cree que el variado momento de las muchas oleadas de migración, su ubicación por altitud y su modo de subsistencia explican la exuberante diversidad del paisaje étnico de la montaña en contraste con la uniformidad del valle. Sugiere un modelo esquemático de cómo podría haber ocurrido tal diferenciación étnica: “La imagen teórica más simple... es la de un grupo original, del cual una parte permanece en las tierras bajas y otra parte se va a las montañas. Luego, cada uno sufre una reformulación étnica posterior, de modo que se vuelven diferentes. El contacto continuo, es decir, el comercio o incluso la guerra, los afectaría mutuamente. El grupo migratorio de las tierras altas podría dividirse y asentarse en diferentes entornos ecológicos, digamos, en diferentes elevaciones, diversificando las oportunidades de reformulación en las

montañas”<sup>356</sup>. La dicotomía entre cerro y valle se establece por el hecho histórico de la huida del Estado de las tierras bajas por parte de su población. La diversidad cultural, lingüística y étnica dentro de las colinas es creada tanto por el conflicto de las tierras altas como por la gran variedad de escenarios ecológicos y su relativo aislamiento, debido a la fricción del terreno.

Los estilos de vida de las colinas y los valles estaban, como en la mayoría de los demás casos, culturalmente codificados y cargados. En Luzón, las tierras bajas se asociaron con el catolicismo, el bautismo, la sumisión (impuestos y corvée) y la “civilización”. Las colinas, desde la perspectiva del valle, estaban asociadas con el paganismo, la apostasía, el salvajismo y la ferocidad primitivos, 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). Había, como en otros lugares, distinciones hechas en los centros de los valles entre “salvajes” (feroces) montañeses y “mansos” (dóciles), como la caballería estadounidense distinguía entre “amigos” y “pieles rojas hostiles”. En Luzón, lo que era una población común dividida por una elección básicamente política entre convertirse en súbdito de un Estado más jerárquico del valle o elegir una vida relativamente autónoma en las colinas se reconfiguró como una diferencia esencial y primordial entre

---

356 Keesing, *Etnohistoria del norte de Luzón*, 3.

una población civilizada y avanzada por un lado y un pueblo primitivo y atrasado por el otro.

## **El poblamiento de Zomia: La larga marcha**

*El término salvajes, utilizado por tantos autores para referirse a todas las tribus de las montañas de Indochina, es muy inexacto y engañoso, ya que muchas de estas tribus son más civilizadas y humanas que los habitantes de las llanuras que pagan impuestos y, son de hecho, simplemente los restos de imperios otrora poderosos.*

–Archibald Ross Colquhoun, *Entre los shan*, 1885

El poblamiento de Zomia ha sido en gran medida un efecto estatal. El movimiento de casi dos milenios de personas de las cuencas de los ríos Yangzi y Pearl y de Sichuan y la meseta tibetana desafía una contabilidad simple, incluso en manos mucho más competentes que las mías. Abundan las teorías y las leyendas, pero los hechos verificables son escasos, sobre todo porque los “pueblos” en cuestión fueron

designados con tantas etiquetas diferentes e incompatibles que rara vez se puede estar seguro de a quién se está especificando. No hay razón para suponer, por ejemplo, que un grupo designado como Miao –en cualquier caso, un exónimo– en el siglo XV tenga alguna relación necesaria con un grupo etiquetado como Miao por un administrador Han en el siglo XVIII. La confusión tampoco 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 razón alguna para suponer una continuidad genealógica o lingüística a largo plazo para tales pueblos.

Frente a esta incertidumbre verdaderamente radical acerca de las identidades, es posible aventurar algunas amplias generalizaciones sobre el patrón general de movimiento.

A medida que los reinos Han se expandieron más allá de su corazón original no padi en el área del río Amarillo, se expandieron a nuevas zonas estatales padi, es decir, las cuencas de los ríos Yangzi y Pearl y hacia el oeste a lo largo de los cursos de los ríos y las 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). El ritmo cambiante de la revuelta por provincia y dinastía proporciona un indicador geográfico e histórico aproximado de la expansión del Estado Han. Las revueltas ocurrieron típicamente en aquellas zonas donde la

presión expansiva Han era más aguda. Una tabla de levantamientos lo suficientemente grande como para incluirla en la Gran Enciclopedia China es sugerente.

	722– 207 BCE	206 BCE– 264 CE	265– 617 CE	618– 959 CE	960– 1279 CE	1280– 1367 CE	1368– 1644 CE
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	5	23	17	52
Yunnan	1	3	3	53	0	7	2
Guizhou	0	0	0	0	0	0	91

*Source:* 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, Conn.: Shoe String, 1954), 187.

Cuadro 2 Levantamientos en el suroeste de China por provincia, según lo registrado en la Gran Enciclopedia China hasta mediados del siglo XVII

La tabla 2 refleja el mayor avance de principios de la dinastía Tang en Yunnan y los posteriores esfuerzos de los Song por controlar Sichuan, Guangxi y Hunan. Una relativa calma, al menos en esta región, fue seguida a fines del siglo XIV por una invasión masiva de los Ming de unos trescientos mil soldados y colonos militares diseñados para derrotar a los reductos Yuan. Muchos de los invasores se quedaron como colonos como los Yuan antes que ellos, y esto provocó numerosos levantamientos, especialmente entre los Miao y Yao en Guangxi y Guizhou<sup>357</sup>. La agresión imperial y la

357 El evento culminante para los Yao/Mien fue su derrota en la batalla de Great Vine Gorge en Guizhou en 1465. Los vencedores enviaron ochocientos cautivos a Beijing para ser decapitados allí. No pasó mucho tiempo después, en 1512, que el erudito y soldado Wang Yangming propuso revivir la política

resistencia armada en estas mismas áreas, aunque no se muestran en la tabla, continuaron bajo los manchúes/qing, cuya política de pasar del gobierno tributario a la administración directa Han provocó más disturbios y huidas. Entre 1700 y 1850, unos tres millones de colonos y soldados Han entraron en las provincias del suroeste, aumentando la proporción Han de los veinte millones de habitantes de esta zona un 60 por ciento<sup>358</sup>.

En cada etapa de la expansión Han, una fracción, grande o pequeña, quedó bajo la administración Han y finalmente fue absorbida como sujetos contribuyentes del reino. Aunque tales grupos dejaron su huella, a menudo indeleble, en lo que significaba ser un “Han” en esa área, esa fracción desapareció como un grupo étnico autoidentificado con nombre<sup>359</sup>. Sin embargo, dondequiera que había tierras

---

de Yuan de “usar bárbaros para gobernar a bárbaros”, una política de gobierno indirecto que se conoció como el sistema tusi.

358 Pat Giersch, "A Motley Throng: Social Change on Southwest China's Early Modern Frontier, 1700–1880", *Journal of Asian Studies* 60 (2001): 67–94, cita de 74.

359 Richard von Glahn argumenta persuasivamente que los grupos acéfalos tienen menos probabilidades de rebelarse que las “tribus” más centralizadas, como los Dai o los Yi, que pueden movilizar una resistencia a gran escala. Sin embargo, esto no implica que sea más probable que sean absorbidos, solo que es más probable que se dispersen y huyan en lugar de mantenerse firmes. De hecho, cuanto más centralizada y jerárquica sea la estructura social de un grupo, más cerca estará de las normas de las tierras bajas y más fácil le resultará asimilarse en masa. *The Country of Streams and Grottoes: Expansion Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times*, Council on East Asian Studies, Harvard University (Cambridge:

abiertas a las que podían huir aquellos que preferían permanecer fuera del estado Han, la emigración seguía siendo una posibilidad siempre presente. Los grupos acostumbrados a la agricultura padi de regadío, sobre todo los tai/laosianos, buscaron los pequeños valles de las tierras altas donde era más fácil cultivar arroz húmedo. Otros grupos se retiraron a las laderas y barrancos más remotos, considerados por los Han como estériles desde el punto de vista fiscal y poco prometedores desde el punto de vista agrícola, donde tenían la oportunidad de permanecer independientes. Este es el proceso dominante por el cual, durante siglos, al parecer, se poblaron las colinas de Zomia. Como Herold Wiens, el cronista pionero de estas vastas migraciones, resume extensamente,

El efecto de estas invasiones fue la colonización del sur de China por parte de los chinos han en etapas progresivas desde el valle del río Yangtzu hacia el sudoeste hasta las fronteras de Yunnan, y el desplazamiento de los pueblos tribales del sur de China de sus antiguos territorios, obligándolos a abandonar mejores lugares y tierras agrícolas. El movimiento de la gente de las tribus determinado a preservar su estilo de vida se dirigía hacia las tierras fronterizas escasamente

---

Harvard University Press, 1987), 213. Véase también Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China* (New Haven: Yale University Press, 2004), 88, quien señala que la “emigración” es a menudo el único medio de escape de la corvée y la dominación.

pobladas donde el entorno más desfavorable prometía detener el rápido avance de los chinos Han, es decir, las regiones húmedas, cálidas y palúdicas. Una segunda dirección de movimiento fue el vertical hacia los entornos más desfavorables de las tierras de alta montaña, en su mayoría inadecuados para el cultivo de arroz y no deseados por los agricultores chinos de etnia han. En la primera dirección se movieron los habitantes de los valles, cultivadores de arroz y amantes del agua, las tribus Tai. En la segunda dirección se movían los agricultores, de campo de fuego o itinerantes, los Miao, los Yao, los Lolo y sus grupos agrícolas relacionados. Sin embargo, los movimientos verticales no encontraron suficiente espacio para los miembros de las tribus montañosas desplazadas, por lo que entre ellos también ha habido migraciones hacia las regiones fronterizas del sur y suroeste e incluso a través de las fronteras hacia Vietnam–Laos, el norte de Tailandia y el norte de Birmania<sup>360</sup>.

La gran barrera montañosa para la expansión del poder y el asentamiento del Estado Han, donde la fricción de la

---

360 Wiens, *Marcha de China hacia los trópicos*, 186. Creo que es más plausible, contrariamente a la suposición de Wiens, creer que muchos pueblos contemporáneos de las montañas fueron hace mucho tiempo habitantes de los valles que se convirtieron en agricultores de las montañas como consecuencia de la adaptación. También vale la pena señalar que durante gran parte del tiempo que los chinos Han presionaron hacia el sur y el suroeste, a su vez, los ejércitos mongoles los presionaron desde el norte.

distancia que impide el movimiento es mayor, se encuentra en las tierras altas de Yunnan, Guizhou y el norte y el oeste de Guangxi. Dado que esta topografía accidentada continúa hacia el sur, a través de lo que se han convertido en fronteras internacionales, hacia las secciones del norte de los estados continentales del sudeste asiático y el noreste de la India, estas áreas también deben considerarse parte de lo que llamamos Zomia. Precisamente a este bastión geográfico contra la expansión estatal han sido conducidas las poblaciones que buscan evadir la incorporación. Después de haberse adaptado con el tiempo a un entorno montañoso y, como veremos, desarrollado una estructura social y rutinas de subsistencia para evitar la incorporación, ahora sus vecinos de las tierras bajas los ven como poblaciones tribales empobrecidas y atrasadas que carecían de talento para la civilización. Pero, como explica Wiens, “No hay duda de que los primeros predecesores de las 'tribus de las montañas' actuales también ocuparon las llanuras de las tierras bajas... No fue sino hasta mucho más tarde que se desarrolló una diferenciación estricta entre los miao y los yao como tribus habitantes 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”<sup>361</sup>.

Cualquier intento de elaborar una narrativa históricamente profunda y precisa de la migración para cualquier pueblo en

---

361 *Ibíd.*, 69.

particular está plagado de dificultades, en parte porque los grupos se han reformulado con mucha frecuencia. Wiens, sin embargo, ha tratado de reconstruir una historia incompleta para el gran grupo conocido, para los han, como los miao, una parte de los cuales se llaman a sí mismos hmong. Parece que alrededor del siglo VI, los “Miao–Man” (“bárbaros”), con su propia nobleza, eran una gran amenaza militar para los valles Han al norte del Yangzi, fomentando más de cuarenta rebeliones entre 403 y 610. En un en cierto momento se disolvieron y se pensó que los que no fueron absorbidos se habían convertido en un pueblo disperso, unificado y sin nobleza. Con el tiempo, el término Miao se aplicó de manera bastante indiscriminada a casi cualquier pueblo acéfalo en la frontera del Estado Han, prácticamente una forma abreviada de “bárbaro”. Durante los últimos quinientos años, bajo los Ming y los Qing, las campañas de asimilación o “supresión y exterminio” fueron casi constantes. Las campañas de represión que siguieron a las insurrecciones de 1698, 1732 y 1794 y, sobre todo, el levantamiento de Guizhou en 1855 dispersaron a los miao en muchas direcciones diferentes por el suroeste de China y el continente montañoso del sudeste asiático. Wiens describe estas campañas como campañas de expulsión y exterminio comparables al “tratamiento estadounidense de los indios”<sup>362</sup>.

---

362 Ibid., 81–88, 90. Esto contrasta marcadamente con el habitual tono plácido e imparcial de Wiens a lo largo de su estudio.

Uno de los resultados de la huida precipitada de los Miao fue su amplia dispersión por toda Zomia. Aunque generalmente en cotas más altas cultivan opio y maíz, los Miao/Hmong se pueden encontrar plantando arroz húmedo, forrajeando y quemando en altitudes intermedias. Wiens explica esta diversidad por el momento de aparición de los hmong en una localidad en particular y su fuerza relativa frente a los grupos competidores<sup>363</sup>. Los rezagados, si son militarmente superiores, normalmente se apoderarán de las tierras del valle y obligarán a los grupos existentes a ascender, a menudo con un efecto de trinquete<sup>364</sup>. Si los recién llegados son menos poderosos, deben ocupar los nichos que quedan, a menudo más arriba en las laderas. De cualquier manera, hay un apilamiento vertical de “etnias” en cada montaña o cadena de montañas. Así, en el sudoeste de Yunnan hay algunos mon por debajo de mil quinientos metros, tai en cuencas de tierras altas hasta mil setecientos metros, miao y yao en elevaciones aún más altas, y finalmente los akha, presumiblemente el grupo más débil en este entorno, que están cerca de la cima de las montañas, hasta mil ochocientos metros.

De las culturas y pueblos empujados hacia el oeste y el sudoeste en las colinas de Zomia, los tai fueron

---

363 *Ibíd.*, 317.

364 Aquellos que eligen quedarse a menudo serán absorbidos por la sociedad de la montaña que llega de la misma manera que los Han absorbieron a los grupos a los que envolvieron.

aparentemente los más numerosos y, en la actualidad, los más destacados. La gran comunidad lingüística tai incluye a los tailandeses y los laosianos de las tierras bajas, los shan de Birmania, los zhuang del suroeste de China (la minoría más grande de la República Popular) y varios grupos relacionados desde el norte de Vietnam hasta Assam. Lo que distinguió a muchos (pero no a todos) los tai de la mayoría de los demás pueblos zomia es que, según todos los relatos, siempre parecen haber sido un pueblo creador de Estado. Es decir, han practicado durante mucho tiempo el cultivo de arroz húmedo, tienen la estructura social de gobierno autocrático, destreza militar y, en muchos casos, una religión mundial que facilita la formación del Estado. Históricamente, la “Tainess” puede ser vista con mayor precisión como la “Malayness”: es decir, como una tecnología de creación de Estado a cargo de un delgado superestrato de élites militares/aristócratas en el que, a lo largo del tiempo, se han asimilado muchos pueblos diferentes. Su mayor esfuerzo de creación de Estado fue el reino de Nan Chao y su sucesor Dali, en Yunnan (737–1153), que combatieron las invasiones Tang y, durante un tiempo, lograron apoderarse de la capital de Sichuan, Cheng–du<sup>365</sup>. Antes de ser destruido por la invasión mongola, este centro de poder había conquistado el reino de Pyu en el centro de Birmania y expandido su

---

365 C. Backus, *El reino de Nan–chao y la frontera suroeste de China Tang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). El “Tainess” de Nan Chao, desde la publicación del libro de Backus, ha sido fuertemente cuestionado. Jean Michaud, comunicación personal, abril de 2008.

alcance hacia el norte de Tailandia y Laos. La victoria de los mongoles condujo a una mayor dispersión en gran parte de las tierras altas del sudeste asiático y más allá. En las colinas, dondequiera que hubiera una llanura de arroz adecuada, era probable encontrar un pequeño Estado en el modelo Tai.

Aparte de escenarios favorables como Chiang Mai y Kengtung, la mayoría de estos estados eran pequeños asuntos de acuerdo con sus confinados límites ecológicos. En general, competían entre sí por la población y las rutas comerciales, de modo que un observador británico podría describir acertadamente las colinas del este de Birmania como “un caos de reñidos estados Shan”<sup>366</sup>.

Las complejidades de la migración, la reformulación étnica y los patrones de subsistencia en Zomia, o cualquier zona fragmentada de larga duración, son abrumadoras. Aunque un grupo puede haberse trasladado inicialmente a las colinas para escapar, por ejemplo, de la presión del Estado han o birmano, los innumerables traslados y fragmentaciones posteriores pueden tener varias causas, por ejemplo, la competencia con otros pueblos de las montañas, la escasez de tierras para la tala y la quema, fricciones intragrupalas, rachas de mala suerte que indican que los espíritus del lugar estaban mal dispuestos, eludir incursiones, etc.

---

366 GE Harvey, citado en David Wyatt, *Tailandia: A Short History* (New Haven: Yale University Press, 1986), 90.

Cualquier gran migración, además, desencadenaba una reacción en cadena de movimientos subsidiarios impulsados por la primera, algo así como la secuencia de invasiones de los pueblos de las estepas que pusieron de rodillas al Imperio Romano, a menudo provocadas por otros, o, para usar un símil más contemporáneo, como un juego maníaco de autos de choque de feria, cada uno agregando su onda de choque a los impactos anteriores<sup>367</sup>.

## **La ubicuidad y las causas de la fuga**

*Muchos también de los birmanos y peguanes, incapaces de soportar por más tiempo las pesadas*

---

367 Ocasionalmente, también sucedió que los estados padi militarmente expansivos en las colinas empujaron a otros pueblos de las montañas hacia los valles inferiores. A partir del siglo XIII, los Ahom, un grupo tai, expulsaron a la gente del reino rival de Dimasa hacia los valles, donde finalmente se fusionaron con la mayoría bengalí. Los propios Ahom más tarde conquistaron las tierras bajas del valle de Brahmaputra y se aculturaron a los hindúes–asameses. Véase el excelente artículo de Philippe Ramírez “Politico–Ritual Variation on the Assamese Fringes: Do Social Systems Exist?” en *Dinámica social en las tierras altas del sudeste asiático: reconsideración de los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania* por ER Leach, ed. François Robinne y Mandy Sadan, *Handbook of Oriental Studies*, sección 3, Sudeste asiático (Leiden: Brill, 2007), 91–107.

*opresiones y los continuos gravámenes de hombres y dinero que se les imponen, se han retirado de su tierra natal, con todas sus familias... y por lo tanto no sólo los ejércitos sino también la población de este reino ha disminuido mucho en los últimos tiempos... 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 de todo el curso del arroyo.*

–Padre Sangermano, c. 1800

El empuje de casi dos milenios, esporádico pero inexorable, del estado Han y los colonos Han en Zomia ha sido seguramente el gran proceso histórico más responsable de llevar a la gente a las colinas. Sin embargo, de ninguna manera ha sido la única dinámica. El encerado de otros núcleos estatales, entre ellos Pyu, Pegu, Nan Chao, Chiang Mai y varios estados birmanos y tailandeses, han puesto a la gente en movimiento y han sacado a muchos de ellos de su alcance. Los procesos estatales “ordinarios”, como los impuestos, los trabajos forzados, las guerras y las revueltas, la disidencia religiosa y las consecuencias ecológicas de la construcción del Estado, han sido responsables tanto de la extrusión rutinaria de sujetos asediados como, lo que es más notable históricamente, de momentos en los que las

circunstancias provocaron a grandes escalas, el vuelo precipitado.

Sería difícil exagerar el grado en que los cultivadores del Sudeste Asiático –en las llanuras o en las colinas– estaban libres. Los primeros visitantes europeos, los funcionarios coloniales y los historiadores de la región notaron la excepcional propensión de los aldeanos a migrar cuando no estaban satisfechos con las condiciones o percibían oportunidades en una nueva dirección. El *Diccionario geográfico de la Alta Birmania y los estados de Shan*, que contiene una breve descripción de literalmente miles de pueblos y ciudades, lo confirma<sup>368</sup>. Una y otra vez, se les 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<sup>369</sup>. En otros casos, los asentamientos que antes eran pueblos bastante prósperos están completamente

---

368 *Diccionario geográfico de la Alta Birmania y los Estados de Shan*, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, 5 vols. (Rangún: Imprenta del Gobierno, 1893). El epígrafe de esta sección es del Reverendo Padre Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, trad. William Tandy (Roma: John Murray, 1883), 81, énfasis añadido.

369 Esto se confirma ampliamente en los decretos del siglo XVII que advierten a los combatientes en marcha que no “maten pájaros ni animales para comer”, “destruyan y saqueen” o “molesten a niñas y mujeres jóvenes casadas”. Órdenes Reales de Birmania, AD. 1598–1885, parte 1, d.C. 1598–1648, ed. Than Tun (Kyoto: Centro de Estudios del Sudeste Asiático, 1983), 1: 87.

desiertos o se reducen a pequeñas aldeas de remanentes. Toda la evidencia sugiere que el desplazamiento y la migración precoloniales fueron la regla y no la excepción. La movilidad física sorprendente y generalizada de los cultivadores del sudeste asiático, incluidos los que plantan arroz de regadío, estaba completamente en desacuerdo con “el estereotipo perdurable de la familia campesina territorialmente arraigada”. Y, sin embargo, como explica Robert Elson, “la movilidad en lugar de la permanencia parece haber sido una nota clave de la vida campesina en esta era [colonial], así como en las anteriores”<sup>370</sup>.

Sin duda, gran parte de esta migración fue un asunto entre un reino de las tierras bajas y otro, desde el centro de un reino hasta su periferia, desde áreas pobres en recursos hasta áreas ricas en recursos<sup>371</sup>. Pero gran parte de este movimiento, como ya hemos visto, fue un movimiento hacia las colinas, hacia elevaciones más altas y, por lo tanto, hacia áreas que probablemente estarían más allá del alcance de un Estado de tierras bajas. En respuesta al servicio militar

---

370 Robert E. Elson, “Comercio internacional, el Estado y la sociedad: cambio económico y social”, capítulo 3 de *The Cambridge History of Southeast Asia*, ed. Nicolás Tarling, vol. 2, Los siglos XIX y XX (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 164.

371 Uno de los primeros historiadores en identificar esta práctica como una forma generalizada de protesta política fue Michael Adas. Véase su análisis innovador en “From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Pre-colonial and Colonial Southeast Asia”, *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981): 217–47.

obligatorio y los impuestos birmanos durante una invasión birmana de Assam a principios del siglo XIX, la población de Möng Hkawn, una ciudad del valle en el alto Chindwin, huyó a tierras más altas; “para evitar la opresión a la que estaban constantemente expuestos, los shan buscaron asilo en las cañadas y valles remotos a orillas del Chindwin, y los kachin en los recovecos de las montañas en el extremo oriental del valle”<sup>372</sup>. Profundizando en este patrón, JG Scott escribió que las “tribus de las montañas” fueron relegadas a lo que él vio, erróneamente, como una forma mucho más onerosa de agricultura en virtud de la derrota. “Este arduo trabajo se deja a los aborígenes moderados u otras tribus, a quienes los birmanos sacaron hace mucho tiempo de las frondosas tierras bajas”<sup>373</sup>. En otro lugar, contemplando la diversidad étnica de las colinas, Scott aventuró una visión sinóptica de toda Zomia como una vasta zona de refugio o “zona destrozada”. Su formulación, que hace eco de la de Wiens señalada anteriormente, merece una cita detallada:

Indochina [Sureste de Asia] parece haber sido el asilo común para las tribus fugitivas tanto de India como de China. La expansión del Imperio chino, que durante siglos no se extendió al sur del río Yang-tzu, y las incursiones de las tribus escitas en los imperios de Chandra-gupta y Asoka se combinaron para expulsar a los aborígenes

---

372 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 2, 241.

373 JG Scott [Shway Yoe], *The Burman: His Life and Notions* (1882; Nueva York: Norton, 1963), 243.

tanto al noreste como al noroeste y estos se encontraron y lucharon por la existencia en Indochina. Es sólo una teoría de este tipo la que explicará la extraordinaria variedad y la marcada disimilitud de las razas que se encuentran en los valles protegidos y las altas cordilleras de los estados de Shan y los países circundantes<sup>374</sup>.

Creo que la visión de Scott de Zomia como una región de asilo es sustancialmente correcta. Lo que es engañoso, sin embargo, es la suposición implícita de que los pueblos de las montañas con los que se encontraron los colonizadores eran originalmente pueblos “aborígenes” y que sus historias posteriores fueron las de comunidades coherentes, genealógica y lingüísticamente continuas. Mucha de la gente de las colinas era, con toda probabilidad, gente del valle que hace mucho tiempo había huido del espacio estatal. Otros, sin embargo, eran pueblos del valle que “hacían el Estado”, como muchos de los tai, que perdieron ante estados más poderosos y que se dispersaron o se mudaron juntos a las colinas. Otros, como veremos, eran fragmentos de estados del valle: reclutas desertores, rebeldes, ejércitos derrotados, campesinos arruinados, aldeanos que huían de epidemias y hambrunas, siervos y esclavos fugitivos, pretendientes reales y sus séquitos y disidentes religiosos. Son estos pueblos vomitados por los estados del valle, junto con la constante mezcla y reconstitución de los pueblos de las montañas en sus migraciones, lo que hace que las

---

374 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 1, 483.

identidades en Zomia sean un rompecabezas legítimamente desconcertante<sup>375</sup>.

Es difícil juzgar cuán decisiva fue la huida a lo largo de los siglos desde el punto de vista demográfico para el poblamiento de las colinas. Medir eso requeriría más datos de los que tenemos sobre las poblaciones de las colinas hace un milenio o más. Sin embargo, la escasa evidencia arqueológica que tenemos sugiere que las colinas estaban escasamente pobladas. Paul Wheatley afirmó que en el sudeste asiático insular, tal vez como el norte montañoso de Luzón de Keesing, las montañas estuvieron esencialmente desocupadas hasta hace muy poco, lo que las hace “sin importancia humana antes de finales del siglo XIX”<sup>376</sup>.

Las razones por las que los súbditos de los estados del valle podrían desear mudarse o verse obligados a mudarse desafían la contabilidad fácil. Lo que sigue es una descripción de algunas de las causas más comunes. Ignora un evento histórico común que, por así decirlo, colocó a las personas

---

375 El escenario histórico más comparable del que he visto una descripción es el de una zona de refugio en la región de los Grandes Lagos en la América del Norte del siglo XIX, tan perspicaz y minuciosamente descrita por Richard White en *The Middle Ground*.

376 Paul Wheatley, *The Golden Kheronese: Estudios sobre la geografía histórica de la península malaya antes de 1500 d.C.* (Kuala Lumpur: Prensa de la Universidad de Malaya, 1961), xxiv.

fuera del alcance del Estado sin moverse realmente: la contracción o el colapso del poder estatal en su núcleo<sup>377</sup>.

## **Impuestos y trabajo de corvée**

La clave del arte de gobernar en el Sudeste Asiático precolonial, que se honraba tanto en la violación como en su observancia, era presionar a los súbditos del reino sólo hasta el punto de no provocar su partida. En áreas donde los reinos relativamente débiles competían por la mano de obra, la población, en general, no estaba en apuros. De hecho, bajo tales circunstancias, los colonos podrían verse atraídos por el grano, los animales de arado y los implementos para establecerse en los distritos despoblados de un reino.

Un Estado grande que se enseñoreaba de un núcleo sustancial de arroz húmedo estaba, como monopolista, más inclinado a aprovechar su ventaja hasta el límite. Esto fue especialmente así en el centro y cuando el reino enfrentó un ataque o fue gobernado por un monarca con grandiosos planes de agresión o construcción de pagodas. Habitando el

---

377 Pero no fuera del alcance de otras formas de poder, como facciones en guerra, bandidos y saqueadores de esclavos que aprovechan el vacío para barrer a una población expuesta.

núcleo agrícola clásico de todos los reinos birmanos precoloniales, la población de Kyauk-se era ruinosamente pobre debido a los impuestos excesivos<sup>378</sup>. El riesgo de sobreexplotación se vio agravado por varias características de la gobernanza precolonial: el uso de “recaudadores de impuestos”, que habían pujado por el derecho a recaudar impuestos y estaban decididos a obtener ganancias, el hecho de que cerca de la mitad de la población eran cautivos o sus descendientes, y la dificultad de estimar el rendimiento de la cosecha para un año en particular y, por lo tanto, lo que produciría el tráfico. Además, el trabajo de corvée y los impuestos sobre los hogares y la tierra no fueron el final. Se aplicaron impuestos y tasas, al menos en principio, a todas las actividades imaginables: ganado, santuarios de adoración nacional, matrimonios, madera, trampas para peces, brea para calafatear, salitre, cera de abejas, cocoteros y árboles de betel, y elefantes, así como, por supuesto, innumerables peajes en mercados y carreteras. Aquí es útil recordar que la definición de trabajo de ser súbdito de un reino no era tanto étnica como la condición civil de estar sujeto a impuestos y corvée<sup>379</sup>.

---

378 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 2, 508. El epígrafe de esta sección es de *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma*, trad. Pe Maung Tin y GH Luce, publicado por Text Publication Fund of the Burma Research Society (Oxford: Oxford University Press, London: Humphrey Milford, 1923), 177.

379 O, dicho de otro modo, la condición de ser y permanecer sujeto a impuestos era una característica central de calificación de la etnia birmana,

Empujado hasta el punto de ruptura, el sujeto tenía varias opciones. La más común, quizás, era evadir el servicio a la corona, convirtiéndose en un “súbdito” de un individuo notable o de una autoridad religiosa, todos los cuales competían por la mano de obra. De lo contrario, el movimiento a otro reino de las tierras bajas adyacentes era una opción. En los últimos tres siglos, muchos miles de mon, birmanos y karen se han trasladado a la órbita tailandesa precisamente de esta manera. Otra opción era mudarse completamente fuera del alcance del Estado, hacia el interior y/o las colinas. Todas estas opciones fueron generalmente preferidas a los riesgos de una rebelión abierta, una opción confinada en gran medida a las élites que luchaban por el trono. Todavía en 1921, la respuesta de los mien y los hmong a la intensa presión por mano de obra corvée del estado tailandés fue desaparecer en el bosque, después de lo cual desaparecieron del recuento oficial. Esto era, presumiblemente, precisamente lo que habían

---

tailandesa o china. Solo, creo, en este contexto tiene sentido el atesoramiento de Mien/Yao de pergaminos supuestamente imperiales del emperador otorgándoles inmunidad perpetua de los impuestos y cargas corvée de los súbditos Han y el derecho a moverse como deseen en las colinas. Gran parte de la etnicidad Mien/Yao es, precisamente, la no-subjetividad. Véase, por ejemplo, el excelente estudio de Hjorleifur Jonsson, *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand* (Ithaca: Cornell University Press, 2005). Jean Michaud especula que el Mien/Yao pudo haber sido empujado hace mucho tiempo hacia el oeste, fuera de Hunan, por la costa Han. *Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático* (Latham, Maryland: Scarecrow Press, 2006), 264.

pretendido<sup>380</sup>. Oscar Salemink informa de casos aún más contemporáneos de pueblos de las montañas 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<sup>381</sup>.

La pérdida de población, como se señaló, operó como algo así como un dispositivo homeostático, minando el poder de un reino. A menudo era la primera señal tangible de que se habían traspasado ciertos límites de resistencia. Un signo próximo, muy señalado en las crónicas, fue la aparición de una población “flotante” que mendigaba o recurría al robo y al bandolerismo en su desesperación. La única forma segura de evadir la carga de ser un súbdito en los malos tiempos era alejarse. Tal movimiento a menudo significaba pasar de la agricultura de arroz húmedo a la agricultura itinerante o la recolección de alimentos. Es imposible decir con certeza qué tan común fue esto, pero a juzgar por la cantidad de historias orales en las que los habitantes de las montañas cuentan su

---

380 Hjorleifur Jonsson, “Paisaje social cambiante: comunidades e historias de las tierras altas de Mien (Yao) en entornos de clientes estatales”, Ph.D. diss., Universidad de Cornell, 1996, 274.

381 Oscar Salemink, *The Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850–1990* (Londres: Routledge–Curzon, 2003), 298. Véase también su “Sedentarization and Selective Preservation between the Montagnards in the Vietnamese Central Highlands”, en Michaud, *Tiempos turbulentos y pueblos duraderos*, 138–39.

pasado como cultivadores de padi en las tierras bajas, no es despreciable<sup>382</sup>.

## Guerra y rebelión

*Somos como hormigas, viajando lejos de nuestro problema a un lugar seguro. Dejamos todo atrás para estar seguros.*

–Aldeano Mon huyendo a Tailandia, 1995

*Constantes rebeliones y guerras entre los peguans y los birmanos y los shan... azotaron al país durante 500 años. Todos los que no fueron asesinados fueron expulsados de sus antiguos hogares por invasores despiadados o fueron reclutados para luchar por el rey... En algunos casos, los propietarios [cultivadores] fueron*

---

382 Un ejemplo de este cambio lo da Yin Shao-ting en su descripción de los agricultores de roza y quema de De'ang en Yunnan. La gente y los bosques: la agricultura itinerante de Yunnan desde una perspectiva humana y ecológica, trad. Magnus Fiskesjö (Kunming: Yunnan Educational Publishing, 2001), 68.

*asesinados, en otros se fueron a distritos tan remotos que era imposible conservar la posesión de la propiedad ancestral, por muy grande que fuera su apego a ella.*

–JG Scott [Shway Yoe], *El birmano*

La expresión “los estados hacen las guerras y las guerras hacen a los estados”, acuñada por Charles Tilly, no es menos cierta para el sudeste asiático que para la Europa moderna temprana<sup>383</sup>. Para nuestros propósitos, el corolario del adagio de Tilly podría ser: “Los estados hacen las guerras y las guerras –masivamente– hacen los migrantes”. Las guerras del sudeste asiático en el mismo período fueron al menos tan perturbadoras. Las campañas militares movilizaron a más población adulta que sus contrapartes europeas, y tenían al menos la misma probabilidad de generar epidemias (cólera y tifus, en particular), hambruna y

---

383 Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990), 14 y capítulo 3. El primer epígrafe de esta sección es citado por Hazel J. Lang, *Fear and Sanctuary: Burmese Refugees in Thailand*, *Studies in Southeast Asia* no. 32 (Ithaca: Publicaciones del Programa del Sudeste Asiático de Cornell, 2002), 79. Compare esto con el texto Bugis de Sulawesi: “Somos como pájaros posados en un árbol. Cuando el árbol cae, lo dejamos y vamos en busca de otro árbol grande donde podamos establecernos”. Citado en Leonard Andaya, “Interactions with the Outside World and Adaptation in Southeast Asia Society, 1500–1800”, *Tarling, Cambridge History of Southeast Asia*, 1: 417. El segundo epígrafe es de Scott [Shway Yoe], *The Burman*, 533.

la devastación y despoblación del reino derrotado. El impacto demográfico de las dos exitosas invasiones birmanas de Siam (1549–1569 y la década de 1760) fue enorme. La población central alrededor de la capital derrotada desapareció; una pequeña fracción fue capturada y devuelta al núcleo birmano, y la mayor parte del resto se dispersó a áreas de mayor seguridad. Para 1920, la población de la región central de Siam apenas se había recuperado a su nivel anterior a la invasión<sup>384</sup>. Las dificultades que incluso una guerra exitosa probablemente infligiría en el área de preparación de la campaña a menudo no eran menos devastadoras que las infligidas al enemigo. Habiendo saqueado la capital siamesa, la movilización del rey birmano Bayin-naung había agotado los excedentes de alimentos y población del área del delta alrededor de Pegu. Después de su muerte en 1581, las guerras posteriores entre Arakan, Ayutthaya y la corte birmana en Taung-ngu convirtieron el territorio cercano a Pegu en un “desierto despoblado”<sup>385</sup>.

La guerra para los civiles no combatientes, especialmente los que se encontraban en la ruta de marcha, fue, en todo caso, más devastadora que para los reclutas. Si un ejército europeo de sesenta mil soldados de finales del siglo XVII

---

384 Anthony Reid, “Cambio económico y social, 1400–1800, en Tarling, *Historia de Cambridge del sudeste asiático*, 1: 460–507, esp. 462.

385 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), 3.

requería cuarenta mil caballos, más de cien carros de provisiones y casi un millón de libras de alimentos por día, uno puede apreciar la amplia franja de saqueo y ruina que un ejército del sudeste asiático dejaba a su paso<sup>386</sup>. Por esta razón, las rutas de invasión rara vez eran las más directas, sino rutas trazadas calculadas y cronometradas para maximizar la mano de obra, el grano, los carros, los animales de tiro y el forraje, sin mencionar el saqueo privado que requería 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 recorre 8 kilómetros a cada lado de su línea de marcha y marcha 16 kilómetros por día, entonces recorrería 260 kilómetros cuadrados de campo por cada día de la campaña. Una marcha de diez días del mismo ejército podría entonces afectar 26 mil kilómetros cuadrados<sup>387</sup>. La principal amenaza de las guerras incesantes era, en los reinos hambrientos de mano de obra, no tanto la de ser asesinado; un combatiente afortunado en esta forma de “capitalismo de botín” militar, en realidad podría aspirar a capturar personas él mismo y venderlas como esclavas para obtener una ganancia. El peligro, más bien, era la total devastación que sufrían los que se encontraban en la línea

---

386 Jeremy Black, *European Warfare, 1600–1815* (New Haven: Yale University Press, 1994), 99, y Martin van Creveld, *Supplying War: Logistics from Wallenstein to Patton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), citado en Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, 81. Véase también John A. Lynn, ed., *Feeding Mars: Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present* (Boulder: Westview, 1993).

387 Lynn, *Alimentando a Marte*, 21.

de marcha: el peligro de ser capturados o de tener que huir y abandonarlo todo en manos del ejército. Poco importaba si el ejército en cuestión era “el propio” o el de un reino vecino, los requisitos del intendente eran los mismos y, en gran medida, también lo era el trato de los civiles y la propiedad. Un ejemplo sorprendente proviene de la(s) Guerra(s) Birmano–Manipur, que ocurrieron esporádicamente desde el siglo XVI hasta el XVIII. La devastación repetida llevó a los habitantes de las llanuras de Chin–Mizo desde el valle de Kabe–Kabaw hacia las colinas, donde, posteriormente, se les conoció como “pueblo de las colinas”.

Las movilizaciones de finales del siglo XVIII del rey birmano Bò–daw–hpaya (r. 1782–1819) al servicio de sus extravagantes sueños de conquista y construcción ceremonial fueron ruinosas para el reino en su conjunto. Primero, una invasión fallida de Siam en 1785–1786 en la que desapareció la mitad del ejército de quizás trescientos mil, luego una requisición masiva 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 para extender el sistema de riego de Meiktila y, finalmente, otra movilización general para una última y desastrosa invasión de Tailandia desde Tavoy hizo tambalearse a la población del reino. Un observador inglés señaló que la población de la Baja Birmania estaba huyendo “a otros países” por temor al reclutamiento y la depredación

de los ejércitos. El bandolerismo y la rebelión estaban muy extendidos, pero la respuesta típica era huir a zonas más alejadas del centro del estado y del propio ejército merodeador del rey. Los rumores de su aproximación harían que los súbditos cruzaran el horizonte aterrorizados y con un miedo mortal, porque sus propias tropas “tenían todas las apariencias de la marcha de un ejército hostil”<sup>388</sup>. Y por cada guerra importante probablemente hubo decenas de campañas menores entre pequeños reinos, o, para el caso, 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 mayor de las modernas capitales shan difícilmente formaría un suburbio de bazar en una de las ciudades amuralladas más antiguas”<sup>389</sup>.

El primer objetivo de un civil era evitar el servicio militar obligatorio. En un momento de movilización, se establecieron cuotas de reclutamiento para cada distrito. Indicaciones seguras de evasión fueron las frecuentes

---

388 William J. Koenig, *The Burmese Polity, 1752–1819: Politics, Administration, and Social Organization in the Early Kon–baung Period*, Centro de Estudios del Sur y Sudeste Asiático, Documentos de la Universidad de Michigan sobre Estudios del Sur y Sudeste Asiático, núm. 34 (Ann Arbor, 1990), 34.

389 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 2, 231, parte 1, 281.

sucesiones de cuotas cada vez más draconianas (por ejemplo, primero, una de cada doscientas familias, luego una cada cincuenta, luego una de diez y finalmente una movilización general). Rara vez se alcanzaban las cuotas y se usaban tatuajes para marcar a los reclutas para que pudieran ser identificados más tarde. También era posible a fines del período Kon–baung, y probablemente también antes, que aquellos con algunos medios sobornaran para salir del servicio militar obligatorio. Pero la forma más segura de evitar el reclutamiento militar era salir del núcleo del Estado de padi y alejarse de la ruta de marcha del ejército. Fue la desgracia de los sgaw y especialmente de los pwo karen habitar las rutas de invasión (¡y retirada!) en las guerras birmano–siamesas de finales del siglo XVIII. Ronald Renard afirma que fue precisamente en este período cuando se dispersaron hacia las montañas a lo largo del río Salween y empezaron a vivir en casas comunales más fáciles de defender a lo largo de las crestas. Incluso aquellos que mucho más tarde se pusieron bajo la protección tailandesa se negaron a establecer asentamientos permanentes porque “todavía preferían la vida errante y la quema que, según afirmaban, los liberaba de la vulnerabilidad de estar apegados a tierras específicas”<sup>390</sup>.

---

390 Ronald Duane Renard, "Kariang: Historia de las relaciones Karen–Tai desde los comienzos hasta 1923", Ph.D. diss., Universidad de Hawai'i, 1979, 78, 130 y siguientes.

Una vez que se reclutaba un ejército, eran necesarios esfuerzos heroicos para mantenerlo unido durante una ardua campaña. Un viajero europeo de finales del siglo XVI notó la característica de saqueo y quema de la guerra birmano–siamesa y luego agregó, “pero al final nunca regresan a casa sin dejar a la mitad de su gente”<sup>391</sup>. Dado que sabemos que tales guerras no fueron particularmente sanguinarias, lo más probable es que la mayor parte de las pérdidas fueran por desertión. La evidencia del relato de la *Crónica del Palacio de cristal* de un asedio birmano fallido confirma esta sospecha. Después de un asedio de cinco meses, los atacantes se quedaron sin provisiones y estalló una epidemia. El ejército, que comenzó con 250.000 efectivos, según la crónica, se desintegró totalmente, y tras una desastrosa retirada, “el Rey llegó a su capital con una pequeña escolta”<sup>392</sup>. La gran mayoría, uno se imagina, desertaron una vez que el sitio flaqueó y comenzó la epidemia, regresando o comenzando una nueva vida en un lugar más seguro. En una expedición militar birmana de fines del siglo XIX contra los Shan, informó JG Scott, el ministro a cargo de las tropas “no hizo nada bélico, y los rumores decían que estaba tan ocupado impidiendo que las tropas se

---

391 Pierre du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales que autres pais de la decouverte des Portugois*, en *l'establissement et progres de la foy crestienne et catholique* (Bordeaux, 1608–14), 1: 620–21, citado en Reid, “Cambio económico y social”, 462.

392 “Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam”, compilado y anotado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society* 8 (1911): 1–119, cita de 43.

dispersaran, que no tuvo tiempo de luchar”<sup>393</sup>. Sabemos que las tasas de deserción, como en prácticamente todos los ejércitos premodernos, eran altas, especialmente en una campaña fallida<sup>394</sup>. Es imposible juzgar cuántos de los desertores, o civiles desplazados, terminaron en las colinas y otros lugares lejanos. Pero el hecho de que muchas de las tropas fueran “empujadas” o esclavas y sus descendientes y que, debido a la guerra misma, muchos de ellos no tuvieran nada a lo que regresar sugiere que muchos de los desertores comenzaron una nueva vida en otro lugar<sup>395</sup>.

---

393 Scott [Shway Yoe], *The Burman*, 494. El motín era más peligroso y, por lo tanto, menos común que la deserción, aunque ocurría. Ver Koenig, *Burmese Polity*, 19, para un breve relato de un motín de las tropas mon en el ejército birmano en la campaña de 1772 contra los tailandeses. En mi opinión, es bueno ver a un ejército que ha decidido que ya ha tenido suficiente y no quiere más parte de la guerra y se aleja. La Confederación en la Guerra entre los Estados se deshizo en gran parte por la deserción. Una de las cosas más inspiradoras que he visto en mi vida fue una gran estatua de papel maché de una figura corriendo, un "Monumento a los desertores de ambas guerras mundiales" (Denkmal an den Unbekannten Deserteurs der Beiden Weltkriegen) ensamblado por anarquistas alemanes poco después de la caída del Muro de Berlín y llevado, en camión plataforma, a las ciudades de la antigua República Democrática Alemana. Fue perseguido de ciudad en ciudad por las autoridades locales hasta que se detuvo, brevemente, en Bonn.

394 La mayoría de los reclutas en tales ejércitos fueron presionados en primer lugar y habrían aprovechado cualquier oportunidad para desertar. Jeremy Black informa una tasa de deserción del 42 por ciento de la infantería sajona durante la Guerra europea de 1717–1728. 219.

395 Esto es especialmente cierto cuando las tropas ya están lejos de casa. El relato de Tucídides sobre la desintegración de las fuerzas dirigidas por Atenas en Sicilia es instructivo. “Con el enemigo ahora en igualdad de condiciones con nosotros, nuestros esclavos están comenzando a desertar. En

Hay algunos fragmentos de evidencia de que los peligros y el desplazamiento de la guerra empujaron a muchos antiguos cultivadores de padi al interior y a elevaciones más altas y, por lo tanto, a nuevas rutinas de subsistencia. Los ganán, por ejemplo, son hoy en día un pueblo aparentemente minoritario, unos ocho mil, que viven en las cabeceras del río Mu (División de Sagaing, Birmania) entre picos de tres mil pies hendidos por profundos barrancos<sup>396</sup>. Eran, o se habían convertido, al parecer, en un pueblo de las tierras bajas y una parte integral del Estado de Pyu padi hasta que sus centros fueron saqueados y destruidos por las fuerzas Mon, Burman y Nan Chao entre los siglos IX y XIV. Huyeron por la cuenca del río Mu porque estaba “lejos de los campos de batalla”; allí se convirtieron, y siguen siendo, cultivadores y recolectores. No tienen lenguaje escrito y practican una variante heterodoxa del budismo. Su relato concuerda, como veremos, con el de muchos montañeses contemporáneos que reivindican un pasado de tierras bajas.

---

cuanto a los extranjeros a nuestro servicio, los que fueron reclutados están regresando a sus ciudades lo más rápido que pueden; aquellos que inicialmente estaban encantados con la idea de un salario alto y pensaron que iban a ganar algo de dinero en lugar de pelear... se están escabullendo como desertores o se están yendo de una forma u otra, lo cual no es difícil, considerando el tamaño de Sicilia." La Guerra del Peloponeso, trad. Rex Warner (Nueva York: Penguin, 1972), 485.

396 Khin Mar Swe, "Ganan: su historia y cultura", tesis de maestría, Universidad de Mandalay, 1999.

Aquí y allá, uno encuentra más evidencia contemporánea de huida a las colinas para evadir la captura o las depredaciones de la guerra. JG Scott creía que los actuales grupos de colinas alrededor de Kengtung/Chaing-tung, en Birmania al este de Salween, alguna vez estuvieron asentados en la llanura alrededor de Kengtung y fueron empujados por las invasiones tailandesas hacia las colinas donde ahora se dedican a la tala y la quema<sup>397</sup>. Y Charles Keyes cita un relato misionero del siglo XIX de un grupo karen aislado que había huido de los siameses a un desfiladero de montaña casi inaccesible entre Saraburi y Khorat desde un entorno que anteriormente era más bajo<sup>398</sup>. Los chin del norte, por su parte, huyeron a colinas más remotas para escapar de la guerra shan–birmana en los siglos XVIII y XIX, brindando ocasionalmente refugio a los príncipes birmanos rebeldes que huían de las tropas del rey<sup>399</sup>.

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 en términos de poder político y ecología. Aun admitiendo hipérboles, la siguiente

---

397 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 1, 205–7.

398 Charles F. Keyes, ed., *Adaptación e identidad étnica: los karen en la frontera tailandesa con Birmania* (Filadelfia: ISHI, 1979), 44.

399 FK Lehman [Chit Hlaing], "Método empirista y análisis intensional en la historiografía birmana: *The Burmese Polity, 1752–1819* de William Koenig, un artículo de revisión", *Crossroads: una revista interdisciplinaria de estudios del sudeste asiático* 6 (1991): 77–120, especialmente 86.

descripción de Chiang Mai después de la invasión birmana es instructiva: “Las ciudades se convirtieron en selvas, los campos de arroz se convirtieron en pastizales, tierra para elefantes, bosques para tigres, donde es imposible construir un país”<sup>400</sup>. Sería tentador creer que los llaneros, ahora libres de sus cargas como súbditos del Estado, podrían permanecer en su lugar. El problema, sin embargo, era que la derrota de un reino provocaba un azote competitivo de la población remanente por parte de los estados vecinos y los cazadores de esclavos. Pasar de las llanuras a un lugar mucho menos accesible para los ejércitos y los traficantes de esclavos 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 se consideran gente de las montañas “desde tiempos inmemoriales”:

Durante muchos siglos, por lo tanto, las partes más inaccesibles de las montañas de Yunnan y los vecinos Vietnam, Laos y Birmania se convirtieron en las zonas de refugio de los grupos tribales marginados por los estados vasallos más pequeños que ocupaban las tierras bajas. En este proceso de marginación, grupos tribales como los Hani y Akha también seleccionaron y construyeron sus hábitats –en términos de altitud y forestación circundante– de tal manera que no fueran fácilmente accesibles para soldados, bandidos y recaudadores de

---

400 Renard, “Kariang”, 44.

impuestos. Dichos procesos se han denominado “encapsulación”<sup>401</sup>.

## **Asaltar y esclavizar**

*La incursión es nuestra agricultura.*

–Dicho bereber

Como hemos visto, la población concentrada y la producción de cereales eran normalmente una condición necesaria para la formación del Estado. Precisamente porque tales áreas ofrecían un excedente potencial para los gobernantes, aunque también representaban un objetivo irresistible para los asaltantes. Para todos, excepto para los centros judiciales más grandes, la amenaza de incursiones de traficantes de esclavos y/o bandidos era un peligro real y presente. El miedo a los asaltantes de esclavos malayos en el período colonial temprano había despoblado muchas de las áreas costeras de Birmania y Siam; los karen, por este

---

401 Leo Alting von Geusau, "Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System", capítulo 6 en *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, ed. Andrew Turton (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000), 130.

motivo, evitaron las carreteras y las playas expuestas. Es probable que la vulnerabilidad prolongada se convierta en un sistema de subordinación y depredación. Una situación de este tipo prevalecía en la parte superior del valle de Chindwin Kubo, donde los chin que habitaban en las colinas se habían hecho dueños de los shan del valle, llevándose a muchos de ellos como esclavos<sup>402</sup>. Un pueblo sustancial de quinientas casas y treinta y siete monasterios en 1960 se redujo, de esta manera, a solo veintiocho casas.

En general, a los habitantes de las montañas, donde dominaban el valle adyacente, les interesaba defender los asentamientos del valle con los que podían comerciar y de los que podían extraer un tributo regular. En condiciones estables, se desarrolló una especie de relación de extorsión y chantaje de protección. En ocasiones, los grupos montañoses como los Kachin consideraron que realmente les interesaba establecer asentamientos “en las llanuras o en los ríos al pie de las colinas”. Así como los bereberes hablaban de los tributos de las comunidades sedentarias como “nuestra agricultura”, en el área de Bhamo a lo largo del alto Irrawaddy, los kachin nombraron jefes birmanos y shan. “Parece que apenas había una aldea en todo el distrito de Bhamo que no estuviera protegida y los Kachin eran realmente los dueños del país”<sup>403</sup>. En su forma más plácida y

---

402 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 2, 282–86.

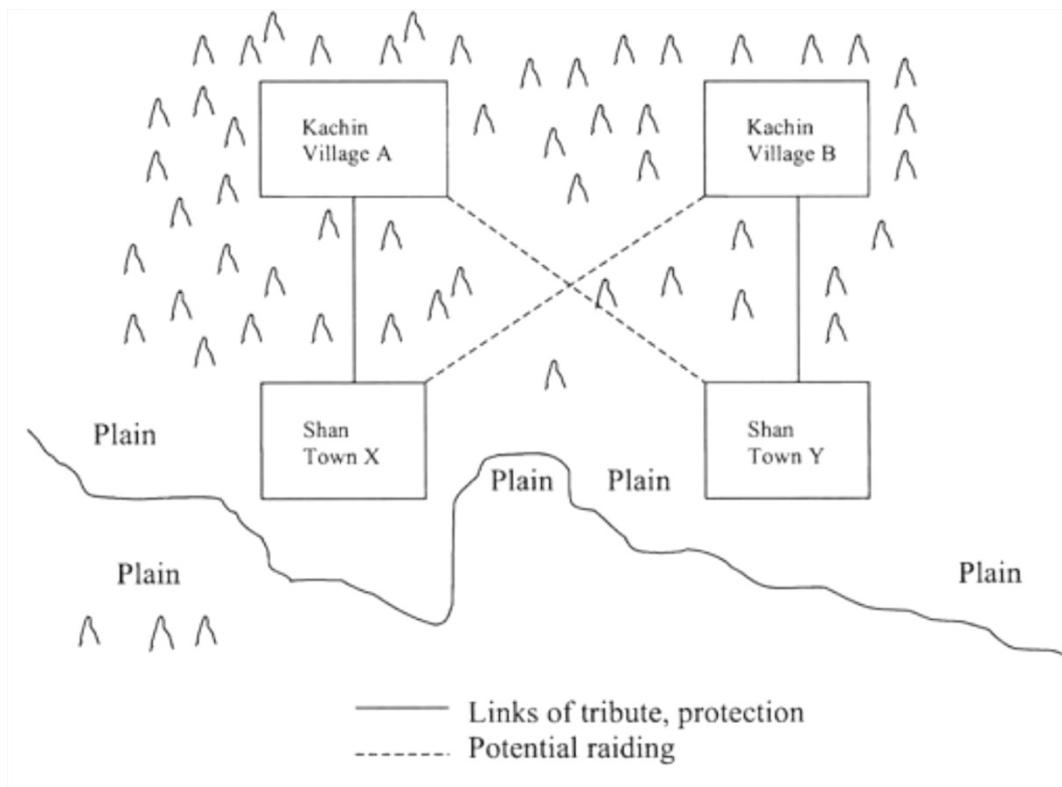
403 *Ibíd.*, 49.

rutinaria, este arreglo se acerca a parecerse al Estado premoderno exitoso: a saber, una estafa de protección monopolista que mantiene la paz y fomenta la producción y el comercio sin extraer más rentas de las que soportará el tráfico.

Y, sin embargo, una y otra vez, los montañeses de esas zonas asaltaron los asentamientos de los valles hasta el punto de “matar a la gallina de los huevos de oro”, dejando una llanura devastada y deshabitada<sup>404</sup>. ¿Por qué? La respuesta, creo, se encuentra en la estructura política de las colinas, caracterizada por muchos pequeños estados en competencia. Cada uno de estos estados de montaña podría tener asentamientos de valle “asociados” que estaban protegiendo. En los términos más simples y esquemáticos, se vería más o menos como la figura 2.

---

404 Como observó un visitante de los estados de Shan a fines del siglo XIX: “Por lo que hemos aprendido, no cabe duda de que la escasez de las tribus montañosas en las colinas vecinas a Zimmé [Chiang Mai] ha sido causada principalmente por haber sido, en la antigüedad, cazados sistemáticamente como ganado salvaje para abastecer el mercado de esclavos.” Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans* (Londres: Field and Tuer, 1885), 257.



## 2. Esquema de incursiones entre colinas y valles y relaciones tributarias

Debido a que el grupo Kachin A podría vivir tres o cuatro días de una aldea que protegía, el grupo Kachin B podría asaltar la aldea protegida por A y escapar. Cuando se conociera la incursión, el grupo Kachin A podría tomar represalias asaltando otro asentamiento de las tierras bajas protegido por el grupo infractor B. Esto, por supuesto, podría desencadenar una disputa en las tierras altas a menos que se llegara a algún acuerdo<sup>405</sup>.

405 En el oeste de la India, las incursiones en las colinas de las llanuras fueron tan extensas que a principios del siglo XIX solo estaban pobladas 1.836 de las 3.492 aldeas anteriores, y ni siquiera se recordaban los sitios de 97 aldeas. Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India* (Delhi: Oxford University Press, 1999), 130. No he encontrado ningún inventario de botín en los materiales birmanos, pero tal

Hay varias consecuencias de este patrón que influyen en el argumento general que estoy haciendo. La primera es que lo que parece, especialmente para los pueblos del valle (!), una incursión generalizada por parte de las “tribus” de las montañas, es, de hecho, una expresión bastante finamente articulada de la política de las montañas. En segundo lugar, si este patrón se generaliza, conduce a la despoblación de grandes áreas y la retirada de los habitantes vulnerables de las tierras bajas, en este caso, a lugares más alejados de las colinas y más cercanos al río donde la huida es 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 traficantes de esclavos. En la medida en que dicha incursión tuvo éxito, representó una transferencia demográfica neta de población a las colinas. Fue otro proceso más por el cual la gente del valle se convirtió en gente de la montaña y por el cual las colinas se hicieron culturalmente más cosmopolitas.

Ciertos pueblos de las montañas se hicieron conocidos, e incluso notorios, como ladrones de esclavos. En los estados de Shan en general, los Karenni (Karen Rojo) eran particularmente temidos. Las incursiones poscosecha en

---

vez este inventario de botín de las redadas en las colinas de la India occidental en los llanos es sugerente: 77 bueyes, 106 vacas, 55 terneras, 11 búfalas, 54 ollas de latón y cobre, 50 prendas de vestir, 9 mantas, 19 arados de hierro, 65 hachas, adornos y grano. *Ibíd.*, 132.

busca de esclavos se convirtieron, en ciertas áreas, en una rutina<sup>406</sup>. “Por lo tanto, en la mayoría de las aldeas Karenni se encuentran Shan-yangs de las tribus Karen, Yondalines, Padaungs y Let-htas de las cadenas montañosas del noroeste, todos condenados a un estado de esclavitud sin esperanza.... Se venden a los Yons (Chiang Mai Shan), quienes los revenden a los siameses”<sup>407</sup>. La lista de cautivos karenni es indicativa, ya que contiene los nombres de los pueblos de las montañas y de las poblaciones de los valles. Los pueblos saqueadores de esclavos como los karenni, que se especializan en el bien comercial más valioso, la gente, no solo secuestran a los habitantes del valle para incorporarlos a la sociedad de las montañas o para revenderlos en los mercados del valle; también secuestraron a los montañeses vulnerables y los esclavizaron o los revendieron. Eran, en cierto sentido, una cinta transportadora reversible de mano de obra, que ahora proporcionaba la materia prima para la construcción del Estado en el valle, ahora saqueaba los asentamientos vulnerables del valle para satisfacer sus propias necesidades de mano de obra. En cualquier caso, el patrón ayuda a explicar por qué los hombres de las llanuras desconfiaban de los invasores y por qué los pueblos de las montañas más débiles se retiraron a lugares inaccesibles, a

---

406 Para un examen importante de la esclavitud en la plataforma Sunda, consulte Eric Tagliacozzo, "Ambiguous Commodities, Unstable Frontiers: The Case of Burma, Siam, and Imperial Britain, 1800–1900", *Comparative Studies in Society and History* 46 (2004): 354–77.

407 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 2, 315.

menudo tras empalizadas fortificadas y ocultas en lo alto de las colinas, para minimizar su exposición<sup>408</sup>.

## **Rebeldes y cismáticos a las colinas**

Las rebeliones y las guerras civiles en las tierras bajas provocan muchos de los mismos terrores para los aldeanos que las guerras de conquista o las invasiones. Provocan

---

408 Los Wa eran bien conocidos por sus fortificaciones en la cima de las colinas construidas para disuadir a los invasores de "cabezas" y esclavos. Fiskesjö, "Fate of Sacrifice", 329. Había una versión marítima de esta captura y comercio de mano de obra en el sudeste asiático insular. Varios pueblos, sobre todo malayos, illanu, bugis y bajau, recorrieron los asentamientos marítimos de todo el archipiélago, capturando esclavos para incorporarlos a su propia sociedad o vendiéndolos. Como resultado, las comunidades marítimas vulnerables evadieron la captura retirándose tierra adentro y aguas arriba de la cuenca o tomando sus botes para convertirse en nómadas del mar. Los orang laut (gente del mar), que viven principalmente en sus barcos y se especializan en la recolección (forrajeo en el mar), son el equivalente marítimo de los pequeños grupos de las colinas que se retiraron a las cordilleras. De hecho, se sospecha que los Jakun (un pueblo que habita en los bosques relacionado lingüísticamente con los "nómadas del mar") provienen de la misma estirpe: algunos huyen a las colinas, otros toman sus 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), Gobierno de Singapur; y Charles O. Frake, "The Genesis of Kinds of People in the Sulu Archipelago," en *Language and Cultural Description: Essays by Charles O. Frake* (Stanford: Stanford University Press, 1980), 311–32.

patrones similares de vuelo cuando las personas se mueven frenéticamente a lugares donde imaginan que estarán más seguros. Sin embargo, lo que es notable es que estos repertorios de fuga tienen lógica, y esa lógica depende en gran medida de la clase o, más precisamente, del grado en que el estado, la propiedad y la vida de uno están 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 en el sur, entre 1954 y 1965. Los terratenientes, las élites y los funcionarios, temiendo por su seguridad, se alejaron cada vez más del campo y se dirigieron hacia las capitales de provincia y eventualmente, a medida que el conflicto se intensificó, a la propia Saigón. Cuanto más cerca del núcleo estatal, parecían decir sus movimientos, más seguros estaban. Muchos campesinos comunes, por el contrario, pasaron de una vida más sedentaria en grandes aldeas a asentamientos móviles más remotos fuera del alcance del Estado. Es como si el tenue pacto social de la sociedad basada en el Estado se hubiera deshecho: las élites se dirigían hacia el centro, donde se sentía más el poder coercitivo del Estado, y los vulnerables que no pertenecían a las élites se dirigían a la periferia, donde el poder coercitivo del Estado se hacía sentir menos.

Los rebeldes, por supuesto, a menos que sean muy poderosos, tienen razones aún más convincentes para dirigirse a las colinas. Las primeras etapas de la guerra en

Indochina (1946–1954) provocaron, como explica Hardy, “el movimiento de un gran número de vietnamitas desde el delta del río Rojo hacia las partes más remotas de las tierras altas del norte. Los bosques proporcionaron cobertura para la revolución hasta el valle de Dien Bien Phu, cerca de la frontera con Laos”<sup>409</sup>. El patrón es históricamente profundo en Vietnam y en otros lugares. Se puede rastrear, al menos, hasta la rebelión masiva de Tay Son (1771–1802), que comenzó cuando tres hermanos de la aldea de Tay Son huyeron a las colinas cercanas en busca de seguridad y para reclutar seguidores. Continuó a través del movimiento Can Vuong en el Vietnam colonial temprano, a los levantamientos de Nghe–Tinh de 1930 y, finalmente, al área de base de Vietminh en las colinas entre la minoría Tho<sup>410</sup>. La evasión del Estado por parte de rebeldes amenazados y no combatientes por igual a menudo implica la migración a nuevos entornos ecológicos y la adopción de nuevas rutinas de subsistencia. Estas rutinas no solo se adaptan mejor a la nueva ubicación, sino que también suelen ser más diversas y móviles, lo que hace que sus practicantes sean menos legibles para el Estado.

Las rebeliones derrotadas, como la guerra en general, empujaron a los vencidos a los márgenes. Cuanto mayor era

---

409 Andrew Hardy, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), 29.

410 Salemink, *Etnografía de los montañeses centrales de Vietnam del Norte*, 37.

la rebelión, mayor era la población desplazada. En este sentido, la segunda mitad del siglo XIX en China fue una época de enormes conmociones, que puso en fuga a cientos de miles, muchos de los cuales buscaron refugio más lejos del poder Han. El mayor de estos levantamientos fue el resultado de la Rebelión Taiping de 1851 a 1864, sin duda la rebelión campesina más grande en la historia mundial. Los segundos levantamientos, en Guizhou y Yunnan, a veces llamados la Rebelión de Panthay, fueron levantamientos masivos que duraron desde 1854 hasta 1873 e involucraron a los “renegados” han y miao/hmong, así como a los musulmanes chinos–hui. Aunque la llamada Rebelión Miao nunca alcanzó la amplitud del levantamiento de Taiping, que costó la vida a unos veinte millones de personas, persistió durante casi dos décadas antes de su represión. Los rebeldes derrotados, sus familias y comunidades enteras en huida precipitada se retiraron a Zomia en el caso de la Rebelión de Taiping y, en el caso de la Rebelión de Miao, más y más al sur dentro de Zomia. Al huir del poder Han, estas migraciones no solo provocaron saqueos, bandidajes y destrucción generalizados, sino que también complicaron aún más el ya diverso paisaje étnico de las colinas. En un efecto de trinquete, los grupos que huían a menudo empujaban a otros delante de ellos. Thongchai Winichakul afirma que muchos de los chinos que ingresaron al norte de Siam a fines del siglo XIX eran restos de las fuerzas de Taiping<sup>411</sup>. Los

---

411 Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo–Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 102.

restos derrotados de la Rebelión Miao avanzaron hacia el sur y muchos grupos Lahu y Akha, que no estaban involucrados en la rebelión en sí, se trasladaron hacia el sur con ellos o delante de ellos para mantenerse fuera de peligro<sup>412</sup>. En el siglo XX, una rebelión exitosa, la Revolución Comunista en China, produjo una nueva corriente de inmigrantes al derrotar a las tropas republicanas del Kuomintang. Al establecerse en el área que hoy se conoce como el Triángulo de Oro, donde (casi) se encuentran Laos, Birmania, China y Tailandia, con sus aliados de las colinas han llegado a controlar gran parte del comercio de opio. Gracias a la fricción del terreno que ofrece su ubicación remota en las colinas, también aprovechan la ventaja política de estar situados a lo largo de la costura de cuatro jurisdicciones nacionales casi contiguas<sup>413</sup>. Difícilmente son los inmigrantes más recientes en la región de refugio de Zomia. En 1958, bajo la presión de los cuadros y soldados del partido chino, un

---

412 Véase Christian Culas y Jean Michaud, “A Contribution to the Study of Hmong (Miao) Migration and History”, en *Hmong/Miao in Asia*, ed. N. Tapp, J. Michaud, C. Culas y GY Lee (Chiang Mai: Silkworm, 2004), 61–96; y Jean Michaud, “From Southwest China to Upper Indochina: An Overview of Hmong (Miao) Migrations”, *Asia–Pacific Viewpoint*, 38 (1997): 119–30. De hecho, la fuente más completa sobre las migraciones de los siglos XIX y XX desde el suroeste de China hacia el sudeste asiático continental (especialmente Vietnam, Laos y Tailandia) es el volumen editado de Jean Michaud *Tiempos turbulentos y pueblos duraderos*, especialmente los capítulos de Christian Culas. y Michaud.

413 Véase el fino análisis de las “pequeñas potencias fronterizas” en Janet Sturgeon, *Border Landscapes: The Politics of Akha Land Use in China and Thailand* (Seattle: University of Washington Press, 2005).

tercio de la población wa cruzó la frontera de la República Popular hacia Birmania en busca de refugio<sup>414</sup>. Durante la Revolución Cultural, siguió otro pulso 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 renovados preparativos militares) para los funcionarios de una dinastía derrotada, pretendientes principescos y facciones perdedoras en la política de la corte. Así, al comienzo de la dinastía manchú, los príncipes Ming que huían y sus séquitos se retiraron a un lugar seguro en Guizhou y más allá. En Birmania, las colinas de Shan y Chin fueron anfitriones en la época precolonial y colonial temprana de rebeldes principescos y pretendientes fugitivos al trono de Birmania (mín laún).

La disidencia política y la herejía o apostasía religiosa son, sobre todo antes del siglo XIX, difíciles de distinguir entre sí, por lo frecuentemente que se mezclan. Sin embargo, merece la pena subrayar que los cerros se asocian tanto con la heterodoxia religiosa frente a las tierras bajas con la rebeldía y la disidencia política<sup>415</sup>. Que este sea el caso no es

---

414 Fiskesjö, “El destino del sacrificio”, 370.

415 Charles Crosthwaite da un ejemplo de tal fusión entre la rebelión y los pretendientes principescos poco después de la conquista británica de la alta Birmania. Un gobernante Shan, confirmado por los británicos como soberano en su distrito, se apoderó de varios distritos adyacentes y fue destituido. Luego se le unieron “los dos hijos del príncipe Hmethaya, uno de

sorprendente. Dada la influencia del clero (sangha) en los países theravada como Birmania y Siam y una cosmología que potencialmente convertía al gobernante en un dios-rey hindú-budista, era al menos tan vital para la corona controlar a los abades del reino como era controlar a sus príncipes, y al menos igual de difícil. La capacidad de la corona para imponer su mandato religioso a distancia era tan factible como su capacidad para imponer su mandato político y sus impuestos. Esta distancia variaba no solo con la topografía sino también con el tiempo, con el poder y la cohesión de la corte. La “frontera” religiosa más allá de la cual no podía imponerse fácilmente la ortodoxia no era tanto un lugar o una frontera definida como una relación con el poder, ese margen variable en el que el poder estatal se desvanecía considerablemente.

Los valles de arroz húmedo y las llanuras niveladas del típico Estado de valle no son simplemente topográficamente planos; también se puede pensar que han sido aplanados cultural, lingüística y religiosamente. Lo primero que sorprende a cualquier observador es la relativa uniformidad de la cultura del valle en comparación con la exuberante diversidad de vestimenta, habla, ritual, cultivo y práctica

---

los numerosos descendientes del rey Mindon... Su causa fue asumida por un noble líder guerrillero, Shwe Yan, quien levantó su estandarte en el Distrito Ava... El mayor [hijo] Vio a Naing, escapó a Hsen-wi y, al no poder obtener ayuda allí, se retiró a las montañas y a un país muy difícil en la frontera de Tawnpeng y Mong-mit”. Charles Crosthwaite, *La pacificación de Birmania* (Londres: Edward Arnold, 1912), 270.

religiosa que se encuentra en las colinas. Esta uniformidad relativa es, sin duda, un efecto de Estado. El budismo theravada, como supuesto credo universal, era en gran medida la religión de un Estado centralizador en comparación con las deidades locales (nat, phi) que precedieron a su difusión. A pesar de su sincretismo y la incorporación de la práctica animista, los monarcas theravada, cuando pudieron, prohibieron los monjes y monasterios heterodoxos, proscribieron muchos ritos animistas hindúes (muchos de ellos dominados por mujeres y travestis) y propagaron lo que consideraban textos “puros” incorruptos<sup>416</sup>. El aplanamiento de la práctica religiosa fue, entonces, un proyecto del estado padi para asegurar que la única otra institución de élites en todo el reino, además del propio establecimiento de la corona, estuviera firmemente bajo su control. También se logró cierta uniformidad porque, después de todo, las abadías más grandes estaban dirigidas por una élite que se apropiaba de excedentes que, como la propia corona, prosperaba mejor con la rica producción y la mano de obra concentrada disponible en el núcleo estatal.

El poder centralizado ayuda a explicar un cierto nivel de ortodoxia religiosa en el centro, pero no explica completamente la enorme diversidad religiosa en las colinas.

---

416 Ver E. Michael Mendelson, “The Uses of Religious Skepticism in Burma,” *Diogenes* 41 (1963): 94–116, y Victor B. Lieberman, “Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asian History, c. 1350–c. 1830”, *Estudios asiáticos modernos* 27 (1993): 513.

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 más dispersas, y más a menudo aisladas. Donde había un clero budista, estaba más disperso y más descentralizado, era más pobre y, debido a que carecía de patrocinio o supervisión real, más dependiente del favor de la población local. Si esa población era heterodoxa, como solía serlo, también lo era su clero<sup>417</sup>. Por lo tanto, era bastante probable que surgieran sectas cismáticas en las colinas. Si lo hacían, y cuando lo hacían, eran difíciles de reprimir, ya que se encontraban al margen del poder estatal. Sin embargo, otros dos factores son decisivos. La primera es que la combinación del budismo de las escrituras y las historias Jataka de las vidas anteriores de Buda, sin mencionar la cosmología del monte Meru en torno a la cual se organizó la arquitectura del palacio, proporcionó una fuerte garantía para el retiro. Los ermitaños, los monjes errantes y las órdenes del bosque participaron del carisma y el conocimiento espiritual que provenía de una posición fuera de la sociedad<sup>418</sup>. El segundo factor decisivo es que las

---

417 Hay aquí un paralelo interesante entre las ricas abadías del valle del catolicismo francés y el clero pobre del bocage en la época de la Revolución Francesa. El primero, por su avaricia y su incapacidad para ayudar a los indigentes con los diezmos, fue objeto de la ira popular (incendios provocados y saqueos), mientras que el clero pobre y marginal del bocage fue popular y, finalmente, participante crucial en el levantamiento contrarrevolucionario de Vendée. Véase Charles Tilly, *The Vendée* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

418 La literatura es vasta. Véase, por ejemplo, Stanley Tambiah, *Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Nueva York: Cambridge

sectas heterodoxas, proscritas en los valles, normalmente se trasladaron fuera del peligro a las colinas. La demografía y la geografía de los cerros no sólo facilitaron la heterodoxia religiosa, sino que también sirvieron como zona de refugio para las sectas perseguidas en los valles.

Las colinas Shan de Birmania, una zona de tierras altas de pequeños valles creados por un pueblo budista que plantaba arroz, presenta un ejemplo notable. Michael Mendelson, en su importante estudio de la sangha en Birmania, escribe sobre la secta reformista Zawti (luz, resplandor) que parece haber sido “expulsada de Birmania propiamente dicha” a finales del siglo XIX y haberse asentado en las colinas de Shan<sup>419</sup>. Adoptó algunas costumbres budistas shan distintivas junto con textos e iconografía shan. Al mismo

---

University Press, 1984), y Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997). Las sectas del bosque y las ermitas eran "una extensión de la práctica budista temprana de 'salir'... distanciarse de la sociedad para lograr una disciplina estricta de la mente y el cuerpo exigida por el camino óctuple". Reynaldo Iletto, “Religion and Anti-colonial Movements,” en Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia*, 2: 199. Véase también el valioso y más reciente estudio de los monjes carismáticos del bosque contemporáneos en Birmania por Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance: La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine* (Ginebra: Editions Olizane, 2005).

419 E. Michael Mendelson, *Sangha y Estado en Birmania: un estudio del sectarismo y liderazgo monásticos*, ed. John P. Ferguson (Ithaca: Cornell University Press, 1975), 233. Para un análisis más contemporáneo y excepcionalmente esclarecedor de la “santidad”, los monjes del bosque y sus séquitos, véase Rozenberg, *Renoncement et puissance*.

tiempo, la secta siguió algunas de las prácticas heréticas de los Paramats (una 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 que concuerda con la perspectiva de la “zona de refugio”: “Una pista importante que los estudiosos deberían seguir es la posibilidad de que los estados Shan brindaron un refugio durante muchos siglos a las sectas expulsadas de Birmania para las 'creencias heréticas'”<sup>420</sup>. Los shan se hicieron budistas solo a fines del siglo XVI y puede ser que el éxodo de sectas prohibidas del núcleo birmano haya jugado un papel en su conversión. En este sentido, mientras que Edmund Leach señala que todos los shan son budistas, prácticamente una condición de la Shanness, se apresura a agregar: “La mayoría, es cierto, no son muy devotos, y el budismo shan incluye una serie de sectas decididamente heréticas”<sup>421</sup>. Mucho antes, en su *Gazetteer*, Scott describe a los monjes en los estados Shan como comerciantes armados con posiciones fortificadas, que fuman y usan solideos. Luego cita al Dr. Cushing en el sentido de que el grado de heterodoxia aumenta con la distancia del centro del poder

---

420 Mendelson, *Sangha and State in Burma*, 233. Ver también Lehman [Chit Hlaing], “Empiricist Method and Intensional Analysis”, 90, quien escribe sobre monjes y capítulos que caen en desgracia y se refugian en “las ciudades y pueblos remotos”.

421 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 30.

birmano<sup>422</sup>. Un periodista que viajaba clandestinamente por los estados Shan en la década de 1980 menciona a monjes budistas cerca de la frontera con China que se acostaban con mujeres, fumaban opio y vivían en monasterios fortificados<sup>423</sup>. Parece probable, a partir de evidencia tan fragmentaria, que el budismo Shan pueda representar algo así como una arqueología histórica viva de las sectas budistas disidentes reprimidas y expulsadas del corazón de Birmania durante los últimos siglos.

Así como Zomia se convirtió en un lugar de refugio para los rebeldes de las tierras bajas y los ejércitos derrotados, también se convirtió en un asilo para las sectas religiosas prohibidas. Proyectando este proceso a lo largo de muchos siglos, uno puede ver cómo Zomia llegó a parecerse a una especie de sociedad en la sombra, una imagen especular de los grandes estados padi, aunque utilizando gran parte de la misma materia prima cosmológica. Era un área de captación de las ideas y personas que eran las víctimas de la construcción del Estado, el daño colateral de los esquemas dinásticos. El pluralismo expulsado de los valles se puede encontrar en profusión en las colinas, fragmentos que nos

---

422 Es decir, en la orilla este del río Salween en lugar de la orilla oeste. Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 1, 320.

423 Bertil Lindner, *Land of Jade: A Journey through Insurgent Burma* (Edinburgh: Kiscadale and White Lotus, 1990), 279. Para un relato comparable un siglo antes de la heterodoxia budista Shan, véase Archibald Ross Colquhoun, *Amongst the Shans* (London: Field and Tuer, 1885), pág. 103.

dicen lo que los reinos de las tierras bajas sacaron del valle y, por lo tanto, en qué podrían haberse convertido, en otras circunstancias.

La frecuencia con la que las periferias (montañas, desiertos, bosques densos) se han asociado fuertemente con la disidencia religiosa es demasiado común como para pasarla por alto. La frontera cosaca de la Rusia zarista se destacó 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 revueltas campesinas masivas de Razin y Pugachev. Suiza estuvo marcada durante mucho tiempo por el igualitarismo y la heterodoxia religiosa. Los Alpes generalmente fueron vistos por el Vaticano como una cuna de herejía. Los valdenses encontraron refugio allí y, cuando el duque de Saboya los amenazó con una conversión forzada a mediados del siglo XVII, se trasladaron a los valles más altos. La Reforma misma barrió la región alpina, aunque, debido a su fragmentación geográfica, se dividió regionalmente, con Ginebra volviéndose calvinista y Basilea zwingliana<sup>424</sup>.

La heterodoxia de las colinas podría verse como un reflejo bastante simple de la marginalidad política y geográfica, una zona de resistencia a la que las minorías perseguidas pueden, en un apuro, reparar. Este punto de vista, sin

---

424 Charles Tilly, *Contention and Democracy in Europe, 1650–2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 168, et seq.

embargo, no le haría justicia a la naturaleza dialógica de la diferencia entre las colinas como una opción cultural adoptada o una expresión de diferenciación y oposición. Se ha señalado que los bereberes de las montañas a menudo han reformulado su disidencia religiosa en contienda implícita con 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 convirtieron en cristianos, pero en herejes donatistas y arrianos, para permanecer distintos de la iglesia de Roma. Cuando el Islam barrió el área, los bereberes se convirtieron en musulmanes, pero pronto expresaron su desacuerdo con las desigualdades del gobierno árabe musulmán al convertirse en herejes jarijitas”. Robert LeRoy Canfield ha trazado cuidadosamente un patrón comparable de disidencia religiosa islámica finamente calculada en las montañas Hindu Kush de Afganistán<sup>425</sup>. Donde los principales centros agrarios del valle están dominados por los suníes, la gente de las colinas adyacentes se adhiere en gran medida a la secta Imami (una variante de la chií), y los pueblos de las colinas más remotos e inaccesibles siguen las creencias ismaelitas. Tales afiliaciones siguen contornos ecológicos y, a

---

425 Robert LeRoy Canfield, *Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu–Kush*, Museo de Antropología, Universidad de Michigan, no. 50 (Ann Arbor: University of Michigan, 1973), cita de 13. Estoy muy en deuda con las percepciones y los detalles etnográficos detallados proporcionados por esta monografía, que Thomas Barfield trajo a mi atención.

menudo, abarcan fronteras lingüísticas y étnicas. Ambas formas de disidencia connotan poderosamente a poblaciones que no se han sometido a un Estado que se define a sí mismo en términos de la ortodoxia sunita. La identidad religiosa en este caso es un dispositivo de creación de límites autoseleccionado diseñado para enfatizar la diferencia política y social. Veremos el mismo proceso en funcionamiento en el sudeste asiático continental cuando examinemos las creencias milenarias en las colinas en el Capítulo 8.

## **Hacinamiento, salud y la ecología del espacio estatal**

*Los agricultores [a diferencia de los cazadores–recolectores] tienden a exhalar gérmenes más desagradables, poseer mejores armas y armaduras, poseer tecnología más poderosa en general y vivir bajo gobiernos centralizados más capaces de librar guerras de conquista.*

–Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero*

El cultivo sedentario de cereales y la cría de ganado doméstico (cerdos, gallinas, gansos, patos, bovinos, ovinos, equinos, etc.) constituyeron, está claro, un gran salto adelante para las enfermedades infecciosas. La mayoría de las enfermedades epidémicas mortales que sufrimos (viruela, gripe, tuberculosis, peste, sarampión y cólera) son enfermedades zoonóticas que han evolucionado a partir de animales domésticos. El hacinamiento es crucial. Y hacinamiento significa la concentración no sólo de personas sino también de animales domésticos y las plagas “obligadas” que inevitablemente los acompañan: ratas, ratones, garrapatas, mosquitos, pulgas, ácaros, etc. En la medida en que las enfermedades en cuestión se propaguen por proximidad (tos, tacto, fuentes de agua compartidas) o a través de plagas obligadas, la densidad de huéspedes per se representa un entorno ideal para la rápida propagación de enfermedades epidémicas. Las tasas de mortalidad en las primeras ciudades europeas modernas superaron la tasa natural de aumento hasta aproximadamente mediados del siglo XIX, cuando las medidas de saneamiento y el suministro de agua potable redujeron considerablemente la tasa de mortalidad. 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 el registro

histórico junto con los núcleos de cultivo de granos y la concentración de flora, fauna e insectos que presuponen<sup>426</sup>.

Las crónicas de los estados padi y el testimonio de los primeros testigos europeos atestiguan la frecuencia de epidemias devastadoras en las ciudades más grandes del sudeste asiático premoderno<sup>427</sup>. En un estudio completo y meticuloso del norte y centro de Sulawesi, David Henley argumenta que las enfermedades epidémicas, particularmente la viruela, representaron un obstáculo importante para el crecimiento de la población. Tal vez reflejando los efectos del hacinamiento y la proximidad a las

---

426 Tales enfermedades, a medida que mataban a los menos resistentes, se volvieron endémicas en tales poblaciones. Cuando se encontraron con poblaciones inmunológicamente ingenuas (inicialmente mucho más sanas) en el Nuevo Mundo, las tasas de mortalidad fueron devastadoras. Cabe señalar otro gran flagelo urbano: el fuego. Las ciudades premodernas, hechas de materiales combustibles, y su luz y combustible para cocinar proporcionado por llama abierta, se quemaban regularmente, y el registro histórico está lleno de referencias a incendios devastadores en ciudades del sudeste asiático. Véase, por ejemplo, Anthony Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio, 1450–1680*, vol. 2, *Expansión y Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), 91; Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 2, 1, sobre Amarapura; Koenig, *Burmese Polity*, 34–35, sobre incendios en Amarapura y Rangún. El epígrafe de esta sección es de Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel* (Nueva York: Norton, 1997), 195, y el primer párrafo se basa en los argumentos de Diamond sobre las enfermedades epidémicas.

427 Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio*, 2: 291–98. Reid agrega aquí los efectos de la sequía y la subsiguiente hambruna con la enfermedad. La conexión entre sequía y hambruna es bastante obvia, pero las epidemias a menudo no van acompañadas de hambruna.

rutas comerciales, la población costera parecía estar menos en forma que “las poblaciones de las zonas altas”, quienes “daban una impresión más sana y fuerte”<sup>428</sup>.

Parece que prácticamente todos entendieron que en caso de epidemias lo más seguro era abandonar la ciudad de inmediato y dispersarse por el campo o las colinas. Si bien las personas generalmente no conocían el vector real de la enfermedad, implícitamente sabían que la dispersión y el aislamiento retrasaban la propagación. Para los pueblos de las montañas en general, se cree que las tierras bajas no son saludables. Tal asociación podría, para los pueblos que viven por encima de los mil metros, estar relacionada con la prevalencia de la malaria en altitudes más bajas, o podría reflejar el miedo a las epidemias urbanas y el riesgo de enfermedades transmitidas por los barcos que traen los comerciantes. En Luzón, los igorot que vivían en elevaciones más bajas sabían, en el momento en que estallaba una epidemia, que debían regresar a las colinas, dispersarse y cerrar los pasos si querían permanecer a salvo de sus estragos<sup>429</sup>. Es imposible saber cuán importante demográficamente fue la huida a las colinas en respuesta a las epidemias, o qué proporción de los que huían regresaban

---

428 David Henley, *Fertility, Food, and Fever: Population, Economy, and Environment in North and Central Sulawesi, 1600–1930* (Leiden: KITLV, 2005), capítulo 7 y pág. 286.

429 Scott, *Discovery of the Igorots*, 90. Scott no nos dice con qué frecuencia los igorots que huyen trajeron las epidemias con ellos o con qué frecuencia llegaron a los pasos para encontrarlos ya bloqueados.

cuando el peligro había pasado. Pero cuando se añade a la ecuación la huida provocada por la sequía y la hambruna, su impacto demográfico bien puede haber sido sustancial.

Toda agricultura es una propuesta arriesgada. Pero, en general, la agricultura de padi era más propensa al riesgo en la mayoría de los aspectos, con dos excepciones importantes, la agricultura de las tierras altas, y la recolección de alimentos. La principal ventaja individual del arroz húmedo de regadío cuando el agua proviene de arroyos perennes es que, al menos por un tiempo, es resistente a la sequía<sup>430</sup>. Por otro lado, la gran diversidad de la agricultura itinerante y la búsqueda de alimento en las tierras altas proporciona tantas fuentes de nutrición que el fracaso de una o dos cosechas, si bien genera dificultades, es menos catastrófico. Quizás lo más importante es que las consecuencias epidemiológicas del hacinamiento de una especie de cultivo tenían muchos de los mismos inconvenientes que el hacinamiento del *Homo sapiens*. La base genética relativamente estrecha de la producción de cereales proporciona un hábitat epidemiológico ideal para los insectos, hongos, royas y otras plagas de cultivos especializadas, por ejemplo, en la planta padi, la

---

430 Michael Aung-Thwin, en su excelente estudio sobre el riego en el corazón de Birmania durante el período pagano, enfatiza esta ventaja excluyendo las vulnerabilidades del hacinamiento y el monocultivo. *Irrigation in the Heartland of Birmania: Foundations of the Pre-colonial Burmese State*, artículo ocasional no. 15 (DeKalb: Consejo de Estudios del Sudeste Asiático de la Universidad del Norte de Illinois, 1990), 54.

acumulación de tales plagas podría, en una llanura de regadío sembrada en gran parte con arroz, volverse rápidamente catastrófica.

Cuando las lluvias fallan o cuando plagas visibles atacan el cultivo, la causa del fracaso del cultivo es razonablemente obvia, aunque los cultivos afectados por la sequía pueden 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 fines del siglo XVI devastó Hanthawaddy en la parte baja de Birmania, devorando la mayor parte de sus reservas de grano<sup>431</sup>. Como se acabó la comida, la gente huyó. Está claro, sin embargo, que la plaga de ratas en sí misma fue causada, o al menos sostenida, por la presencia de reservas sustanciales de grano. Las causas, por el contrario, de la gran mala cosecha y la hambruna que asoló la parte superior de Birmania entre 1805 y 1813 son oscuras. La sequía parece haber desempeñado un papel, al igual que, según Thant Myint-U, las presiones demográficas maltusianas sobre un núcleo agrícola limitado<sup>432</sup>. Cualquiera que sea la causa precisa, aceleró enormemente el éxodo de población. En particular, provocó un gran “movimiento hacia la agricultura itinerante”, y tanta tierra padi quedó vacía que los administradores de impuestos de Kon-baung tuvieron que

---

431 Nai Thein, “Crónica del palacio de cristal”, pág. 53.

432 Thant Myint-U, *The Making of Modern Burma* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 43.

inventar una nueva categoría catastral para dar cuenta de ello. No está claro si estos sujetos en fuga se trasladaron o no a las colinas, pero una cosa está clara: abandonaron en masa el núcleo padi<sup>433</sup>.

La sugerencia de la presión malthusiana en el núcleo plantea la intrigante posibilidad de que el núcleo padi pueda haber sido ecológicamente, así como fiscalmente, autolimitado. Esto es precisamente lo que ha argumentado Charles Keeton<sup>434</sup>. En su opinión, la deforestación masiva alrededor de la zona seca bajo el rey Mindon había resultado en un aumento de la escorrentía y la sedimentación de los tanques y canales de riego. Muchos de los canales fueron abandonados. Una ligera fluctuación a la baja en las precipitaciones, en un área con precipitaciones muy bajas (de cincuenta a sesenta y cinco centímetros anuales) para empezar, 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. Algunos de los que huían de la hambruna pueden haber ido a las colinas; la mayoría, a finales del siglo XIX, se dirigió a la floreciente y abierta frontera del delta del Irrawaddy. En cualquier caso, ellos también abandonaron el núcleo padi.

---

433 Koenig, Estado birmano, 43.

434 Keeton, King Thibaw y la violación ecológica de Birmania.

## **A contrapelo**

Los autorretratos dinásticos de los estados padi precoloniales en el sudeste asiático y de las dinastías Ming y Qing están, en las fuentes oficiales, representados en colores rosados como una reunión de pueblos bastante benigna. Los administradores sabios guían a los pueblos rudos hacia un centro cortesano alfabetizado, budista o confuciano en el que el cultivo sedentario de arroz húmedo y el convertirse en un súbdito pleno del reino se erige como las marcas de los logros de la civilización. Como todas las autorrepresentaciones ideológicas, el ideal hegeliano que describen parece, como el uso del término pacificación en la guerra de Vietnam, una parodia cruel de la experiencia vivida, especialmente en la frontera.

Ignorando por el momento la cuestión más amplia de qué podría entenderse que representa la “civilización”, el autorretrato está radicalmente equivocado en al menos dos aspectos. En primer lugar, el proceso de recolección era, por lo general, cualquier cosa menos un viaje benigno y voluntario hacia la civilización. Gran parte de la población en el centro era una población cautiva, tomada en masa como

botín de guerra y conducida de vuelta al núcleo o comprada, al por menor, por así decirlo, de expediciones esclavistas que vendían al Estado lo que más necesitaba. En 1650, la proporción de ahmudan hereditarios (regimientos de servicio compuestos principalmente por esclavos y sus descendientes) dentro de un radio de doscientos kilómetros de la capital en Ava era del 40 por ciento. Una deportación masiva de cautivos de guerra de Manipur, en las colinas Shan y la parte baja de Birmania de 1760 a 1780 tenía la intención de aumentar aún más las filas de ahmudan, ahora mermadas. Siam fue un ejemplo aún más sorprendente de un reino de cautivos. A fines del siglo XVII, según un observador, un tercio de la población del centro de Siam consistía en “extranjeros descendientes principalmente de los cautivos de guerra de Laos y Mon”. Con su población mermada por las invasiones birmanas, Siam lanzó una campaña masiva de captura militar a principios del siglo XIX hasta el punto en que “En total, Laos, Mons, Khmers, Birmanos y Malayos pueden haber igualado el número de autoidentificados siameses en la cuenca central”<sup>435</sup>. Todo esto no es para negar que los pueblos periféricos en números sustanciales gravitaron hacia las oportunidades y ventajas en el centro de la corte en los buenos tiempos. Sin embargo, es negar que tal creación de Estado, en estas circunstancias demográficas, fuera incluso concebible sin captura ni esclavitud.

---

435 Lieberman, *Strange Parallels*, 1: 163, 174, 318–19.

La segunda y más flagrante omisión de este autorretrato es la evidencia abrumadora de la huida del núcleo estatal. Reconocerlo, por supuesto, sería contradecir manifiestamente el discurso civilizatorio; ¿Por qué demonios elegiría alguien dejar el núcleo de padi y “pasarse a los bárbaros”? A los observadores con una perspectiva histórica miope se les puede perdonar este error, ya que los últimos sesenta años se han caracterizado por un aumento masivo de la población central urbana y un control creciente sobre las colinas por parte del Estado moderno. Sin embargo, durante mucho más de un milenio antes de eso, está muy claro que era tan común que la gente huyera del Estado como que se acercara a él. El proceso fue cualquier cosa menos regular, con oscilaciones salvajes entre un vaciado virtual del núcleo padi y su ocupación demográfica total.

Los motivos para la huida del núcleo estatal son numerosos, pero pueden catalogarse a grandes rasgos. Contrariamente al discurso de la civilización que asume implícitamente que cualquiera preferiría plantar padi en las tierras bajas si no fuera por los estados depredadores, había razones positivas para preferir la quema o la recolección en las colinas al cultivo de arroz húmedo. Siempre que hubo mucha tierra abierta, como fue el caso hasta hace relativamente poco tiempo, la agricultura itinerante fue generalmente más eficiente en términos de retorno de la mano de obra que el arroz de regadío. Ofreció más variedad nutricional en entornos que en general eran más saludables.

Finalmente, cuando se combina con la búsqueda de alimentos y la caza de bienes muy valorados en las tierras bajas y en el comercio internacional, podría generar grandes ganancias con un esfuerzo relativamente pequeño. Se podría combinar la autonomía social con las ventajas del intercambio comercial. Ir a las colinas, o permanecer en las colinas si ya estabas allí, no era, en la mayoría de las circunstancias, una elección de libertad a costa de privaciones materiales.

Después de un colapso demográfico después de una hambruna, una epidemia o una guerra, si uno tuvo la suerte de haber sobrevivido, la tala y roza podría convertirse en la norma, allí mismo en la llanura de padi. Por lo tanto, el espacio resistente al Estado no era un lugar en el mapa sino una posición frente al poder; podría ser creado por actos exitosos de desafío, por cambios en las técnicas de cultivo o por actos de dios imprevistos. El mismo lugar podría oscilar entre estar fuertemente gobernado o ser relativamente independiente, según el alcance del Estado padi y la resistencia de sus posibles súbditos.

Con respecto al vuelo real, sería útil distinguir entre las rutinas lentas y agotadoras que expulsaban a la gente año tras año y los eventos más grandes que producían un éxodo masivo. En la primera categoría, las crecientes cargas de impuestos y corvée en un reinado ambicioso podrían provocar un flujo constante de súbditos arruinados que se movieran más allá del poder del Estado. Los disidentes

religiosos, los perdedores en las luchas entre facciones, los marginados de las aldeas, los criminales y los aventureros también podrían mudarse a la frontera. Los emigrados de este tipo, como veremos, fueron fácilmente absorbidos por las sociedades montañosas existentes.

Es difícil medir si, a largo plazo, la partida constante y acumulativa de sujetos o las crisis que produjeron éxodos masivos contribuyeron más a la pérdida de poblaciones centrales. La primera, precisamente por no ser espectacular, es más probable que se encuentre en los registros de recibos de impuestos que en las crónicas. La guerra, el hambre, el fuego y las epidemias son más noticiables y, por tanto, más evidentes en las crónicas y archivos. Estos cuatro, junto con la tiranía, constituyen los cinco flagelos famosos de los dichos populares birmanos<sup>436</sup>. Son los principales responsables del traslado a gran escala de poblaciones de un Estado a otro, la migración desde el núcleo de padi a los márgenes del poder estatal y, en las colinas mismas, el reposicionamiento de las poblaciones.

---

436 Entendida en términos generales, la concentración de la población en el centro del Estado, también conocida como “gobierno”, es una de las principales causas de hambrunas, incendios y epidemias, sin mencionar la guerra. Todos ellos, pues, son en parte efectos de Estado. Los reales decretos que especifican una serie de medidas que todos los habitantes de la capital deben tomar para estar preparados para prevenir incendios y extinguirlos cuando se produzcan son prueba de esta preocupación. Véase Than Tun, *Órdenes Reales de Birmania*, 3: xiv, 49–50.

No hay forma de predecir la catástrofe representada por, digamos, la guerra, el hambre o las epidemias, y no hay forma de saber de antemano su duración o gravedad. Por su naturaleza, tales eventos ponen en movimiento un pánico y una huida tumultuosos y precipitados. Y, sin embargo, tales desastres formaban una parte tan importante de los paisajes precoloniales del sudeste asiático que uno se imagina que muchas poblaciones tenían “rutinas de desastre”, al igual que los campesinos en tiempos de escasez de alimentos conocen los alimentos que pueden comer para salir del apuro. La dispersión, las rutas de escape y las rutinas alternativas de subsistencia deben haber sido parte del repertorio de crisis de gran parte del campesinado central<sup>437</sup>.

El éxodo masivo, a menudo acompañado de rebeliones y bandolerismo, marcó la historia precolonial de la mayoría de los estados del sudeste asiático. Podríamos distinguir aquí entre las catástrofes que empujaron a la población central a buscar la seguridad –en otro Estado, en los márgenes del poder y en los cerros– de la resistencia y huida de poblaciones que por primera vez estaban siendo incorporadas a la fuerza al Estado por una dinastía ambiciosa. Ambos estuvieron presentes en el norte de Vietnam desde el siglo XIV hasta el XVI. La sequía, las

---

437 Imaginemos, por ejemplo, una Nueva Orleans que cada veinte o treinta años experimente una crisis de evacuación del orden de la que ocasionó el huracán Katrina. En tales circunstancias, una serie de rutinas de crisis quedarían profundamente arraigadas en la memoria popular.

rebeliones y las invasiones de 1340 a 1400 llevaron al colapso de la creciente población de padi en el delta del río Rojo. Se desplomó desde 800.000 a quizás 1,6 millones, y muchos de los refugiados aparentemente se trasladaron a las colinas. A principios del siglo XVI, un corazón demográficamente recuperado intentó extender su poder a los “distritos montañosos vietnamitas al oeste, norte y noreste de la capital”. Una serie de rebeliones, dirigidas en parte por adeptos budistas y taoístas que hacían milagros, ofrecieron una resistencia resuelta y pusieron en fuga a muchos miles, muchos de ellos, presumiblemente, más adentro de las colinas. La corte siamesa de principios del siglo XIX encontró una resistencia igualmente feroz cuando trató de extender su control al área del sur de Laos, tatuando a los contribuyentes (política de “hierro rojo”), elevando las demandas de corvée, “y fomentando o promoviendo la esclavitud al por mayor de las tierras altas” y pueblos tribales”<sup>438</sup>. Cuando las rebeliones fueron aplastadas, es plausible suponer que aquellos que deseaban escapar de la incorporación se dirigirían a las colinas, y aquellos amenazados por expediciones esclavistas se retirarían aún más hacia las colinas para permanecer fuera del alcance. Desde las invasiones mongolas del siglo XIII hasta gran parte del siglo XV, la Alta Birmania experimentó el caos y la hambruna, durante los cuales, informa Michael Aung-Thwin, “grandes segmentos de la población se

---

438 Lieberman, *Strange Parallels*, 1: 369, 394, 312.

mudaron de áreas tradicionalmente seguras a enclaves más seguros”<sup>439</sup>. No está claro exactamente a dónde fueron estos refugiados, pero una parte sustancial debe haberse dispersado a la periferia más cercana del poder dinástico, lo que habría sido, en la mayoría de los casos, cuesta arriba. Solo en el siglo XIX, el delta de la Baja Birmania, que inicialmente era un lugar de refugio, se convirtió en el destino estándar para quienes huían del núcleo del poder birmano.

Por fragmentaria que sea la evidencia, podemos aventurar una o dos conjeturas sobre los patrones de oscilación en las poblaciones administradas por el Estado en el centro padi y aquellas más allá de su alcance. En términos de distancia del poder dinástico, podemos imaginar una especie de continuum entre una población arrocerá fuertemente administrada en el centro, por un lado, y constructores de empalizadas que habitan en las colinas y que están fuera del alcance del Estado, por el otro. Aquellos en el límite de la población central y aquellos en el interior montañoso cercano ocuparían una posición intermedia en relación con el poder estatal. Esquemática y especulativamente, tiene algún sentido pensar que, cuando está asediada, una población se trasladaría como primer paso a la siguiente zona adyacente más segura. Así, los que estaban en el centro, ante una guerra o una hambruna, se moverían hacia el borde del núcleo. Los que se encuentran en el borde del

---

439 Aung-Thwin, *Riego en el corazón de Birmania*, 34.

núcleo primero podrían tratar de aislarse de las perturbaciones en el centro separándose fiscalmente y defendiéndose<sup>440</sup>. Si esta estrategia fallaba, ellos a su vez se dirigirían hacia el interior cercano y las colinas. Aquellos en el interior y las colinas, enfrentados a una extensión del poder estatal en forma de administración directa o redadas de esclavos, podían rebelarse o huir, o rebelarse y luego huir, quizás más profundo o más alto en las colinas<sup>441</sup>. Cada segmento, entonces, cuando está en peligro, presumiblemente se movería a lo largo del continuo a la siguiente posición más alejada del poder estatal. Bajo condiciones más favorables en el centro, este proceso funcionaría a la inversa, ya que muchos se acercarían al centro para aprovechar las oportunidades comerciales y de estatus allí.

Donde Oliver Wolters escribe sobre un Estado de mandala “acordeón” en el sudeste asiático, podríamos extender el símil a la población del mandala, ahora acercándose, ahora moviéndose fuera de su alcance, dependiendo del equilibrio entre peligro y recompensa. La población en este punto de vista debería ser vista como políticamente anfibia. La capacidad de ir y venir, a lo largo del tiempo, entre la

---

440 Este es el patrón descrito con cierto detalle para las aldeas chinas por G. William Skinner en “Chinese Peasants and the Closed Community: An Open and Shut Case,” *Comparative Studies in Society and History* 13 (1971): 270–81.

441 Una vez más, las colinas se entienden literal pero también metafóricamente como un espacio resistente al Estado.

estatalidad relativa y la apatridia dependía de una gran frontera abierta y de tener a mano los repertorios de estructura social y subsistencia que les servirían en un nuevo nicho. Pero, ¿era, después de todo, un nicho completamente nuevo? Una vez que recordamos que una proporción tan grande de la población eran cautivos o descendientes de cautivos, muchos de ellos sacrificados en las montañas, entonces, quizás, para algunos de ellos, el viaje fuera del Estado fue 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 tienen necesidades y cuyas murallas son los bosques, las montañas, los páramos impenetrables y los altos precipicios.*

–Funcionario español, Filipinas del siglo XVIII

Tanto los funcionarios precoloniales como los coloniales entendieron que los obstáculos militares para la conquista de áreas montañosas remotas eran formidables. La combinación de una población móvil y generalmente hostil y una topografía accidentada significaba que incluso las expediciones punitivas, por no hablar de la ocupación militar, eran empresas arriesgadas. Como señala la *Crónica del Palacio de Cristal* de una de esas campañas, “El Mahaupayaza y el rey de Ava a quienes se les había ordenado ir en persecución de los Sawbwa de Mogaung fueron retirados, ya que se encontró que era imposible para los perseguidores proceder sin grandes dificultades en un país montañoso donde los pasos estaban bloqueados con ventisqueros y neblinas y nieblas que no se disiparon hasta el mediodía”<sup>442</sup>. Scott, al dirigir una campaña militar mejor armada de “pacificación” en el norte de Birmania a finales del siglo XIX, señaló la relación entre la dificultad del movimiento de tropas y el tiempo que se tardaba en someter un distrito: “Donde grandes extensiones de bosque baldío, millas de terreno inundado, que apestaba a malaria, o marañas confusas de matorrales y barrancos proporcionaban a los ladrones refugios seguros [tales distritos] no se reducían al orden durante uno o dos años más”<sup>443</sup>. Para los franceses en Vietnam, no fue diferente. Un informe de 1901 advirtió sobre los obstáculos para controlar

---

442 Nai Thein, “Glass Palace Chronicle”, pág. 17. El epígrafe de esta sección se cita en Scott, *Discovery of the Igorots*, pág. 141.

443 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 1, 148.

la disidencia y los problemas en las colinas protegidas por “el refugio de montañas empinadas y un bosque casi impenetrable”<sup>444</sup>.

Lo anterior es, por supuesto, la vista desde el Estado del valle. Desde la perspectiva de quienes se retiraban a las colinas, era una ventaja natural que podían aprovechar. Podían, como hicieron los igorrot, cortar los pasos de montaña y, cuando fuera necesario, retirarse más y más hacia 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 acumulativa del viaje desde el centro de las tierras bajas más cercano es mayor, son los menos accesibles al control estatal directo. En tales lugares, el término solidez de la montaña adquiere un significado literal. Para los británicos, los Wa “salvajes”, ubicados entre Tailandia, China y los estados orientales de Shan en Birmania, vivían en esa zona. Los mapas de principios de siglo no podían comenzar a representar, según un oficial colonial, la dificultad real del terreno en el que las principales cordilleras “fueron cruzadas por crisis con colinas en ángulo agudo”<sup>445</sup>. Incluso hoy en día, los Wa –quizás dos millones–

---

444 Hardy, *Red Hills*, 134.

445 GE Mitton [Lady Scott], *Scott of the Shan Hills: Orders and Impressions* (Londres: John Murray, 1930), 182. Scott hace todo lo posible para resaltar las tendencias de caza de cabezas de los Wa.

“viven en lo que sin duda es uno de los últimos grandes páramos montañosos del mundo moderno”<sup>446</sup>.

El grado de fricción representado por un paisaje no se puede leer simplemente en la topografía. Es, en un grado considerable, diseñado y manipulado socialmente para amplificar o minimizar esa fricción. Seguir el progreso británico en la proyección de su poder sobre las colinas es, en gran medida, seguir el progreso de sus tecnologías de demolición a distancia: puentes, caminos para todo clima, tala de bosques, mapas precisos y el telégrafo. Las técnicas avanzadas de defoliación, helicópteros, aviones y la moderna fotografía satelital disminuyen aún más esa fricción. Por lo tanto, la fricción no está simplemente “ahí” de alguna manera mecánica; constantemente está siendo esculpida para un propósito u otro. Para aquellos que deseen maximizar la fricción de la distancia, hay una serie de estrategias compensatorias disponibles: destruir puentes, emboscadas o trampas explosivas en pasos y desfiladeros, talar árboles a lo largo de las carreteras, cortar cables de teléfono y telégrafo, etc. Una gran parte de la literatura sobre la guerra de guerrillas (esa parte que no trata de técnicas para ganar inteligencia) se trata de esfuerzos para manejar el paisaje en beneficio propio.

---

446 Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity* (Londres: Zed, 1991), 349.

La lógica militar que rige la fricción de la distancia opera también para moldear la influencia social y cultural. Resolver sus consecuencias esquemáticamente ayuda a iluminar algunas de las diferencias sociales entre las sociedades de las montañas y los estados padi. Muchas de las principales influencias culturales en el sudeste asiático han sido exógenas, traídas por comerciantes marítimos. El hinduismo brahmínico, el budismo y, más tarde, el Islam llegaron de esta manera. Desde la costa, donde desembarcaron, estas influencias tendieron a extenderse a lo largo de las principales arterias del comercio y el movimiento humano –llanuras, cuencas fluviales– llevadas por las trayectorias de movimiento de esta población de las tierras bajas. Uno podría pensar en una serie fotográfica de lapso de tiempo en la que la influencia de estas ideas culturales se extiende más fácilmente en áreas con la menor fricción del terreno y el mayor volumen de tráfico humano.

Nótese, a este respecto, cómo los lugares de muy alta fricción (pantanos, ciénagas, barrancos, montañas escarpadas, brezales, desiertos), aunque puedan estar bastante cerca del núcleo del Estado en línea recta, es probable que permanezcan relativamente inaccesibles, y por tanto, sean zonas de diferencia política y cultural. Si añadimos una dimensión vertical o altitudinal, en el caso de grandes cadenas montañosas, a una dimensión temporal a largo plazo o de lapso de tiempo, es fácil ver cómo podrían desarrollarse ciertos tipos de estratificación cultural. Un

complejo cultural, digamos el culto hindú–shaivita, se mueve desde la costa, con poder estatal e intercambio comercial a lo largo de los cursos de agua y a través de las llanuras cultivables. Aquellos, dicen los animistas, que, por una u otra razón, eligen no adaptarse a este complejo, se mueven o son empujados más arriba en la cuenca, más adentro y fuera de alcance. Imaginemos entonces que otro complejo cultural, digamos el budismo o el Islam, sucede al primero. Este nuevo pulso, quizás también asistido por el Estado, podría empujar a las poblaciones hindú–shaivitas que no desean asimilarse, más arriba en la cuenca, lo que a su vez llevaría a los primeros refugiados animistas a elevaciones aún más altas y/o más adentro. Es fácil ver cómo uno podría obtener, en estas circunstancias, algo como las Tierras Altas de Tengger descritas anteriormente: una especie de sedimentación vertical de pulsos culturales desde lejos: el más antiguo (más profundo) ahora más alto en elevación y el más nuevo (más superficial) en las llanuras de las tierras bajas. En la práctica, por supuesto, los patrones de migración son mucho más complejos y, en el siglo XX, los misioneros cristianos en el sudeste asiático continental han “saltado”, por así decirlo, directamente a las tierras altas. Sin embargo, lo que este esquema nos ayuda a entender es por qué aquellos que viven en lugares más altos y remotos, menos accesibles al Estado, también pueden ser culturalmente distintos y, en

cierto sentido, estar también históricamente estratificados<sup>447</sup>.

## **Mini-Zomias, seco y húmedo**

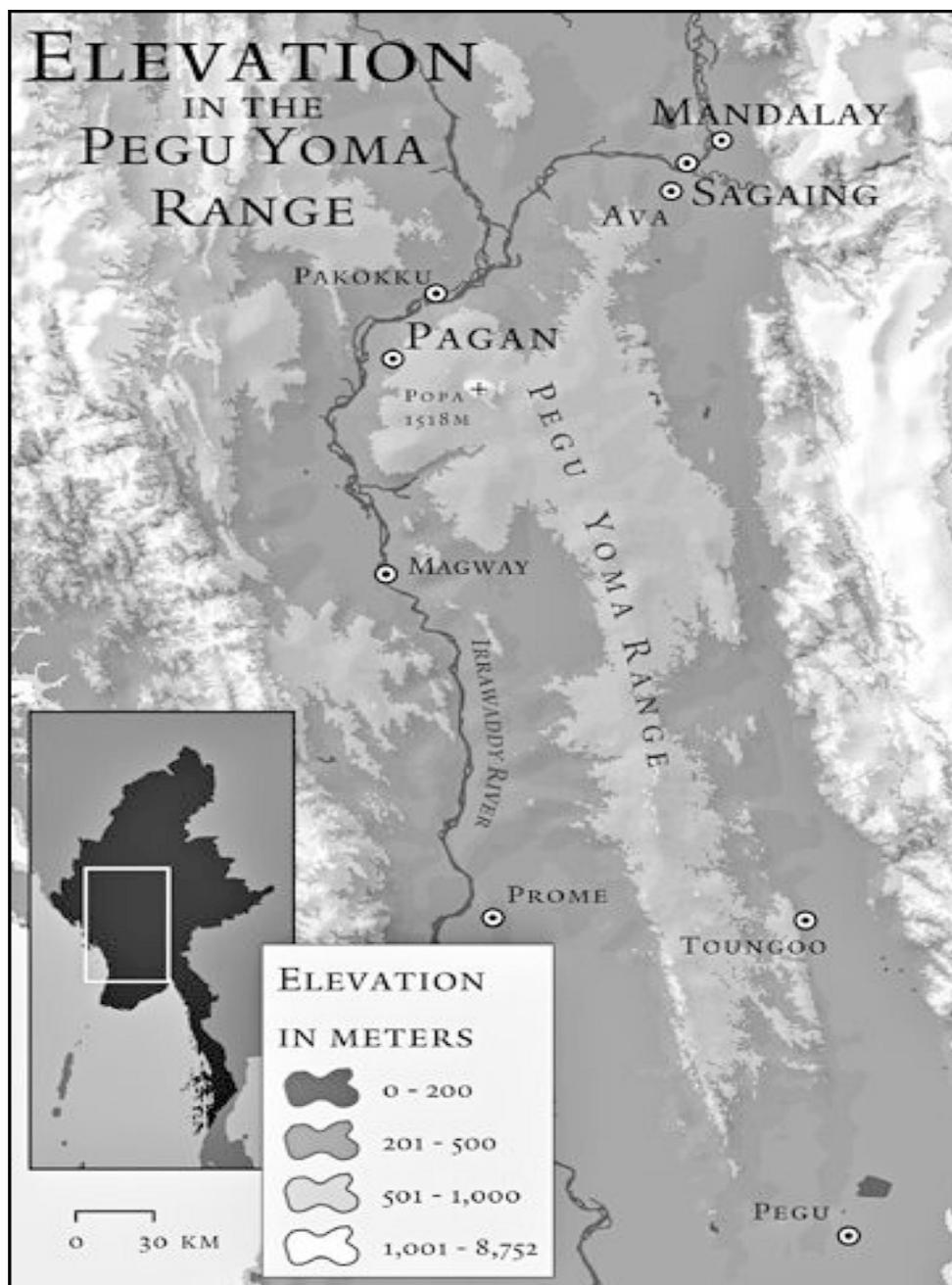
Nuestro enfoque ha estado en la vasta área montañosa contigua que hemos elegido llamar Zomia. Pero los principios de la fricción de la distancia, las regiones de refugio y las topografías resistentes al Estado funcionan en otros lugares a menor escala. Un caso históricamente importante es el de Pegu Yoma en Birmania, un tramo montañoso boscoso de 400 kilómetros de largo, de unos 65 a 200 kilómetros de ancho, que atraviesa el corazón de Birmania entre los ríos Irrawaddy y Sittang.

Como el espacio resistente al Estado más cercano a las ricas llanuras, Pegu Yoma fue durante mucho tiempo un reducto de fugitivos, rebeldes y bandidos, su denso bosque, sus valles ocultos y, sobre todo, su proximidad a prósperos pueblos arroceros era tal que Sir Charles Crosthwaite escribió: “Ningún dacoit podría haber deseado mejores

---

447 Los sociolingüistas reconocerán esto como análogo a la forma en que los migrantes aislados, especialmente aquellos aislados de su punto de origen, pueden conservar dialectos antiguos mucho después de que se hayan perdido en la cultura de la que partieron originalmente. El francés de Quebec, el holandés boer y el inglés de los Apalaches son ejemplos de ello.

condiciones”<sup>448</sup>. Sin embargo, como ubicación de uno de los últimos grandes rodales de teca, el principal producto básico generador de ingresos en la Birmania colonial de principios del siglo XX, se convirtió en un premio valioso.



## Mapa 7. Elevación en la cordillera Pegu–Yoma

A pesar de los recursos dedicados a su control, el Pegu Yoma escapó de manos británicas en la Segunda Guerra Anglo–Birmana (1885–1887), nuevamente durante el gran Levantamiento de Hsaya San (1930–1932) y, final y definitivamente, en el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Después de la guerra, y durante casi treinta años hasta 1975, fue la principal base de operaciones de los rebeldes comunistas del norte y de los karen del sur, que casi derribaron al gobierno de Rangún. Tan segura era esta área de base rebelde que el Partido Comunista de Birmania (CPB) pensó en ella como su propio Yennan y nombró a la Escuela Central de Marxismo–Leninismo en su fortaleza montañosa “La Ciudad Dorada de Beijing”<sup>449</sup>. Cuando finalmente se despejó en 1975, tanto el CPB como el Partido Unido Nacional Karen (KNUP) perdieron su última base a una distancia sorprendente de la llanura y el gobierno central. Aunque estaba escasamente poblado, el Pegu Yoma merece su propio capítulo en cualquier descripción de los espacios resistentes al Estado en Birmania<sup>450</sup>.

---

449 Smith, Birmania, 231.

450 En marzo de 2006, intenté con un amigo hacer un viaje en motocicleta hasta el extremo sur de Pegu Yoma, al este de la ciudad de Tharawaddy. En menos de dos horas, la pista se volvió tan arenosa que era intransitable para nuestra motocicleta. Continuamos a pie. Nos encontramos con algunas carretas de bueyes cargadas con leña y carbón de los cerros. Después de medio día de caminata llegamos a un asentamiento de ocho o nueve casas toscas, muchos de cuyos árboles parecían desde la distancia estar

Poppa Hill, o Mount Poppa, en el extremo norte de Pegu Yoma, hoy en día un importante santuario budista y lugar de peregrinación, fue hasta hace relativamente poco tiempo un conocido espacio resistente al Estado. Situado al suroeste de Mandalay, entre Meiktila y Chauk, este abrupto pico de mil quinientos metros está rodeado de estribaciones con barrancos y matorrales. Aunque no era lo suficientemente extenso como para servir como una zona importante de refugio o base revolucionaria, estaba lo suficientemente cerca de las rutas comerciales y las poblaciones del valle como para servir como escondite para bandas de bandidos y ladrones de ganado. Una de esas bandas resistió durante diez años completos después de la anexión británica<sup>451</sup>. Poppa fue solo uno de literalmente cientos de lo que los británicos denominaron fortalezas que resultaron difíciles de conquistar y mantener. Podrían albergar pretendientes reales, sectas heterodoxas del bosque, rebeldes y bandidos. Cada lugar tenía su propia historia particular como un lugar resistente al Estado, y aquellos que deseaban por cualquier motivo distanciarse de éste, lo conocían como un posible santuario. Lo que todos tenían en común era una geografía desconcertante que favorecía la defensa y la retirada, así

---

festoneados con gasa blanca. Rápidamente nos dimos cuenta de que el efecto de gasa blanca lo hacían los mosquiteros. Todos los aldeanos dormían en los árboles después de que los elefantes merodeadores de las colinas irrumpieran en sus pequeños graneros y se comieran todos sus retoños de plátano. Los elefantes, no menos que los rebeldes, encontraron el lugar ventajoso para las incursiones.

451 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 1, 133.

como una población escasa y móvil con una tradición de apatridia.

Una descripción completa de los lugares resistentes al Estado tendría tantas páginas dedicadas a lugares bajos y húmedos –marismas, ciénagas, pantanos, páramos, deltas, costas de manglares y vías fluviales complejas y archipiélagos– como a reductos de alta montaña. Debido a que era más probable que estos lugares difíciles de gobernar estuvieran ubicados cerca de ricas áreas de cultivo de padi, a poca altura, representaban una amenaza igual o mayor para el orden político de las tierras bajas. Jiaxing, justo al sur del delta del Yangzi, era, a principios del siglo XVII, un lugar así de desordenado. El laberinto de arroyos y cursos de agua representaba problemas de orden político casi intratables. Un prefecto encargado de controlarlo escribió: “Estas corrientes más grandes son eliminadas por lagos, humedales, ensenadas y anchos que forman una vasta extensión, alcanzando innumerables kilómetros. Estos son los refugios donde se juntan los bandidos de todos los rincones, y de donde salen y en los que desaparecen”<sup>452</sup>.

Así como los humedales pueden proporcionar una especie de perímetro defensivo natural para los núcleos estatales, como lo hicieron para Venecia y Ámsterdam, también pueden servir como santuario para rebeldes, bandidos y sus equivalentes piratas acuáticos. El gran clásico chino del siglo

---

452 Elvin, Retiro de los elefantes, 190.

XIII *Margen de Agua* es un relato de capa y espada de funcionarios caídos en desgracia o traicionados y sus enormes seguidores de bandidos en los pantanos<sup>453</sup>. Un gran pantano con una historia aún más larga (tres milenios o más) es el pantano mesopotámico entre el Tigris y el Éufrates (hoy en la frontera entre Irak e Irán). Este pantano de quince mil kilómetros cuadrados que cambia de forma estación tras estación fue, hasta hace poco, el hogar de una población considerable que vivía en islas flotantes lejos de cualquier presencia estatal. Wilfred Thesiger, un aventurero cuyo relato de los árabes de las marismas llamó por primera vez la atención del mundo de habla inglesa sobre este mundo, señaló que las marismas, “con su desconcertante laberinto de cañaverales donde los hombres sólo podían moverse en barco, debieron de proporcionar un refugio de los remanentes de un pueblo derrotado y ha sido un centro de anarquía y rebelión desde los primeros tiempos”<sup>454</sup>. La combinación de un laberinto de vías fluviales indistinguibles (¡para el ojo inexperto del forastero!) sujetas a cambios estacionales dio una ventaja decisiva a sus habitantes móviles sobre cualquier intruso oficial. El remedio

---

453 Shih Nai-an, trad. JH Jackson (Cambridge: C&T, 1976), publicado originalmente en Shanghai.

454 Wilfred Thesiger, *The Marsh Arabs* (Harmondsworth: Penguin, 1967), 99. Arash Khazeni, en una excelente tesis sobre Qajar, Irán, en el siglo XIX, señala que un líder militar derrotado de Bakhitari huyó con su familia a estos pantanos cerca de Shatt-al. –Árabe. "Abriendo la tierra: tribus, estados y etnias en Qajar Irán, 1800–1911", Ph.D. disertación, Universidad de Yale, 2005.

draconiano, en este como en otros casos de zona pantanosa resistente, era drenar la marisma y destruir el hábitat de una vez por todas. Este gran proyecto de extensión del espacio estatal fue finalmente realizado por Saddam Hussein después de las pérdidas masivas de la Guerra Irán-Irak que se libraron en esta misma área. El drenaje de grandes marismas y pantanos, una solución final que no está disponible para los gobernantes que se enfrentan a los santuarios de las montañas, siempre ha sido, independientemente de sus otros fundamentos, un ejercicio para destruir los sitios potenciales de resistencia y rebelión<sup>455</sup>.

En la América del Norte gobernada por colonos blancos, los pantanos, tanto como las montañas y la frontera, eran santuarios de rebelión y escape. Los Seminole, bajo el mando del Jefe Osceola, junto con sus aliados esclavos fugitivos, libraron una acción de retaguardia de siete años contra las tropas federales empeñadas en hacer cumplir la

---

455 Considere, por ejemplo, las enormes marismas de Pripet (que cubren cien mil kilómetros cuadrados de Polonia, Bielorrusia y el noroeste de Ucrania), que los nazis tenían grandiosos planes para drenar, o las marismas pontinas cerca de Roma, finalmente drenadas por Mussolini. No es una mera coincidencia, creo, que se aplicara el mismo discurso civilizatorio a los habitantes apátridas de los pantanos que a los pueblos apátridas de las montañas. Eran vistos como una población primitiva, incluso degenerada, que solo podía redimirse cambiando radicalmente su entorno o eliminándolos por completo.

política de expulsión de indios de Andrew Jackson<sup>456</sup>. El Great Dismal Swamp en la frontera oriental de 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”<sup>457</sup>.

Se unieron a los blancos renegados, los sureños que evitan el servicio militar obligatorio, los desertores, los que huyen de la ley, los destiladores de alcohol ilegal, los cazadores, los cortadores de tejas y los tramperos.

El “Great Dismal” (Pantano Sombrío), como el pantano en *Margen de agua*, también tuvo una presencia literaria, gracias al poema de Longfellow “A Slave in the Dismal Swamp” (Un esclavo en el Pantano Sombrío) y *Dred: A Tale of the Dismal Swamp* (Una historia del Pantano Sombrío, 1856) de Harriet Beecher Stowe.

Al igual que con el santuario de los árabes de las marismas, hubo repetidos llamamientos para que se drenara el Great

---

456 Véase, por ejemplo, Robert Rimini, “The Second Seminole War”, capítulo 16 de *Andrew Jackson and His Indian Wars* (Nueva York: Viking, 2001), 272–76. En un paralelismo interesante con la suposición de que algunos grupos en la península malaya evadieron el Estado malayo y la esclavitud dirigiéndose a las colinas mientras que otros tomaron sus botes, algunos de los Cherokee que huían fueron a los pantanos mientras que un pequeño grupo “se escondió en el tramos más altos de las montañas” de Carolina del Norte.

457 Bland Simpson, *The Great Dismal: A Carolinians Swamp Memoir* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), 69–73.

Dismal porque permitía que las personas del “tipo más bajo” encontraran la libertad y la independencia<sup>458</sup>.

Los entornos costeros, particularmente en el sudeste asiático, también han brindado cobertura a los rebeldes y a aquellos que evadirían el Estado. Los deltas cambiantes de los principales ríos del sudeste asiático continental (el Mekong, el Chao Praya y el Irrawaddy), surcados por innumerables estuarios y arroyos de marea, eran casi imposibles de vigilar y administrar. Las autoridades, aun en vigor, no eran rival para una población fugitiva que conocía íntimamente su terreno acuático y podía desaparecer en cualquier momento. Preocupados por los entornos geográficos que favorecerían a los revolucionarios, los gobiernos de Saigón, francés y respaldado por Estados Unidos, señalaron las montañas y los humedales como lugares para observar. “Las tierras altas centrales y las llanuras pantanosas del delta occidental del Mekong [el Trans-Bassac] fueron las dos principales regiones estratégicas destacadas como vulnerables a la infiltración comunista”<sup>459</sup>. Los rebeldes karen contra el gobierno birmano también aprovecharon al máximo la “región impenetrable de grandes pantanos de manglares, reservas

---

458 Mariana Upmeyer, “Swamped: Refuge and Subsistence on the Margin of the Solid Earth”, trabajo final para el seminario de posgrado, *The Comparative Study of Agrarian Societies*, Universidad de Yale, 2000.

459 Stan BH Tan, “Polvo bajo la niebla: formación de fronteras y estados en las tierras altas centrales de Vietnam, el período 1955–61”, Ph.D. diss., Universidad Nacional de Australia, 2006, 191.

forestales, ríos fangosos y arroyos escondidos, donde las fuerzas del gobierno siempre han tenido que moverse lentamente”<sup>460</sup>.

El hábitat de los manglares, con sus pasajes increíblemente tortuosos, recónditos para cualquiera excepto para aquellos con una larga experiencia, tal vez represente algo así como un escenario ideal para la evasión. Como cubierta protectora probablemente no tenga igual. “Los canales y riachuelos serpenteantes, obstruidos por bancos de lodo y arena, aquí desaparecen de la vista detrás de un muro de vegetación que los oculta, el camino angosto del laberinto de manglares está lleno de ramas o las largas frondas de la nipah [palma]. Aquí, en un momento de peligro anticipado, la gente que vive en el agua de la localidad familiarizada con su intrincada geografía puede escapar con éxito a la detección”<sup>461</sup>.

Una geografía que era favorable para esconderse y escapar era, por la misma razón, favorable para los asaltantes. Los manglares estaban cerca de las rutas de navegación al igual que Pegu Yoma estaba cerca de las prósperas tierras bajas. Los asaltantes podían salir y regresar, saqueando barcos, asaltando asentamientos costeros y tomando esclavos. Al igual que los vikingos, los gitanos del mar tenían una existencia anfibia como comerciantes y asaltantes. Al igual que los vikingos, los gitanos del mar tenían perahu (botes)

---

460 Smith, Birmania, 262.

461 Sopher, Nómadas del mar, 42–43.

rápidos y de poco calado, lo que les permitía escapar por pequeños arroyos donde los barcos más grandes no podían ir y asaltar asentamientos por la noche desde el lado a menudo desprotegido de corriente arriba. Usando los manglares en su beneficio, representaron durante un tiempo una gran amenaza para el comercio marítimo holandés y británico en el sudeste asiático. Incluso hoy, sus descendientes lineales altamente armados, motorizados, atormentan a los grandes petroleros que navegan por el Estrecho de Melaka<sup>462</sup>.

Al igual que las colinas, los pantanos, marismas y manglares son lugares para reparar y potencialmente lugares desde los cuales atacar. Pero, sobre todo, son lugares de baja estatalidad, donde pueden encontrar refugio poblaciones que por cualquier motivo eludirían el mandato del Estado.

---

462 Para una buena descripción de la piratería, véase 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, *piratería y política en el mundo malayo: un estudio del imperialismo británico en el sudeste asiático del siglo XIX* (Melbourne: FW Cheshire, 1963). Para un estudio más amplio sobre el contrabando marítimo, el contrabando y el mar como zona resistente 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).

## Pasando a los bárbaros

*Sabemos que algunos de los chinos fronterizos comenzaron a seguir la misma línea de evolución divergente [nomadismo pastoril] y que fue para retener a los chinos dentro de China, así como para mantener fuera de China a los bárbaros de nuevo estilo, por lo que se construyó la Gran Muralla.*

–Owen Lattimore, “La frontera en la historia”

Las narrativas más antiguas y las versiones populares de las tierras bajas sobre quiénes son las minorías y cómo llegaron allí generalmente las tratan como un pueblo indígena original de quien descienden las poblaciones del valle. Las narrativas actuales de historiadores y etnógrafos de las minorías que ahora viven en Zomia a menudo las describen como migrantes que siguen una saga de derrota, persecución y marginación. La historia es generalmente de victimización injusta. Dos supuestos implícitos ayudan a sostener esta narrativa. La primera es que todos los pueblos de las montañas preferirían ser cultivadores de los valles,

que muchos de ellos alguna vez fueron gente de las tierras bajas, y que fueron empujados a las montañas, de mala gana, en virtud de fuerza mayor. La segunda suposición es que, naturalmente, querrían evitar el estigma de “barbarie” y atraso que les acompaña, que la barbarie es el resultado lógico de su huida. Dado que, según los estándares de las tierras bajas, las personas civilizadas son súbditos contribuyentes de un Estado y que cultivan arroz húmedo, abandonar esa condición, salir de la órbita del Estado y adoptar nuevas rutinas de subsistencia es, ipso facto, colocarse uno mismo fuera de los límites.

Dejar la historia aquí es pasar por alto la importante intencionalidad –la agencia– de estas migraciones. Donde hay una frontera de tierra abierta y comercio con asentamientos de tierras bajas, los habitantes de las colinas pueden disfrutar de una vida relativamente próspera con menos trabajo, sin mencionar la evasión de impuestos y corvé. Así como Lattimore señaló que muchos de los pastores en las fronteras norte y oeste de China eran cultivadores de diversos orígenes “que decidieron romper con la agricultura asolada por la pobreza para llevar una vida más segura como pastores”, también lo ha hecho el paso a la agricultura itinerante en las tierras altas. La búsqueda de alimento a menudo ha sido un movimiento voluntario en términos de interés económico propio<sup>463</sup>. Y cuando a ese

---

463 Owen Lattimore, *Nómadas y Comisarios: Mongolia Revisited* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 35.

interés propio añadimos la ventaja de conservar más de la propia cosecha y disponer de más del propio trabajo, las razones positivas para distanciarse del poder estatal pueden ser convincentes en términos materiales.

Debido a que el cambio a los medios de vida de las colinas estuvo siempre asociado, en términos del valle, con un declive en el estatus, era inconcebible que pudiera haber ocurrido voluntariamente. Las poblaciones de las colinas, según los relatos de los valles, eran una población aborigen que nunca había sido civilizada o, más comprensivamente, una población expulsada de las tierras bajas por la fuerza. Constantemente conscientes del desprecio que se les tenía, muchos de los pueblos tribales en sus historias orales explican su ubicación y estatus actual por una combinación de victimización, traición y negligencia. Sin embargo, está muy claro que todos los grupos de las colinas han incorporado un gran número de “desertores” de la civilización incorporándolos a sus genealogías. Muchos de estos desertores eran chinos Han que encontraron conveniente dejar la civilización por las colinas. Como hemos visto, no había un lugar lógico para tales contranarrativas en el autorretrato del arte de gobernar Han–Confuciano. 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 con la misma seguridad para contener a una población sedentaria, cultivadora y contribuyente dentro del ámbito del poder

estatal. Como muestra Magnus Fiskesjö, “muchos de los bárbaros imaginarios del pasado y muchos de los llamados 'rebeldes Miao' [de mediados del siglo XIX] eran en realidad mayoritariamente chinos que huían de sus obligaciones fiscales o responsabilidades penales en la sociedad en general”<sup>464</sup>. El comercio, la búsqueda de tierras y el matrimonio eran otras razones por las que los Han y otros inmigrantes a las montañas podrían considerar ventajoso unirse a la sociedad montañesa. La automarginación, o “autobarbarización” en términos del valle, podría haber sido, en ocasiones, bastante común. El discurso civilizatorio, sin embargo, hacía impensable tal conducta<sup>465</sup>.

Si, de hecho, los grupos eligen no asimilarse a la cultura y las rutinas del Estado del valle, si en cambio eligen, deliberadamente, colocarse a una distancia física y cultural

---

464 Magnus Fiskesjö, “Rescuing the Empire: Chinese Nation–Building in the 20th Century”, *European Journal of East Asian Studies* 5 (2006), 15–44, citas de 38.

465 En su estudio de la “Rebelión Miao”, Robert D. Jenks concluyó que la representación Han era numéricamente mayor que la representación minoritaria. A las autoridades les interesaba no admitir nunca esto porque, si bien era de esperar que los bárbaros se rebelaran sin importar cuán bien gobernados estuvieran, la única explicación de la rebelión Han fue la corrupción, una condición por la cual las autoridades provinciales serían responsables. *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The “Miao” Rebellion, 1854–1873* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 4. Para un relato perspicaz de la participación Han en una revuelta “Miao” a finales del siglo XVIII, véase Daniel McMahon, “Identity and Conflict in a Chinese Borderland: Yan Ruyi and Recruitment of the Gelao during the 1795–97 Miao Revolt,” *Late Imperial China* 23 (2002): 53–86.

de esa civilización, entonces necesitamos una forma de describir este proceso que lo trate como algo más que una pérdida o una caída en desgracia. Geoffrey Benjamin, al tratar de captar la forma en que los pueblos de las montañas de la península de Malaya se posicionaron –ecológica, económica y culturalmente– frente al Estado malayo, acuñó el término disimilación<sup>466</sup>. *Dissimilation*, que no debe confundirse con acción de disimulo (*dissimulation*) –se refiere a la creación más o menos intencionada de distancia cultural entre sociedades.

Puede involucrar la adopción y mantenimiento de diferencias lingüísticas, de historias distintivas, de diferencias en 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 un grupo de otro, son necesariamente relacionales.

La disimilación puede tener el efecto de reclamar un nicho particular en la economía general del valle–montaña, por ejemplo, “Somos recolectores en el bosque, no tocamos el

---

466 Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, eds., *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives* (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 2002), 34. Para una descripción más elaborada, véase Geoffrey Benjamin, “The Malay World as a Regional Array”, documento presentado en el Taller internacional sobre becas en estudios malayos, *Looking Back, Striding Forward*, Leiden, 26 al 28 de agosto de 2004.

arado.” Perseguida a lo largo del tiempo y elaborada, tal disimilación, por supuesto, conduce a la etnogénesis, un tema que exploraremos en el Capítulo 7.

Sin embargo, en el contexto de la historia de la migración lejos de los núcleos estatales, queremos enfatizar en esta sección final el aspecto más importante de la disimilación para muchos pueblos de las montañas. El acto clave de disimilación es la afirmación “Somos un pueblo sin Estado. Estamos en las colinas quemando y buscando alimento porque nos hemos colocado a una distancia del estado del valle”.

## **Autonomía como identidad, pueblos evasores del Estado**

Para muchos pueblos de las montañas, la disimilación, el marcar 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 fue sobredeterminado, incluso tautológico. Consideremos, por ejemplo, el largo proceso de la migración en sí. Un pueblo más pequeño o militarmente más débil en las tierras bajas, digamos, se enfrenta a la derrota y la subyugación o, más probablemente, a ambas. Una fracción de este grupo

asediado se queda donde está, es subyugado y, con el tiempo, asimilado. Otra fracción, digamos, se retira y se traslada al interior o a las colinas, para mantener su autonomía mientras tal vez tenga que cambiar sus rutinas de subsistencia. Supongamos, además, que se nombra al grupo; llamémoslos los *Meadowlarks*. Las alondras que permanezcan en el lugar serán absorbidas por la cultura predominante de las tierras bajas mientras dejan su propia marca distintiva en ella; ya no serán, sin embargo, “Meadowlarks”, sino “chinos”, “birmanos”, “siameses”, “tai”. Aquellos que se van en cantidades sustanciales, aunque también cambien (¡quizás incluso más!), seguirán siendo conocidos como Meadowlarks y, lo que es más, un aspecto importante de su historia habrá sido su migración lejos del Estado del valle. También desde la perspectiva del valle, “Meadowlarks” estará marcado por la huida y la evasión del Estado. Si el proceso se repite varias veces, el aspecto de evasión del Estado puede llegar a representar el carácter esencial de un pueblo.

El proceso es esquemáticamente lo que varios etnógrafos e historiadores describen como una tipificación de la experiencia de los Miao/Hmong durante, especialmente, los últimos tres siglos de rebelión y huida. Nicholas Tapp describe el proceso de bifurcación. Por un lado, estaban los Miao “cocidos” (shu), o “Miao chinos”, que aceptaron la soberanía china, los nombres chinos y la agricultura de campo permanente, la mayoría de los cuales con el tiempo

fueron absorbidos por la cultura Han. Por otro lado, estaban los Miao “crudos” (sheng), o “Miao–Miao”, que se trasladaron (o permanecieron) más arriba en las colinas, talando y asaltando, y a cierta distancia del Estado chino<sup>467</sup>. Otro estudioso de la historia Miao/Hmong cree que “cuando los Hmong padecieron escasez de tierras, falta de bosques, impuestos excesivos o injustos y varios abusos oficiales o de los terratenientes, la mayoría trató de adaptarse a la nueva situación. Algunos se levantaron y estaban listos 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”<sup>468</sup>. Por esta razón, los Hmong fugitivos y apátridas, marcados indeleblemente por su huida y su negativa a “entrar en el mapa”, son un remanente. La mayoría de los que históricamente habían sido conocidos como Hmong habrían sido absorbidos como súbditos del Estado Han y, por lo tanto, desaparecieron como un grupo distinguible. Si también tenemos en cuenta el hecho de que otros que se rebelaron o huyeron junto con ellos fueron absorbidos por las filas de los Hmong, entonces este remanente puede tener poca continuidad genealógica, y mucho menos genética. La continuidad –el significado– de la *Hmongness* puede residir más poderosamente en una

---

467 Nicholas Tapp, *Soberanía y rebelión: los hmong blancos del norte de Tailandia* (Singapur: Oxford University Press, 1990), 173–77.

468 Michaud, *Tiempos turbulentos y pueblos duraderos*, 41.

historia compartida de rebelión y huida que en cualquier presunto reclamo de lazos de sangre ancestrales.

Una historia comparable podría aplicarse a muchos (pero no a todos) los pueblos de las colinas de Zomia. Los Wa, Akha, Lahu, Lisu, 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 del alcance mientras absorbían, en el camino, 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 después de grandes represiones”<sup>469</sup>. La compleja historia de los karen, especialmente de los pwo karen, tiene muchos de los mismos elementos. Aliados con los mon y, después de la caída de Pegu a mediados del siglo XVIII, con los siameses, los karen parecían en muchos casos haber sido absorbidos por las entidades políticas mon, siameses, shan y birmanas. Muchos de los que hoy conocemos como karen son aquellos que eligen huir o permanecer en las montañas como apátridas, aunque personas autónomas vulnerables<sup>470</sup>. La mayoría de los que

---

469 Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality between the Lahu of Southwest China* (Nueva York: Columbia University Press, 2002), 115.

470 Charles F. Keyes, ed., *Adaptación e identidad étnica: los karen en la frontera tailandesa con Birmania* (Filadelfia: ISHI, 1979), 30–62. Esta glosa

alguna vez fueron karen, lahu y hmong, como cuestión histórica, han sido asimilados a las tierras bajas como súbditos del Estado, mientras que su remanente fugitivo ha conservado su identidad distintiva, compilando así una historia de huida y apatridia<sup>471</sup>.

---

cruda difícilmente puede hacer justicia a las complejidades de la diáspora Karen tal como las explica Keyes. Los karenni (karen rojo)/kayah son quizás una gran excepción en la medida en que ellos mismos han intentado formar un Estado, adoptando las características del arte de gobernar shan y ganándose la reputación de temidos asaltantes de esclavos.

471 Un relato histórico más complejo y preciso tendría que mostrar la oscilación entre el acercamiento y la evitación, según las condiciones políticas y económicas. Los pueblos no estatales pueden, bajo circunstancias favorables, buscar afiliaciones más cercanas a las tierras bajas, y por la misma razón, las poblaciones estatales pueden, bajo circunstancias desfavorables, tratar de abandonar el estado del valle. Las opciones que hemos esbozado anteriormente no deben verse necesariamente como opciones "de una vez por todas". A lo largo del sudeste asiático marítimo hay numerosas sociedades que se definen virtualmente por su evitación del estado de las tierras bajas. Los Senoi y Semang, entre la población orang asli dispersa de Malasia, han estructurado sus prácticas de subsistencia para evitar convertirse en campesinos. En Sulawesi, los Wana huyeron hacia el interior profundo para evitar el asentamiento forzado bajo los holandeses. Los penan de Sarawak, amados por los ecologistas que se oponen a la tala, tienen un historial de búsqueda de alimento diseñado para mantenerse fuera del Estado de las tierras bajas mientras comercian rentablemente con él. Muchos de estos grupos tienen la reputación de huir de la mayoría de los contactos con los habitantes de las tierras bajas, tal vez como resultado de una larga experiencia con expediciones esclavistas. Y, como el volumen de la dinastía Ming Descripción de los Cien Bárbaros informa de los Wa: "Su naturaleza es suave y débil y temen al gobierno". Véase, en orden, Robert Knox Denton, Kirk Endicott, Alberto Gomes y MB Hooker, *Malaysia and the Original People: A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples*, *Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change*

El caso más cuidadosamente elaborado de lo que podría llamarse “huida del Estado como identidad” es el de los Akha descrito en la obra del difunto Leo Alting von Geusau. Unos 2,5 millones de personas, incluidos los Hani (Ha Nhi) en el norte de Vietnam. Los Akha hablan una lengua tibetano–birmana y en el pasado se consideraba que estaban entre los Yi–Lolo de “hueso negro” (crudo, sheng) no sinicizante. Hoy están ubicados en el sur de Yunnan (Sip Song Phan Na) y en áreas adyacentes de Laos, Birmania y Tailandia. En los últimos dos siglos, la guerra, la esclavitud y la búsqueda de nuevos campos de cultivo los han empujado más al sur. Los dos reinos de las tierras bajas con los que han estado en contacto son Han y Tai, aunque los Han ha dejado una huella mucho más profunda en sus prácticas y creencias culturales.

Lo más importante para nuestros propósitos es que los Akha mantengan genealogías elaboradas (aunque poco confiables) y cuenten su propia historia a través de sus bardos o *phima*. Parte de esta historia puede, al parecer, ser documentada. Pero documentada o no, esta historia oral es diagnóstica de un pueblo para quien la fuga y la apatridia son características definitorias. Creen que originalmente eran un

---

(Boston: Allyn and Bacon, 1997); Jane Monnic Atkinson, *The Art and Politics of Wana Shamanship* (Berkeley: University of California Press, 1989); Peter Brosius, “Transcripciones anteriores, caminos divergentes: resistencia y aquiescencia a la tala en Sarawak East Malaysia”, *Estudios comparativos en sociedad e historia* 39 (1997): 468–510; y Yin, *Gente y Bosques*, 65.

pueblo de las tierras altas que gradualmente se trasladaron a las tierras bajas y a la siembra de arroz, aunque aparentemente no eran súbditos de un Estado. Luego, en el sur de Yunnan, los grupos de guerreros Tai llegaron como portadores del Estado, absorbiendo a algunos de los Akha mientras empujaban al resto hacia las colinas, junto con los Palaung y otros. Von Geusau afirma que esto concuerda con el establecimiento de la primera ciudad-Estado (muang) por el guerrero Tai-Lue Ba Zhen a finales del siglo XII, expulsando a muchos de los habitantes originales. A esto le siguieron las invasiones mongolas, la dinastía Yuan a mediados del siglo XIII y la expansión del poder estatal en esta región. A partir de ese momento, los Akha se han visto a sí mismos como un pueblo evasor del Estado, que elige su ubicación y sus rutinas de subsistencia para “no ser fácilmente accesibles a los soldados, bandidos y recaudadores de impuestos”<sup>472</sup>. No han permanecido, a pesar de su huida, genéticamente aislados. Usando reglas flexibles de adopción y genealogías creativas, según el cálculo de von Geusau, han absorbido a chinos tai y han, así como a otros pueblos de las montañas, como los lahu, palaung, khamu y wa.

La huida de Akha y la apatridia están codificadas normativamente en su historia y cosmología. Una figura clave en sus leyendas es el aspirante a rey Akha del siglo XIII, Dzjawbang, quien instituyó un censo (¡el icónico documento fiscal y estatal!) y fue asesinado por su propio pueblo. Su hijo

---

472 Von Geusau, "Historia interna de Akha", 134.

Bang Dzjui es una figura de Ícaro cuyo caballo chamánico con alas remendadas con cera de abejas vuela demasiado cerca del sol y muere. Ambas historias son cuentos de advertencia sobre la jerarquía y la formación del Estado. Los rituales de curación chamánicos estándar destinados a restaurar un alma errante a su cuerpo tienen la misma moraleja de evasión del Estado: “Un viaje a este mundo [espiritual] con 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 condenada a realizar corvée o trabajo esclavo de por vida. Para recuperar el alma de una persona, tienen que ofrecer un cerdo u otro animal grande, como un búfalo... exactamente de la manera que era habitual en el comercio de esclavos”<sup>473</sup>. Cuando se trata de lo que se podría llamar religión, prevalece el mismo principio. Más allá del respeto por los especialistas, por los de larga genealogía y por los herreros, los Akha insisten en que no creen en ningún 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 amplio de los estados y las jerarquías permanentes.

---

473 *Ibíd.*, 135.

## Capítulo VI

### EVASIÓN Y PREVENCIÓN DEL ESTADO. CULTURA Y AGRICULTURA DE ESCAPE

Me imagino, una vez más, que usted es la contraparte del sudeste asiático de Jean-Baptiste Colbert. Esta vez, sin embargo, su tarea no es diseñar un espacio estatal ideal de apropiación sino, más bien, todo lo contrario. ¿Cómo haría para diseñar una topografía, una estrategia de subsistencia y una estructura social que fuera lo más resistente posible a la formación y apropiación del Estado?

Mucho de lo que diseñaría, creo, sería una inversión de cómo se esculpió el Estado padi. En lugar de una llanura aluvial plana y relativamente sin fricción, evocaría un paisaje accidentado donde la “fricción del terreno” fuese prohibitivamente alta. En lugar de cultivos de granos concentrados que maduran simultáneamente, preferiría cultivos de raíces cambiantes, diversos, dispersos y de

maduración desigual. En lugar de un asentamiento permanente y una autoridad política fija, diseñaría un patrón de residencia móvil y disperso y una estructura social fluida y acéfala capaz de fisiónarse y recombinarse fácilmente.

A grandes rasgos, esto es lo que uno encuentra en gran parte de Zomia, un patrón de asentamiento, agricultura y estructura social que “rechaza el Estado”. Es decir, representa un entorno agroecológico singularmente desfavorable para las estrategias de acumulación de mano de obra y granos de los estados. El patrón es repelente de los estados de dos maneras distintas. La primera y más obvia es que un Estado existente dudará en incorporar dichas áreas, ya que el retorno, en mano de obra y grano, probablemente sea menor que los costos administrativos y militares de apropiarse de ellas. El Estado tributario podría ser plausible, pero no la regla directa. La segunda característica de este paisaje social que repele el Estado es que hace que el surgimiento de un Estado indígena en este espacio sea extremadamente improbable. La masa crítica de mano de obra concentrada, riqueza y grano sobre la que debe descansar un Estado es esencialmente inexistente. Además, la demografía y la agronomía desfavorables a la apropiación estatal resultan ser prueba contra otras formas de apropiación también: en particular, las incursiones. Las expediciones de saqueo de esclavos, los ejércitos merodeadores, los bandidos, los aspirantes a saqueadores hambrientos de alimentos encontrarán, al igual que los

estados, “espacios estatales” más lucrativos para saquear que las exiguas cosechas en sociedades dispersas, móviles, cultivadoras de tubérculos sin una estructura permanente de poder. Tales sociedades montañosas son, en este sentido, no simplemente repelentes del Estado, sino resistentes a la apropiación en general.

He usado el dispositivo colbertiano de un estratega y la idea de “diseño” de manera bastante deliberada. Gran parte de la historia y la 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 tratarlos como dados, dictados, por así decirlo, por limitaciones tradicionales y ecológicas. Sin negar la existencia de algunas limitaciones, deseo enfatizar el elemento de elección histórica y estratégica. Lo que llama la atención, en cualquier perspectiva histórica amplia, es el gran flujo y variedad en los patrones de residencia en las colinas y los valles, en la estructura social, en las formas de agricultura y en la identidad étnica. Los patrones que pueden parecer estáticos, incluso atemporales, a primera vista, muestran una notable plasticidad si uno da un paso atrás y amplía la lente histórica a un lapso de unas pocas generaciones, por no hablar de unos pocos cientos de años o un milenio. Creo que la evidencia requiere que interpretemos las sociedades de las colinas –su ubicación, su patrón de residencia, sus técnicas agrícolas, sus prácticas de

parentesco y su organización política– en gran medida como elecciones sociales e históricas diseñadas para posicionarse frente a los estados del valle y los demás pueblos de las montañas entre los que viven.

### **Un caso extremo: “Pueblos Karen escondidos”**

Un caso límite a menudo puede, por su misma crudeza, ilustrar la dinámica básica de un proceso social. La draconiana estrategia de contrainsurgencia de los gobernantes militares de Birmania en áreas mayoritariamente karen es un buen ejemplo. Aquí, el “espacio estatal” alrededor de la base militar es menos una mera zona de apropiación que un campo de concentración en toda regla. El “espacio no estatal”, por el contrario, no es tanto un área fuera del ámbito efectivo del recaudador de impuestos como un refugio al que la gente corre para salvar su vida<sup>474</sup>.

---

474 El material de esta sección proviene del informe detallado del Karen Human Rights Group (en adelante, KHRG) en “Peace Villages and Hiding Villages: Roads, Relocations, and the Campaign for Control of Toungoo District”, 15 de octubre de 2000, KHRG report 2000 –05.

En el eufemismo orwelliano del ejército birmano, las zonas civiles que controlan en las áreas karen se denominan aldeas de paz, mientras que las zonas que albergan a los que han escapado fuera de su alcance se denominan aldeas clandestinas. La descripción oficial representa “pueblos de paz” como aquellos cuyos jefes han acordado no ayudar a los insurgentes y proporcionar mano de obra gratuita al campamento militar en forma rotativa, a cambio de lo cual los aldeanos no verán sus casas quemadas ni serán reubicados por la fuerza. De hecho, las aldeas de paz son frecuentemente reubicadas por la fuerza en la frontera del propio campamento militar, donde proporcionan una reserva de trabajadores y rehenes. Sus habitantes están registrados y se les entregan cédulas de identidad. Sus tierras agrícolas, los árboles de nuez de betel y los arbustos de cardamomo se evalúan a efectos de impuestos y requisas militares. En una versión en miniatura y militarizada de los núcleos del Estado padi que examinamos en el Capítulo 3, los comandantes de base tienden, de hecho, a extraer la mayor parte del trabajo, el efectivo y los alimentos que necesitan de las aldeas de paz más cercanas al cuartel general. Los aldeanos entienden implícitamente la conexión entre la concentración de población y el trabajo forzoso. En uno de los muchos casos documentados, siete aldeas se fusionaron por la fuerza en dos, Kler Lah y Thay Kaw Der, cerca del cuartel. Como dijo un residente: “Cuando no pueden encontrar gente para ser portadores, se llevan a todos los aldeanos de Kler Lah y Thay Kaw Der. No les

importa si son hombres o mujeres, los toman... El SPDC [gobierno] los obligó a mudarse allí en 1998. Por eso es muy fácil obligarlos a hacer trabajos forzados o de porteadores [ya que son del lugar]”<sup>475</sup>. En un área de reubicación comparable, un aldeano también notó cómo la concentración cerca de la base militar los exponía a la explotación. “En mi opinión, les pidieron a los aldeanos que se mudaran a estos lugares para poder hacerlos trabajar... Si los aldeanos se quedan en un lugar, entonces es fácil para los birmanos hacerlos trabajar”<sup>476</sup>.

Obligados 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 y abierto (¡sin emboscadas!) a lo largo de una carretera principal, rodeado por una población civil registrada y reubicada que labora cultivos en campos fácilmente vigilados, que sirven como trampas y rehenes, así

---

475 Ibid., 24. El transporte militar de cargas es especialmente temido. Ha sido común que los porteadores trabajen hasta el agotamiento en las maniobras y luego los ejecuten para que no puedan regresar a casa, se les obligue a caminar delante de las tropas birmanas a través de campos sospechosos de minas y, ocasionalmente, se les obligue a usar uniformes y preceder a las tropas para atraer el fuego de los insurgentes. Los porteadores son detenidos dondequiera que se concentre la gente: lugares de reubicación, pueblos, mercados, salas de video, estaciones de autobuses, cruces de transbordadores, etc.

476 KHRG, “Free Fire Zones in Southern Tenasserim”, 20 de agosto de 1997, informe KHRG 97-09, 7.

como una fuente de mano de obra, dinero en efectivo y alimentos. En una versión ampliada del Estado padi, el ejército birmano ejerce una presión tan severa sobre la mano de obra y los recursos de su población cautiva que una gran parte de ellos finalmente huyen desesperados<sup>477</sup>.

Así como los aldeanos secuestrados alrededor de una base militar representan una parodia virtual del espacio estatal, las técnicas para repeler el Estado de quienes huyen de sus cargas son una imitación de las estrategias que se examinarán en este capítulo. En pocas palabras, tales estrategias incluyen huir a áreas inaccesibles, dispersarse y dividirse en grupos cada vez más pequeños, y buscar técnicas de subsistencia que sean invisibles o discretas.

El refugio disponible más rápido se encuentra, generalmente, más arriba en los cursos de agua y más alto en las colinas. “Si tenemos que correr, lo haremos hacia las colinas”, informa un anciano de la aldea karen. Si son perseguidos, se retiran aún más río arriba a altitudes más altas. “Luego vinieron y nos buscaron, así que huimos río arriba”. Y: “A la tercera vez que vinieron nos escapamos para acá”<sup>478</sup>. La ventaja de tales refugios es que no están muy lejos, a vuelo de pájaro, de la aldea y los campos de uno, pero

---

477 No es sorprendente que las condiciones de saneamiento y suministro de agua en las zonas de reubicación a menudo también representen una importante amenaza para la salud. En este sentido, imitan los peligros epidemiológicos de los núcleos estatales en general.

478 KHRG, “Zonas de fuego libre”, 7, 10.

sin embargo están lejos de cualquier camino y son virtualmente inaccesibles. A medida que aumenta el grado de presión militar, las llamadas aldeas clandestinas se dividen en unidades más pequeñas. Mientras que las pequeñas aldeas de las que proceden pueden tener de quince a veinticinco familias, las aldeas escondidas rara vez comprenden más de siete familias y, si todavía están en peligro, se dividen en pequeños grupos familiares. Cuanto mayor es el grado de desagregación, menos visible es un grupo en particular y es menos probable que sea perseguido, capturado o asesinado. En el análisis final, en este caso, los aldeanos pueden arriesgarse a viajar a la frontera tailandesa y a los campos de refugiados de allí, todos fuera de la jurisdicción del Estado birmano.

Aquellos que eligen permanecer en las colinas adoptan estrategias de subsistencia diseñadas para escapar de la detección y maximizar su movilidad física en caso de que se vean obligados a huir nuevamente en cualquier momento. La búsqueda de alimentos en el bosque es lo último en subsistencia discreta; no deja rastro excepto el paso del recolector. Pero el forrajeo puro rara vez es suficiente<sup>479</sup>. Como explicó un aldeano escondido en las colinas: “La gente del pueblo tiene que comer raíces y hojas como yo comía en

---

479 La cuestión de si el forrajeo puro en las selvas tropicales es una estrategia de subsistencia viable fue explorada por una variedad de expertos en *Human Ecology* 19 (1991), un número enteramente dedicado al tema. En balance, la respuesta parece ser sí.

el bosque. Tenía que vivir de raíces y hojas durante cuatro o cinco días seguidos... Durante un año he vivido en el bosque en una choza porque tenía demasiado miedo de quedarme en el pueblo. Planté plátanos y comí raíces y algunas verduras”<sup>480</sup>. Muchos de los que huyeron al bosque trajeron todo el arroz que pudieron llevar, y lo escondieron en pequeños lotes. Pero los que se quedaron por algún tiempo despejaron parcelas muy pequeñas para cultivar maíz, mandioca, batatas y algunos arbustos de cardamomo. El patrón era abrir muchas parcelas pequeñas, dispersas y discretas; los mismos principios de dispersión e invisibilidad que rigen el comportamiento de los refugiados humanos también rigen sus elecciones agrícolas. Siempre que fue posible, eligieron cultivos que necesitaban poco cuidado, cultivos que maduraban rápidamente, cultivos de raíces que no podían destruirse o confiscarse fácilmente y que podían cosecharse en el tiempo libre. Se desplegaron personas, campos y cultivos para evadir la captura. Los aldeanos eran muy conscientes de lo que estaban sacrificando en aras de la mera supervivencia. Los rituales de la aldea, la educación, los deportes, el comercio y las celebraciones religiosas se redujeron, si no se eliminaron, únicamente para evitar lo que equivalía a la servidumbre militar en el espacio hiperestatal.

---

480 KHRG, “Abusos y reubicaciones en el distrito de Pa'an”, 1 de agosto de 1997, informe de KHRG 97-08, 8. Estos aldeanos también esperaban poder regresar a sus campos para sembrar una nueva cosecha.

Las técnicas de evasión practicadas por los desesperados aldeanos karen representan un ejemplo extremo de las estrategias que caracterizan gran parte de la historia y la organización social de Zomia en su conjunto. Gran parte de lo que hemos llegado a considerar agricultura de “montaña”, estructura social de “montaña” y ubicación de “montaña” en sí misma, diría yo, está definida en gran medida por patrones de evasión (y prevención) del Estado. Tales estrategias han sido ideadas y elaboradas durante muchos siglos en un “diálogo” constante con los estados padi de las tierras bajas, incluido el régimen colonial<sup>481</sup>. Este diálogo es, en aspectos importantes, constitutivo tanto de las sociedades de las montañas como de sus interlocutores del Estado padi. Cada uno representa un patrón alternativo de subsistencia, organización social y poder; cada uno hace “sombra” al otro en una compleja relación de mimetismo y contradicción. Las sociedades de las colinas 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,

---

481 Para conocer relatos coloniales tempranos de aldeas escondidas que "generalmente se ocultan astutamente y son tan difíciles de encontrar como los ovis Ammon", consulte *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, vol. 1, parte 2 (Rangoon: Government Printing Office, 1893), 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 áreas minoritarias. Las tropas británicas quemaron aldeas hostiles, destruyendo todos sus suministros de granos y cosechas, impusieron tributos y trabajos forzados e insistieron en un acto formal de sumisión y la confiscación de armas. *Ibíd.*, vol. 1, parte 1, 336.

durante toda su existencia, por comunidades relativamente libres en las colinas, pantanos y laberínticos cursos de agua que representan, al mismo tiempo, una amenaza, una zona de “barbarie”. una tentación, un refugio y una fuente de productos valiosos.

## **Ubicación, ubicación, ubicación y movilidad**

La inaccesibilidad y la dispersión son los enemigos de la apropiación. Y para un ejército en marcha, como 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 eran bastante forzadas y las aldeas eran pocas y distantes entre sí en una zona escasamente poblada, no se pudieron obtener suficientes provisiones para alimentar a este ejército de hombres y animales, con el resultado de que no solo estaban fatigados por la marcha continua, sino que estaban medio muertos de hambre por la falta de comidas regulares. Muchos murieron de enfermedades, inanición y agotamiento por falta de alimentos, pero aún persistía la persecución”<sup>482</sup>.

---

482 “Glass Palace Chronicle: Excerpts Translated on Burmese Invasions of Siam”, compilado y anotado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society* 5

El primer principio de la evasión es la ubicación. Debido a la fricción del terreno, hay lugares que son prácticamente inaccesibles incluso para un Estado cercano (en línea recta). Uno podría, de hecho, calcular algo así como un gradiente de inaccesibilidad relativa para diferentes lugares desde cualquier Estado padi en particular. Tal gradiente está implícito en la descripción de Clifford Geertz del alcance de lo que él llama el “Estado-teatro” en Bali. Él señala que los “señores de las tierras altas”, debido a que estaban ubicados en un país más accidentado, “tenían una ventaja natural para resistir la presión militar”<sup>483</sup>. Aún más arriba, “en las altitudes más altas, existían unas pocas comunidades generalmente de agricultura de secano más allá del alcance efectivo de cualquier señor”. Dentro de Zomia, la mayor parte de la provincia suroeste de Guizhou era quizás el área más amenazante e inaccesible en términos puramente geográficos. Un dicho estándar sobre Guizhou decía que “no hay tres días despejados, no hay tres pies cuadrados nivelados y nadie tiene más de tres centavos en el bolsillo”. Un viajero de finales del siglo XIX señaló que no había visto ni un solo carro durante todo su tiempo en Guizhou: el comercio, “tal como es, se lleva a cabo a lomos de bípedos y cuadrúpedos”. Muchos lugares, supuestamente accesibles solo para los monos, eran de hecho zonas de refugio para

---

(1908): 1–82 y 8 (1911): 1–119, cita de 5: 74– 75. El relato es de la expedición del siglo XVII de Anawhrata contra Linzin (Vientiane).

483 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 23.

bandidos y rebeldes<sup>484</sup>. La ubicación, en este contexto, es sólo una de las muchas formas posibles mediante las cuales encuentra expresión la marginalidad del poder estatal. Como veremos, la movilidad física, las prácticas de subsistencia, la organización social y los patrones de asentamiento también pueden desplegarse, a menudo en combinación, para poner distancia entre una comunidad y la apropiación estatal.

Desde cualquier punto de vista histórico extenso, la ubicación en la periferia del poder estatal debe tratarse como una elección social, no como un hecho cultural o ecológico. La ubicación, al igual que las rutinas de subsistencia y la organización social, es variable. Con el tiempo, estos cambios se han observado y documentado. En la mayoría de los casos, representan una “posicionalidad” frente a formas de poder estatal.

Investigaciones académicas recientes han servido, por ejemplo, para socavar la comprensión naturalizada de pueblos “no estatales” como los llamados orang asli (“pueblo original”) de Malasia. Anteriormente se entendía que eran descendientes de oleadas migratorias anteriores, menos desarrollados técnicamente que las poblaciones austronesias que los sucedieron y dominaron en la península. La evidencia genética, sin embargo, no apoya la

---

484 Robert D. Jenks, *Insurgencia y desorden social en Guizhou: La rebelión “Miao”, 1854–1873* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 11, 21,131.

teoría de olas separadas de pueblos migratorios. Los orang asli (por ejemplo, Semang, Temuan, Jakun, Orang Laut) por un lado y los malayos por el otro se ven mejor no como una serie evolutiva sino como una serie política. Este punto de vista ha sido elaborado de manera más convincente por Geoffrey Benjamin<sup>485</sup>. Para Benjamin, tribalidad en este contexto es simplemente un término aplicado a una estrategia de evasión del Estado; su polo opuesto es el campesinado, entendido como un sistema de cultivo incorporado al Estado. En su lectura, la mayoría de los orang asli “tribales” son nada más y nada menos que esa fracción de la población peninsular que ha rechazado el Estado. Cada “tribu” –Semang, Senoi y Malayic (Temuan, Orang Laut, Jakun)– representa una estrategia ligeramente diferente para evadir el Estado, y cualquiera que adopte una de esas estrategias se convierte en efecto en Semang, Senoi o lo que sea. De manera similar, estos pueblos no estatales siempre han tenido, incluso antes del Islam, la opción de convertirse en malayos. De hecho, muchos lo han hecho así, y la *malayness* presenta huellas de esta absorción. Al mismo tiempo, todos los orang asli están, y siempre han estado, vinculados a los mercados de las tierras bajas mediante el intercambio y el comercio.

---

485 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), especialmente el capítulo 2, “On Being Tribal in the Mundo malayo”, págs. 7–76.

Para nuestros propósitos lo significativo es que una ubicación periférica respecto del Estado es una estrategia política. Como dice Benjamín,

Primero,... la tribalidad ha resultado en gran parte de la elección y, segundo,... la presencia de una civilización basada en el Estado (tanto moderno como premoderno) ha figurado en gran medida en 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 quitarse de encima al Estado<sup>486</sup>.

El segundo principio de la 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 trasladarse fácilmente a un sitio

---

486 *Ibidem*. La posición de Benjamin sobre la “tribalidad” en general, una posición que encuentra cada vez más favor entre antropólogos e historiadores, es que los estados, en efecto, crean tribus. Él escribe: “Desde este punto de vista, todas las sociedades tribales registradas histórica y etnológicamente son formaciones secundarias, caracterizadas por los pasos positivos que han dado para mantenerse al margen de la incorporación al aparato estatal (o sus tentáculos más remotos), mientras que a menudo intentan suprimirlas. El conocimiento de que su forma de vida ha sido moldeada por la presencia del Estado, o lo que sea que represente sus efectos complejizantes”. *Ibid.*, 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* 75 (2002): 23–48.

más remoto y ventajoso. Así como hay un gradiente de lejanía de los centros estatales, también podemos imaginar un gradiente de movilidad desde una capacidad relativamente libre de fricción para cambiar de ubicación a una inmovilidad relativa. El ejemplo clásico de movilidad física es, por supuesto, el nomadismo pastoril. Al moverse con sus rebaños y manadas durante gran parte del año, estos nómadas se ven limitados por la necesidad de pastos, pero no tienen igual en su capacidad para moverse rápidamente y recorrer grandes distancias. Su movilidad es al mismo tiempo admirablemente adecuada para las incursiones de estados y de pueblos sedentarios. Y, de hecho, los pastores nómadas agregados en confederaciones “tribales” a menudo han representado la amenaza militar más grave para los estados sedentarios productores de cereales<sup>487</sup>. Para nuestros propósitos, sin embargo, lo importante son las estrategias evasivas frente al poder estatal que el nomadismo hace posible. Así, por ejemplo, los turcomanos Yomut, situados en la periferia del poder estatal 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 las autoridades persas. Cuando se enviaban grandes expediciones militares contra ellos, se retiraban al desierto estepario, fuera de su alcance, con su ganado y sus familias.

---

487 Para un excelente tratamiento general de los patrones de nomadismo, véase Thomas J. Barfield, *The Nomadic Alternative* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1993).

“Por lo tanto, la movilidad proporcionó su máxima defensa contra el control efectivo sobre sus asuntos por parte del gobierno persa”<sup>488</sup>. En un entorno donde otras formas de subsistencia estaban fácilmente disponibles, optaron por conservar su nomadismo por sus ventajas estratégicas: autonomía política, incursiones y la evitación del recaudador de impuestos y la pandilla militar.

Las tierras altas del Sudeste Asiático no tienen, por razones ecológicas, grupos importantes de pueblos pastores. El equivalente más cercano, en términos de facilidad de movimiento, son los recolectores nómadas. La mayoría de los montañeses persiguen medios de vida que incorporan una cierta cantidad de recolección y caza y pueden, cuando se les presiona, depender en gran medida de ello. Pero esos grupos especializados en forrajeo están ubicados 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. Los historiadores y las poblaciones de las tierras bajas han entendido típicamente a estas personas como remanentes de “tribus” distintas y, en términos evolutivos, más primitivas. La erudición contemporánea ha anulado este juicio. Lejos de ser una respuesta haber quedado atrás, la búsqueda de alimento en la era moderna se considera una elección o adaptación en gran parte política para evadir la captura por parte del

---

488 William Irons, “Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen”, *American Ethnologist* I (1974): 635–58, cita de 647.

Estado. Terry Rambo, al escribir sobre los semang que buscaban alimento en la península de Malaca, establece claramente el nuevo consenso: “Por lo tanto, los semang parecen ser muy primitivos no porque representen un estrato paleolítico superviviente que haya sido empujado a un área de refugio marginal y aislada, sino porque una adaptación nómada de búsqueda de alimento es tanto la estrategia más rentable como la más segura para un grupo étnico minoritario defensivamente débil que vive cerca de agricultores militarmente dominantes y, 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 granjeros asentados”<sup>489</sup>.

No se sigue, sin embargo, que las formas extremas de dispersión sean las más seguras. Por el contrario, existe un pequeño tamaño mínimo de grupo por debajo del cual surgen nuevos peligros y desventajas. En primer lugar, existe la necesidad de defenderse de las incursiones, especialmente las incursiones de esclavos, que requieren

---

489 A. Terry Rambo, “¿Qué son los semang? Ecology and Ethnogenesis of Aboriginal Groups in Peninsular Malaysia”, en *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia*, ed., AT Rambo, K. Gillogly y K. Hutterer (Ann Arbor: Centro para el Sur y el Sudeste de Asia, 1988), 19–58, cita de 25. Para un tratamiento análogo de los Punan/Penan de Sarawak, véase Carl L. Hoffman, “Punan Foragers in the Trading Networks of Southeast Asia,” en *Past and Present in Hunter–Gatherer Studies*, edición Carmel Shrire (Orlando: Academic Press, 1984), 123–49.

una pequeña comunidad. Un solo campo de tala y quema aislado también está mucho más expuesto a plagas, pájaros y otros animales salvajes que un grupo de campos de quema que maduran juntos. Combinar los riesgos de enfermedad, accidente, muerte y escasez de alimentos también aboga por un tamaño mínimo de grupo. Por lo tanto, la atomización de los refugiados karen que huyen del ejército birmano es un caso límite, sostenible solo por un período corto. Incluso para los pueblos fugitivos, entonces, la autoprotección a largo plazo requiere grupos de al menos varias familias.

Una vez que vemos las estrategias de subsistencia más como opciones políticas entre una gama de alternativas de medios de vida, la movilidad que proporciona cualquier forma particular de subsistencia debe entrar en el cálculo. La búsqueda de alimento, junto con el pastoreo nómada, ofrece la mayor movilidad para los grupos que desean dar un amplio margen al Estado. La agricultura itinerante (roza itinerante) ofrece menos movilidad que la recolección de alimentos, pero mucha más movilidad que la agricultura de campo fijo, y mucho menos los arrozales irrigados. Para los arquitectos del espacio estatal, cualquier movimiento sustancial desde el arroz húmedo en el centro hacia la búsqueda de alimento en la periferia es una amenaza para la mano de obra y los alimentos que sustentan el poder estatal.

No hay razón, entonces, para suponer que los recolectores y los que cortan y queman las colinas están aislados en las colinas por defecto o en virtud de su atraso. Por el contrario,

hay amplias razones para suponer que están donde están y hacen lo que hacen intencionalmente. Esta es, en efecto, la elección histórica hecha por muchos antiguos habitantes de las llanuras que huyeron a las montañas cuando fueron oprimidos por impuestos ruinosos o amenazados de servidumbre por un pueblo más poderoso. Sus intenciones están inscritas en su práctica, en el sentido de que no han elegido, como otros, asimilarse a las sociedades de las tierras bajas. Una de sus intenciones, al parecer, es evitar la captura, como esclavos o súbditos, por parte de los estados y sus agentes. Ya en el siglo IX, un funcionario en el suroeste de China observó que era imposible reasentar a los “bárbaros” alrededor de los centros de poder Han porque estaban dispersos en bosques y barrancos y “por lo tanto lograban evadir la captura”<sup>490</sup>. Tampoco hay que pasar por alto el atractivo de la autonomía y las relaciones sociales relativamente igualitarias que imperan en las sierras, objetivo tan importante como la evasión de corvée e impuestos.

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 por datos arqueológicos y contemporáneos que los recolectores, en todos los ambientes excepto en los más severos, son más

---

490 The Man Shu (Libro de los bárbaros del sur), trad. Gordon H. Luce, ed. GP Oey, documento de datos no. 44, Programa del Sudeste Asiático, Universidad de Cornell, diciembre de 1961, 35.

robustos, más saludables y más libres de enfermedades, particularmente enfermedades zoonóticas epidémicas, que la población de comunidades sedentarias más concentradas. En general, parece que la aparición de la agricultura inicialmente hizo más para deprimir los estándares de bienestar humano que para elevarlos<sup>491</sup>. Por extensión, es probable que la agricultura itinerante, en virtud de su diversidad y dispersión de la población, favorezca una población más saludable siempre que haya suficiente tierra disponible. Los medios de subsistencia en las colinas, entonces, pueden preferirse por razones de salud y ocio. El relato de Mark Elvin sobre el Estado chino primitivo que prohibía a sus súbditos buscar comida y talar y quemar puede reflejar esta preferencia, al igual que la creencia

---

491 David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (Berkeley: University of California Press, 2004), 186. La evidencia arqueológica es clara. “John Coatesworth escribe: 'Los bioarqueólogos han relacionado la transición agrícola con una disminución significativa de la nutrición y un aumento de las enfermedades, el exceso de trabajo y la violencia en áreas donde los restos óseos permiten comparar el bienestar humano antes y después del cambio'. ¿Por qué uno preferiría una forma de vida basada en el doloroso cultivo, recolección y preparación de una pequeña variedad de semillas de pasto, cuando era mucho más fácil recolectar plantas o animales que eran más variados, más grandes y más fáciles de preparar” (223). Este análisis brinda más apoyo a la tesis de Ester Boserup, en *The Conditions of Agricultural Growth* (Chicago: Aldine–Atherton, 1972), de que la agricultura sedentaria de cereales fue una dolorosa adaptación al hacinamiento y la escasez de tierras. Esta evidencia también está de acuerdo con la descripción de Marshall Sahlins de la sociedad forrajera como “la sociedad próspera original”. *Economía de la Edad de Piedra* (Londres: Tavistock, 1974), 1.

generalizada de los pueblos de las montañas de que las tierras bajas no son saludables. Esta última creencia puede basarse en algo más que el hecho de que, históricamente, rara vez se han encontrado mosquitos portadores de malaria por encima de los novecientos metros.

Las poblaciones premodernas, a pesar de su ignorancia de los medios y vectores de transmisión de enfermedades, siempre entendieron que sus posibilidades de supervivencia mejoraban con la dispersión. En su *Diario del año de la peste*, Daniel Defoe cuenta que aquellos con medios se fueron de Londres al campo a la primera señal de la peste negra. Las universidades de Oxford y Cambridge dispersaron a sus estudiantes a santuarios en el campo cuando azotó la plaga. Más o menos por la misma razón, informa William Henry Scott, en el norte de Luzón, tanto los habitantes de las tierras bajas como los igorots “sumisos” fueron a las colinas y se dispersaron para escapar de las epidemias. Los igorotes que ya estaban en los cerros sabían que debían dispersarse y cerrar los pasos a los cerros para evitar el contagio<sup>492</sup>. Hay, entonces, todas las razones para creer que la amenaza planteada por el Estado de las tierras bajas no se limitaba a los esclavistas y cobradores de tributos, sino que se extendía también a los microbios invisibles. Esto representaría, por sí

---

492 William Henry Scott, *El descubrimiento de los igorotes: contactos españoles con los paganos del norte de Luzón*, rev. edición (Ciudad Quezón: Nuevo Día, 1974), 90.

mismo, otra poderosa razón para elegir vivir más allá del alcance del Estado padi.

## **Escapar de la agricultura**

No cultives la viña; estarás atado  
No cultives granos; serás molido  
Tira del camello, pastorea las ovejas  
Llegará un día, 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 una serie histórica organizada como un relato ascendente del progreso

económico, social y cultural. Con respecto a las estrategias de subsistencia, las series, desde las más primitivas hasta las más avanzadas, podrían ser: forrajeo/caza-recolección, nomadismo pastoril, horticultura/cultivo migratorio, agricultura sedentaria de campo fijo, agricultura de riego con arado, agricultura industrial. Con respecto a la estructura social, nuevamente desde lo más primitivo hasta lo más avanzado, la serie podría leerse: pequeñas bandas en el bosque o la sabana, caseríos, aldeas, pueblos, ciudades, metrópolis. Estas dos series son, por supuesto, esencialmente lo mismo; trazan una creciente concentración de la producción agrícola (rendimiento por unidad de tierra) y una creciente concentración 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 de su afinidad con el darwinismo social sino del hecho de que se relaciona muy bien con las historias que la mayoría de los estados y civilizaciones cuentan sobre sí mismos. El esquema asume un movimiento en una sola dirección hacia poblaciones concentradas y producción intensiva de granos; no se prevé ningún retroceso; cada paso es un progreso irreversible.

Como descripción empírica de las tendencias demográficas y agrícolas en el mundo ahora industrializado durante los últimos dos siglos (y el último medio siglo en las naciones más pobres), este esquema tiene mucho que decir a su favor. Las poblaciones no estatales (“tribales”) de Europa habían

desaparecido, a todos los efectos prácticos, en el siglo XVIII, y la población no estatal de los países más pobres está disminuyendo y siendo asediada.

Sin embargo, 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 áreas montañosas del sudeste asiático continental (Zomia), esta narrativa es profundamente engañosa. Lo que el esquema retrata no es simplemente una explicación normativa autosuficiente 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 disminución de la autonomía y la libertad. Hasta hace muy poco tiempo, muchas sociedades y grupos han abandonado el cultivo fijo para dedicarse a la agricultura itinerante y la recolección de alimentos. Por la misma razón, han alterado sus sistemas de parentesco y su estructura social y se han dispersado en asentamientos cada vez más pequeños. El registro arqueológico real en el sudeste asiático peninsular revela una oscilación a largo plazo entre el forrajeo y la agricultura dependiendo, al parecer, de las condiciones<sup>493</sup>.

---

493 Graeme Barker, "Footsteps and Marks: Transitions to Farming in the Rainforests of Island Southeast Asia", documento preparado para el Programa de Estudios Agrarios, Universidad de Yale, 26 de septiembre de 2008, pág. 3. El epígrafe de esta sección se cita en Arash Khazeni, "Abriendo la tierra: tribus, estados y etnias en Qajar Irán, 1800–1911", Ph.D. diss., Universidad de Yale, 2005, 377. Aunque el poema termina con los sueños de conquista del Estado típicos de los pastores nómadas militarizados (en este caso los Bakhtiari de Irán), es la asociación del cultivo fijo con la opresión a

Lo que a Vico le habría parecido un lamentable retroceso y decadencia fue para ellos una opción estratégica para sortear los múltiples inconvenientes del poder estatal.

Hemos llegado a apreciar sólo muy recientemente el grado en que muchos pueblos aparentemente más primitivos han abandonado deliberadamente la agricultura sedentaria y la subordinación política por una existencia más autónoma. Muchos de los orang asli de Malasia proporcionan, como hemos señalado, un buen ejemplo. Sin embargo, es en el Nuevo Mundo posterior a la Conquista que se han documentado algunos de los casos más llamativos. El antropólogo francés Pierre Clastres fue el primero en argumentar que muchas de las “tribus” cazadoras y recolectoras de América del Sur, lejos de quedarse atrás, habían vivido anteriormente en formaciones estatales y practicaban la agricultura de campo fijo. Lo habían dejado a propósito para evadir la subordinación<sup>494</sup>. Eran, argumentó, bastante capaces de producir un mayor excedente económico y un orden político a mayor escala, pero habían elegido no hacerlo para permanecer fuera de las estructuras estatales. Denominados despectivamente por los españoles como pueblos “sin Dios, ley y rey” (a diferencia de los incas,

---

lo que deseo llamar atención aquí. Estoy agradecido por la asistencia de investigación de Khazeni y por las muchas ideas de su tesis.

494 Pierre Clastres, *La Sociedad contra el Estado: ensayos de antropología política*, trad. Robert Hurley (Nueva York: Zone, 1987). Publicado originalmente como *La société contre l'état* (París: Editions de Minuit, 1974).

mayas y aztecas), Clastres vio que eran más bien pueblos que habían elegido vivir en un orden social relativamente igualitario con jefes que tenían poco poder o ningún poder sobre ellos.

Las razones precisas por las que tales grupos se habrían dedicado a buscar alimento en pequeñas bandas es un tema de controversia. Varios factores, sin embargo, jugaron un papel. Lo primero y más importante fue el colapso demográfico catastrófico (hasta un 90 por ciento de mortalidad en muchas áreas) debido a enfermedades transmitidas por Europa. Esto no solo significó que las estructuras sociales establecidas fueron devastadas, sino que la tierra disponible para los sobrevivientes para la agricultura itinerante o forrajera se expandió enormemente<sup>495</sup>. Al mismo tiempo, muchos huían de las infames reducciones de los españoles, diseñadas para convertirlos en trabajadores por contrato, así como de las epidemias que caracterizaban tales concentraciones de población.

---

495 La evidencia ahora sugiere 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 haber sido más numerosa que la de Europa Occidental. Para una revisión amplia de la evidencia, véase Charles C. Mann, 1491: New Revelations of the Americas before Columbus (Nueva York: Knopf, 2005).

Un caso paradigmático es el de los sirionó, del oriente boliviano, descrito inicialmente por Allan Holmberg en su clásico antropológico *Nómadas del arco largo*. Aparentemente sin la habilidad de hacer fuego o telas, viviendo en toscos refugios, innumerables, sin animales domésticos ni cosmología desarrollada, eran, escribió Holmberg, sobrevivientes del Paleolítico que vivían en un verdadero estado de naturaleza<sup>496</sup>. Ahora sabemos más allá de toda duda razonable que los sirionó habían sido aldeanos cultivadores hasta aproximadamente 1920, cuando la influenza y la viruela arrasaron sus aldeas y mataron a muchos de ellos.

Atacados por pueblos numéricamente superiores y huyendo de una posible esclavitud, los sirionó aparentemente abandonaron sus cultivos, que, de todos modos, no tenían número para defender. Su independencia y supervivencia en este caso requerían entonces dividirse en bandas más pequeñas, alimentándose y moviéndose cuando se sentían amenazados.

De vez en cuando asaltaban un asentamiento para tomar hachas y machetes, pero al mismo tiempo temían las enfermedades que los asaltantes a menudo traían consigo.

---

496 AR Holmberg, *Nómadas del Arco Largo: Los Sirionó del Este de Bolivia* (Nueva York: Historia Natural, 1950).

Se habían vuelto no sedentarios por elección, para evitar tanto la enfermedad como la captura<sup>497</sup>.

Clastres examina muchos de estos casos de pueblos previamente sedentarios que, amenazados por la esclavitud, el trabajo forzado y las epidemias, adoptaron estrategias nómadas de subsistencia para mantenerse fuera del peligro. Los grupos tupo-guaraníes en particular eran, es claro, populosos pueblos agrícolas que en el siglo XVII, por decenas de miles, huyeron de la triple amenaza de las reducciones jesuitas, portugueses y mestizos esclavistas que intentaban enviarlos a las plantaciones en la costa y epidemias<sup>498</sup>. Aparecieron ante el ojo ahistórico, mucho más tarde, como un pueblo atrasado y tecnológicamente simple: un remanente aborigen. En realidad, se habían adaptado a una vida más móvil como medio de escapar de la servidumbre y la enfermedad que la civilización tenía para ofrecer.

---

497 Para una reconstrucción de la historia de los siriono, basada en parte en un estudio más detallado de un grupo estrechamente relacionado, véase Allyn Mclean Stearman, "The Yukui Connection: Another Look at Siriono Deculturauon" *American Anthropologist* 83 (1984): 630–50.

498 Clastres, "Elements of Amerindian Demography", en *Society Against the State*, 79–99. El movimiento de la agricultura sedentaria a la caza y la recolección también podría documentarse en América del Norte, donde un colapso demográfico similar hizo que el territorio de recolección fuera más abundante y las herramientas de metal, las armas de fuego y los caballos europeos lo hicieran menos laborioso. Véase Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Todavía hay otro caso del Nuevo Mundo de agricultura de escape más cercano. Ese es el estudio de las comunidades cimarronas, de esclavos africanos que habían escapado y establecido comunidades fuera del alcance de los esclavistas. Estas comunidades variaban en tamaño desde Palmares en Brasil, con quizás veinte mil habitantes, y la Guayana Holandesa (Surinam), con tantos o más, hasta asentamientos más pequeños de fugitivos en todo el Caribe (Jamaica, Cuba, México, Saint-Domingue), así como en Florida y en la frontera entre Virginia y Carolina del Norte en Great Dismal Swamp. Elaboraré una teoría de la “agricultura de escape”, pero aquí podemos simplemente señalar el patrón general de las estrategias agrícolas empleadas en las comunidades cimarronas<sup>499</sup>. En el contexto de la descripción de los pueblos de las tierras altas del Sudeste Asiático, encontraremos prácticas que guardan un fuerte parecido familiar con las de los cimarrones.

Los esclavos fugitivos se apiñaban precisamente en esos lugares apartados donde no podían ser encontrados fácilmente: pantanos, ásperos terrenos montañosos, bosques profundos, yermos sin caminos. Eligieron, cuando fue posible, lugares defendibles accesibles por un solo paso o sendero que pudiera bloquearse con espinas y trampas y observarse fácilmente. Como bandidos, prepararon rutas de

---

499 Un excelente estudio general es la colección editada de Richard Price *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, 2ª ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979).

escape en caso de que fueran encontrados y sus defensas fallaran. La agricultura itinerante, complementada con la recolección, el comercio y el robo, era la práctica cimarrona más común.

Preferían plantar tubérculos (por ejemplo, mandioca/yuca, ñame y batatas), que eran discretos y podían dejarse en el suelo para ser cosechados libremente. Dependiendo de qué tan seguro fuera el sitio, podrían sembrar cultivos más permanentes, como bananos, plátanos, arroz seco, maíz, maní, calabaza y vegetales, pero esos cultivos podrían ser confiscados o destruidos más fácilmente.

Algunas de estas comunidades fueron de corta duración, otras sobrevivieron durante generaciones. Fuera de la ley, por definición, muchas comunidades cimarronas vivían en parte asaltando asentamientos y plantaciones cercanas.

Ninguna, al parecer, era autosuficiente. Al ocupar una zona agroecológica distintiva con productos valiosos, muchos asentamientos cimarrones estaban estrechamente integrados en la economía mayor mediante el comercio clandestino y abierto.

## **La agricultura migratoria como “agricultura de escape”**

*Entonces, en lugar de estar dictada por la necesidad, la adopción de la agricultura itinerante puede haber sido parte de una política distintiva.*

–Ajay Skaria, *Historias híbridas*, 1999

La agricultura migratoria es la práctica agrícola más común en las colinas del sudeste asiático continental. Rara vez se entiende que quienes la practican hayan tomado una decisión, y mucho menos una decisión política. Más bien, los funcionarios de las tierras bajas, incluidos los que están a cargo de los programas de desarrollo en las montañas, consideran que la técnica es primitiva y ambientalmente destructiva. Por extensión, aquellos que cultivan de esta manera también están codificados como retrógrados. La suposición implícita es que, dadas las habilidades y la oportunidad, abandonarían esta técnica y adoptarían asentamientos permanentes y cultivos de campo fijo (preferiblemente arroz de regadío). Una vez más, el paso de la agricultura itinerante al arroz húmedo se consideró unidireccional y evolutivo.

Contrariamente a este punto de vista, mi afirmación es que la elección de la agricultura itinerante es eminentemente una elección política. Esta afirmación difícilmente proviene

de mí y, en el argumento que sigue, confiaré en el juicio de muchos historiadores y etnógrafos que han examinado el tema de cerca. El principal especialista chino en técnicas de agricultura itinerante y pueblos itinerantes 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 riego: “Pero debe enfatizarse aquí que es incorrecto tomar la agricultura itinerante de Yunnan como representante de una 'etapa' primitiva de la historia agrícola. En Yunnan, la quema, los cuchillos y las hachas coexisten con las azadas y los arados, y tienen sus diferentes usos y funciones. Es difícil decir cuál vino antes y cuál después... Pero el quid de la cuestión es que no hay base para tomar nuestra agricultura itinerante 'pura' como el estado original de las cosas”<sup>500</sup>.

Elegir la quema o, para el caso, el pastoreo nómada o el forrajeo es elegir permanecer fuera del espacio estatal. Esta elección ha sido históricamente la base de la libertad que disfrutaban los plebeyos del sudeste asiático. Los súbditos de los pequeños estados Tai (muang) en las colinas, señala Richard O'Connor, siempre tuvieron dos alternativas. Una alternativa era trasladar la residencia y la afiliación a otro muang donde las condiciones fueran más ventajosas. “Otro

---

500 Yin Shao-ting, *People and Forests: Yunnan Swidden Agriculture in Human-Ecological Perspective*, trad. Magnus Fiskesjö (Kunming: Editorial de Educación de Yunnan, 2001), 351.

escape más, fue cultivar las colinas en lugar de los arrozales”. O'Connor señala: “Un granjero de la montaña no tenía obligaciones de corvée”<sup>501</sup>. En términos más generales, la agricultura itinerante facilitó la movilidad física y, solo por eso, según Jean Michaud, también podría “ser utilizada como una estrategia de escape o supervivencia por parte de grupos que necesitaban mudarse, como los Hmong o los Lolo de China... Estos grupos que alguna vez fueron sedentarios fueron puestos en marcha por la adversidad, las guerras, el cambio climático o la presión demográfica insostenible en sus países de origen”<sup>502</sup>. Se entendía que la agricultura migratoria estaba fuera del aparato fiscal y de mano de obra incluso de los estados más pequeños. Es precisamente por esta razón que los representantes de los estados históricos del sudeste asiático continental se han pronunciado unánimemente para desalentar o condenar el cultivo

---

501 Richard A. O'Connor, “Una explicación regional de Tai Müang como ciudad–estado”, en *Un estudio comparativo de treinta ciudades–estado*, ed. Magnus Herman Hansen (Copenhague: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2000), 431–47, citas de 434. O'Connor también cita *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of South Asian* de Georges Condominas. *Espacios sociales*, trad. Stephanie Anderson et al., un artículo ocasional de antropología en asociación con el proyecto Thai–Yunnan, Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Canberra: Universidad Nacional de Australia, 1990), 60, y EP Durrenberger y N. Tannenbaum, *Perspectivas analíticas sobre la agricultura Shan y Village Economics* (New Haven: Yale University Southeast Asian Monographs, 1990), 4–5, en apoyo de su posición.

502 Jean Michaud, *Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático* (Lanham, Md.: Scarecrow, 2006), 180.

itinerante. La agricultura migratoria era una forma de agricultura fiscalmente estéril: diversa, dispersa, difícil de controlar, difícil de gravar o confiscar. Los propios trabajadores itinerantes estaban dispersos, difíciles de controlar, difíciles de reunir para el trabajo forzoso o el servicio militar obligatorio. Las características que hacían de la tala y quema un anatema para los estados eran exactamente las que la hacían atractiva para los pueblos que evadían el Estado<sup>503</sup>.

El arroz de regadío y la agricultura migratoria no son una secuencia evolutiva temporal, ni son alternativas

---

503 Véase, por ejemplo, Herold J. Wiens, *Marcha de China hacia los trópicos: una discusión sobre la penetración hacia el sur de la cultura, los pueblos y el control político de China en relación con los pueblos no chinos del sur de China en la perspectiva de Cultural Geography* (Hamden, Conn.: Shoe String, 1954), 215, y Jan Breman, "The VOC's Intrusion into the Hinterland: Mataram", artículo inédito. A las ventajas políticas y tributarias de la agricultura migratoria, se debe agregar la relativa flexibilidad de los agricultores itinerantes para aprovechar las nuevas oportunidades de comercio e intercambio. Bernard Sellato, en el contexto de Borneo, afirma en efecto que la agricultura itinerante es más segura y más adaptable. Ofrece una dieta más confiable y diversificada, además de encajar fácilmente en la "recolección comercial" de productos forestales rentables. En total, cree Sellato, "la flexibilidad del sistema, finalmente, permite una respuesta más eficiente a las oportunidades que presenta el mundo moderno (trabajo asalariado a corto plazo, por ejemplo) mientras los productores de arroz están encadenados a su trabajo en el campo." *Nómadas de la selva tropical de Borneo: la economía, la política y la ideología de establecerse*, trad. Stephanie Morgan (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 186.

mutuamente excluyentes<sup>504</sup>. Muchas poblaciones de las montañas practican simultáneamente el cultivo de arroz de regadío y la rotación de cultivos, ajustando el equilibrio de acuerdo con las ventajas políticas y económicas. Del mismo modo, las poblaciones de los valles han reemplazado en el pasado el arroz de regadío por la agricultura itinerante, especialmente cuando las epidemias o las migraciones repentinamente hicieron que hubiera más tierra disponible. En una gran cantidad de entornos geográficos, es posible el cultivo migratorio, de secano o de riego. Con terrazas y la disponibilidad de manantiales o arroyos confiables, el arroz de regadío se puede cultivar en altitudes relativamente altas y en terrenos escarpados. Las sofisticadas terrazas de arroz de Hani en los tramos superiores del río Rojo en Vietnam y de Ifugao en el norte de Luzón son ejemplos de ello. También se encuentran campos de arroz en terrazas alimentados por manantiales y arroyos entre los karen y los akha. Los restos arqueológicos más antiguos del cultivo de arroz en Java y Bali no provienen de las tierras bajas, sino de las tierras altas de ladera media que bordean montañas y volcanes, donde los manantiales perennes y una estación seca pronunciada lo hicieron práctico<sup>505</sup>.

---

504 La demostración más convincente y detallada de este hecho se encuentra en el trabajo del gran agrónomo chino Yin Shao-ting, ahora disponible para los lectores ingleses en *People and Forests*; ver especialmente 351–52.

505 Jan Wisseman Christie, “Agua de los antepasados: irrigación en los primeros tiempos de Java y Bali”, en *The Gift of Water: Water Management*,

Los funcionarios de las tierras bajas, tanto coloniales como contemporáneos, han visto el cultivo migratorio no solo como primitivo sino también como ineficiente en el sentido estricto de la economía neoclásica. Hasta cierto punto, esta es una deducción injustificada del aparente desorden y la variedad de la tala y quema en comparación con un monocultivo de arroz de padi. En un nivel más profundo, representa un malentendido del concepto de eficiencia. El arroz húmedo es, sin duda, más productivo por unidad de tierra que el cultivo migratorio. Sin embargo, es típicamente 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 ha sido el caso históricamente en la mayor parte del sudeste asiático continental, el cultivo migratorio ahorró más mano de obra por unidad de producción y, por lo tanto, fue más eficiente. La importancia de la esclavitud en la creación del Estado es evidencia de que se requería coerción para capturar a los agricultores itinerantes y trasladarlos a los campos de padi, que requieren mucha mano de obra y donde podían pagar impuestos.

---

Cosmology, and the State in Southeast Asia, ed. Jonathan Rigg (Londres: Escuela de Estudios Orientales y Africanos, 1992), 7–25. Véase también J. Steven Lansing, *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, rev. edición (Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton, 1991, 2007).

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 sedimentos fértiles que podían trabajarse fácilmente, el cultivo de arroz irrigado en el retiro de las inundaciones requería mucha menos mano de obra que donde se requerían obras de riego elaboradas o estanques. Donde, por el contrario, el terreno era escarpado y el suministro de agua no era confiable, el costo de la mano de obra del arroz irrigado sería casi prohibitivo. Tales evaluaciones de eficiencia relativa en términos de costos de factores, sin embargo, pierden por completo el contexto político determinante. A pesar de la enorme cantidad de mano de obra involucrada en su construcción y mantenimiento, se han creado en las colinas elaboradas terrazas de arroz irrigadas en contra de cualquier lógica neoclásica plausible. La razón, al parecer, es en gran parte política. Edmund Leach se preguntó acerca de las terrazas en las colinas de Kachin y concluyó que se llevó a cabo por razones militares: para proteger un paso clave y controlar su comercio y peajes, lo que requería una guarnición militar concentrada y autoabastecida<sup>506</sup>. Tal empresa fue, en efecto, un esfuerzo por esculpir un espacio agroecológico en miniatura en las colinas que podría soportar un Estado. En otros casos, parece que las terrazas, como los asentamientos

---

506 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 236–37.

de colinas fortificados informados por los primeros viajeros coloniales, eran necesarios para la defensa contra las incursiones de los estados de las tierras bajas y las expediciones esclavistas que alimentaban sus necesidades de mano de obra. Aquí nuevamente, la lógica era política, no económica. Una defensa exitosa contra las incursiones de esclavos requería tanto una ubicación relativamente inaccesible como una masa crítica de defensores concentrados que pudieran prevalecer contra cualquiera, excepto los enemigos más grandes y decididos<sup>507</sup>. Michaud sugiere que las terrazas de arroz húmedo de las tierras altas de Hani en el norte de Vietnam son obra de un pueblo que desea ser sedentario y, al mismo tiempo, mantenerse alejado de los centros estatales<sup>508</sup>.

Sin embargo, en la mayoría de las condiciones, la agricultura itinerante fue la estrategia agropolítica más común contra las incursiones, la creación de estados y la apropiación estatal. Si tiene sentido pensar en un terreno accidentado como una representación de la fricción de la distancia, entonces puede tener tanto sentido pensar en la agricultura itinerante como una representación estratégica

---

507 Los célebres Dogon de Benin encajan en este patrón. Huyeron a las colinas y allí, sobre suelo pedregoso, construyeron una agricultura de campo permanente acarreado tierra canasta por canasta. Apenas fue eficiente, pero significó la diferencia entre la libertad y la captura. Sin embargo, una vez que estuvieron a salvo de los ataques, se dispersaron y regresaron a la agricultura itinerante.

508 Michaud, *Diccionario histórico*, 100.

de la fricción de la apropiación. La ventaja decisiva de la agricultura itinerante es su resistencia inherente a la apropiación, una ventaja política que, a su vez, paga dividendos económicos.

Para ilustrar esta ventaja política, imaginemos un entorno demográfico y agroecológico en el que sea posible la agricultura itinerante o el arroz húmedo y en el que ninguna técnica sea notablemente superior a la otra en términos de eficiencia. La elección en este caso se convierte en política y sociocultural. La gran ventaja política de la tala y quema es la dispersión de la población (que favorece el escape en lugar de la defensa), los cultivos múltiples, la madurez escalonada de los cultivos y el énfasis en los cultivos de raíces que pueden permanecer en el suelo durante algún tiempo hasta la cosecha. Para el Estado o un grupo de asalto, representa un excedente agrícola y una población que es difícil de evaluar, y mucho menos de apoderarse<sup>509</sup>. Es una técnica agrícola que, aparte del forrajeo, maximiza la fricción de la apropiación. Si, por otro lado, la población elige cultivar arroz padi, representan un blanco fácil para un Estado (o

---

509 De hecho, la tala y quema es, desde esta perspectiva, un modo de subsistencia más estable desde el punto de vista del lugar que el cultivo de cereales cuando el peligro de incursiones es alto. Los granjeros, una vez que sus cultivos y graneros han sido confiscados o destruidos, deben alejarse para encontrar comida. Los agricultores itinerantes, por el contrario, probablemente tengan suficientes tubérculos todavía en el suelo, así como diferentes cultivos sobre el suelo madurando, para que puedan regresar más fácilmente y lograr subsistir una vez que haya pasado el peligro físico inmediato.

asaltantes), que saben dónde encontrarlos y sus cultivos, carretas, animales de arado y posesiones. La probabilidad de que uno mismo y sus cultivos sean confiscados o destruidos aumenta considerablemente; la fricción de la apropiación se reduce.

Por lo tanto, incluso una evaluación puramente económica de la agricultura migratoria debe tener en cuenta la ventaja política que ofrece al evadir impuestos y corvée y al hacer que las incursiones sean menos lucrativas. Si el rendimiento bruto de la agricultura padi fuera más o menos equivalente al rendimiento de la agricultura itinerante, su rendimiento neto seguiría siendo inferior porque, con la agricultura padi, el agricultor debe entregar “rentas” en forma de mano de obra y grano. Hay, entonces, dos ventajas en la tala y quema: 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 esencialmente ventajas políticas.

Practicar la agricultura de montaña es optar por una vida social y política fuera del marco del Estado<sup>510</sup>. El elemento de elección política deliberada es enfatizado muy elocuentemente por Michael Dove en su análisis de los estados javaneses y la agricultura: “Así como la tierra

---

510 Lo contrario no es necesariamente el caso. Como se señaló mucho antes, el arroz de regadío se ha cultivado tanto en contextos estatales como no estatales.

despejada se asoció con el surgimiento de los estados javaneses y sus culturas, también el bosque se asoció con tierras incivilizadas e incontrolables y fuerzas temibles... La base histórica de este temor era empírica, ya que los cultivadores de tala y quema de la antigua Java no formaban parte de una cultura cortesana reinante ni –y esto es lo más importante– estaban bajo su control”<sup>511</sup>. No es más que un pequeño paso para sugerir, como lo ha hecho Hjorleifur Jonsson en su estudio de los Yao/Mien en la frontera entre Tailandia y China, que la agricultura itinerante se practica en gran parte porque está fuera del alcance del Estado. Es la identificación del Estado con el arroz húmedo, sugiere, lo que da lugar al significado político de lo que de otro modo podría ser una opción políticamente más neutral entre las técnicas agrícolas. “Históricamente, los dos métodos agrícolas pueden haber sido practicados en conjunto, pero la cuestión del control del Estado obliga a las personas a permanecer con éste como agricultores de arroz húmedo, artesanos, soldados o lo que sea, o permanecer al margen, como agricultores itinerantes”<sup>512</sup>.

---

511 Michael Dove, “On the Agro–Ecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia”, *Indonesia*, 39 (1985): 11–36, cita de 14.

512 Hjorleifur Jonsson, “Yao Minority Identity and the Location of Difference in the South China Borderlands,” *Ethnos* 65 (2000): 56–82, cita de 67. En su tesis, “Shifting Social Landscape: Mien (Yao) Upland Communities and Histories in State–Client Settings”, Universidad de Cornell, 1996, Jonsson expresa el asunto en una vena un poco más cultural: “Propongo que la condición de tierras altas se basó en la toma de control del

Los Hmong/Miao brindan un caso instructivo. Por lo general, se los considera un grupo étnico emblemático de las tierras altas que vive por encima de los novecientos metros mediante el cultivo itinerante 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: “Nosotros, los Hmong, algunos de nosotros solo cultivamos campos [secos], algunos de nosotros solo cultivamos arroz húmedo y algunos de nosotros hacemos ambas cosas”<sup>513</sup>. Lo que parece estar operando aquí es un juicio político acerca de cuánta distancia debe poner una comunidad entre sí misma y el Estado. Cuando el Estado no es un peligro claro y presente –o, más raramente, una tentación irresistible–, la elección no tiene tanta carga política. Pero donde el Estado se cierne sobre la elección tanto cultural como políticamente, la técnica agrícola llega a representar una decisión entre ser un súbdito o una “tribu de las montañas” o, aún más precario,

---

dominio de las tierras bajas por parte del Estado... no comparten la cosmovisión de las poblaciones estatales, actúan sobre la división ecológica de las tierras bajas y los bosques de una manera que la reproduce, y este es el trasfondo que propongo para las adaptaciones de las tierras altas a la agricultura en el bosque, no una naturaleza sin mediación, sino un ambiente que ha sido prefigurado por el Estado” (195).

513 Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand* (Singapur: Singapore University Press, 1990), 20, citando de FM Savina, *Histoire des Miao* (Hong Kong: Imprimerie de la Société des Missions–Etrangères de Paris, 1930), 216.

cruzar la línea divisoria. De las alternativas de subsistencia disponibles para los agricultores, la agricultura itinerante, en virtud de los obstáculos (fricción) que pone en el camino de la apropiación, es la opción más común para repeler el Estado.

## **Elección de cultivos como agricultura de escape**

La lógica de la agricultura de escape y la fricción de la apropiación se aplican no sólo a un complejo técnico como un todo, como la agricultura itinerante, sino también a cultivos particulares. Por supuesto, la resistencia general de la agricultura itinerante a la apropiación estatal radica tanto en su ubicación montañosa y dispersión como en la diversidad botánica que representa. No es raro que los agricultores itinerantes planten, cuiden y fomenten hasta sesenta o más cultivos. Imagine la tarea desconcertante que enfrenta incluso el recaudador de impuestos más enérgico que intenta catalogar, y mucho más evaluar y recaudar impuestos, en tal entorno<sup>514</sup>. Es por esta razón que JG Scott

---

514 Una descripción detallada de la gama de actividades de subsistencia en tal complejo requiere una etnografía brillante y meticulosa. El primer ejemplo de este tipo para el Sudeste Asiático es el célebre estudio de Harold Conklin *Agricultura Hanunoo: Informe sobre un sistema integral de*

señaló que los pueblos de las montañas “no tenían ninguna importancia en el Estado” y que “sería una pura pérdida de energía a los ojos de un funcionario intentar numerar las casas o incluso las aldeas de esta gente”<sup>515</sup>. Agregue a esto el hecho de que casi todos los cultivadores itinerantes también cazan, pescan y se alimentan en los bosques cercanos. Al seguir una cartera tan amplia de estrategias de subsistencia, distribuyen sus riesgos, se aseguran una dieta diversa y nutritiva, y presentan un jeroglífico casi intratable para cualquier Estado que quiera acorralarlos<sup>516</sup>. Esta es una de las principales razones por las que la mayoría de los estados del sudeste asiático se vieron obligados a capturar a

---

agricultura migratoria en Filipinas (Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, 1957). Es difícil saber cómo repartir equitativamente el asombro que inspira este informe entre el conocimiento y la habilidad de los Hanunoo por un lado y los poderes de observación de su etnógrafo por el otro.

515 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 2, 416. Scott sí observa que la gente de las montañas se destaca cuando pagan impuestos o “cultivan productos; el shan es demasiado perezoso para cultivar él mismo”, pero luego escribe: resistencia pasiva y siempre existe el riesgo de que la gente se vaya en masa” (416).

516 Así es que siempre hay grano, por lo general un solo grano como el trigo, el maíz, el arroz o el centeno, en el centro de la dieta de cualquier “civilización”: su alimento básico emblemático. Para los romanos, lo llamativo de los bárbaros era la relativa ausencia de cereales en su dieta, a diferencia de la carne y los productos lácteos. Thomas Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC–AD 400* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), 129.

los trabajadores itinerantes y trasladarlos por la fuerza a un espacio estatal ya establecido<sup>517</sup>.

Los cultivos particulares tienen características que los hacen más o menos resistentes a la apropiación. Los cultivos que no se pueden almacenar por mucho tiempo sin estropearse, como frutas y verduras frescas, o que tienen un valor bajo por unidad de peso y volumen, como la mayoría de las calabazas, raíces y tubérculos, no compensarán los esfuerzos de un recaudador de impuestos.

En general, las raíces y tubérculos como el ñame, la batata, la papa y la mandioca/yuca están casi a prueba de apropiación. Después de que maduren, se pueden dejar en el suelo de manera segura hasta por dos años y se pueden desenterrar poco a poco según sea necesario. Por lo tanto, no hay granero que saquear. Si el ejército o los recaudadores de impuestos quieren tus papas, por ejemplo, tendrán que desenterrarlas una por una. Acosados por las malas cosechas y los precios de adquisición confiscatorios de los cultivos recomendados por el gobierno militar birmano en la década de 1980, muchos campesinos plantaron batatas en secreto, un cultivo específicamente prohibido. Cambiaron a batatas porque el cultivo era más fácil de ocultar y casi imposible de

---

517 Una alternativa, pero que requiere altos niveles de poder estatal, es reducir la complejidad obligando a una aldea a sembrar en campos específicos un cultivo ordenado por el Estado, que luego los funcionarios pueden confiscar. Esta fue la esencia del “sistema de cultivo” que los holandeses impusieron en la Java colonial.

apropiarse<sup>518</sup>. Los irlandeses a principios del siglo XIX cultivaban papas en las pequeñas parcelas en las que estaban confinados no solo porque proporcionaban muchas calorías, sino también porque no podían confiscarse ni quemarse y, porque se cultivaban en pequeños montículos, un jinete [jingles!] se arriesgó a romperle la pata a su montura galopando por el campo. Por desgracia para los irlandeses, solo tenían una selección minúscula de la diversidad genética de las papas del Nuevo Mundo y habían llegado a depender casi exclusivamente de las papas y la leche para subsistir.

La dependencia de los tubérculos, y en particular de la patata, puede proteger a los estados, así como a los pueblos apátridas, de 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 los campos de cereales, el ganado y los cultivos forrajeros, pero eran impotentes contra la humilde patata, un cultivo que Federico Guillermo y Federico II

---

518 Mya Than y Nobuyoshi Nishizawa, “Reformas de la política agrícola y desarrollo agrícola”, en *Dilemas y opciones de Myanmar: el desafío de la transición económica en la década de 1990*, ed. Mya Than y Joseph LH Tan (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático), 89–116, cita de 102. Véase también el impactante relato de un líder de aldea durante el Gran Salto Adelante en China que aconsejó a sus compañeros aldeanos que plantaran nabos porque, a diferencia de los granos, no estaban gravados ni eran confiscados. El pueblo logró así evitar la hambruna que afectó a los pueblos vecinos. Peter J. Seybolt, *Tirando al emperador de su caballo: retrato de un líder de aldea en China, 1923–1995* (Boulder: Westview, 1996), 57.

después de él habían promovido enérgicamente. Fue la papa la que le dio a Prusia su invulnerabilidad única a la invasión extranjera. Mientras que una población productora de granos cuyos graneros y cosechas fueran confiscados o destruidos no tenía más remedio que dispersarse o morir de hambre, un campesinado productor de tubérculos podría regresar inmediatamente después de que el peligro militar hubiera pasado y desenterrar su alimento básico, una comida a la vez<sup>519</sup>.

En igualdad de condiciones, los cultivos que crecen en tierras marginales y en altitudes elevadas (por ejemplo, el maíz) favorecen el escape porque les permiten a sus cultivadores más espacio para dispersarse o huir. Los cultivos que requieren poca atención y/o que maduran rápidamente también son repelentes del Estado en la medida en que brindan más movilidad que los cultivos de larga maduración que requieren mucha mano de obra<sup>520</sup>. Los cultivos discretos

---

519 Los campesinos cultivadores de cereales, amenazados repetidamente por asaltantes y ejércitos en busca de provisiones, tienen la práctica de enterrar su grano en pequeños lotes; ¡La ventaja de los tubérculos es que ya están enterrados en lotes pequeños! William McNeill, "Frederick the Great and the Propagation of Potatoes" en Ojalá hubiera estado allí: Veinte historiadores revisan momentos clave de la historia, ed. Byron Hollinshead y Theodore K. Rabb (Londres: Pan Macmillan, 2007). 176–89.

520 Geoffrey Benjamin señala que los orang asli de Malasia prefieren cultivos que requieren relativamente poca mano de obra (mijo, tubérculos, sagú, coco y plátano), ya que esto facilita su movilidad. Véase su "Conciencia y política en el sudeste asiático: la visión a largo plazo", en Local y global: Transformación social en el sudeste asiático, Ensayos en

de baja estatura que imitan gran parte de la vegetación natural que los rodea frustran la apropiación al ser fáciles de pasar por alto<sup>521</sup>. Cuanto mayor es la dispersión de los cultivos, más difícil es recolectarlos, de la misma manera que una población dispersa es más difícil de agarrar. En la medida en que dichos cultivos formen parte de la cartera de los agricultores itinerantes, resultarán fiscalmente estériles para los estados y los asaltantes y se considerará que “no valen la pena” o, en otras palabras, son un espacio no estatal.

## **La agricultura itinerante del sudeste asiático como escape**

Una vez que nos hemos despojado de la idea errónea de que el cultivo itinerante es necesariamente históricamente anterior, más primitivo y menos eficiente que el cultivo de campo fijo, queda una ilusión más de la que despojarse. Esa ilusión es que es una técnica relativamente estática que no ha cambiado mucho en el último milenio. Por el contrario, se podría argumentar que la quema y, en realidad, la

---

honor del profesor Syed Hussein Alatas, ed. Riaz Hassan (Leiden: Brill, 2005), 261–89.

521 Uno de los errores tácticos de las fuerzas comunistas en la jungla durante la Emergencia en Malaya fue haber limpiado y plantado arrozales que pudieran verse fácilmente desde el aire. Estoy agradecido a Michael Dove por este punto.

recolección de alimentos han sufrido mucha más transformación en ese período que el cultivo de arroz húmedo. Algunos eruditos afirman que el cultivo migratorio con el que estamos familiarizados era esencialmente un producto de hojas de hierro y, más tarde, de acero, que reducían enormemente la mano de obra necesaria para limpiar la tala y quema<sup>522</sup>. Lo que es seguro, sin embargo, es que el hacha de acero hizo posible escapar a través de la agricultura itinerante en áreas previamente difíciles de limpiar y era menos onerosa en general.

Al menos otros dos factores históricos trabajaron para transformar la tala y quema. El primero fue el comercio internacional de bienes de alto valor que, al menos desde el siglo VIII, había vinculado tanto a los agricultores itinerantes como a los recolectores con los mercados internacionales. La pimienta, que fue la mercancía más valiosa en el comercio mundial entre 1450 y 1650, salvo el oro y quizás los esclavos, es el ejemplo más llamativo. Antes de eso, las hierbas medicinales, las resinas, los órganos de animales, las plumas, el marfil y las maderas aromáticas eran muy buscados en el comercio de China. Un especialista de Borneo va tan lejos como para argumentar que el propósito mismo de la

---

522 Para el Nuevo Mundo este debate se resume en 1491 de Mann. Para el sudeste asiático, véase Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest*, 119 et seq. Para una visión más escéptica, véase Michael R. Dove, “The Transition from Stone to Steel in the Prehistoric Swidden Agriculture Technology of the Kantu' of Kalimantan, Indonesia,” en *Foraging and Farming*, ed. David Harris y Gordon C. Hillman (Londres: Allen and Unwin, 1989), 667–77.

agricultura itinerante era sostener a una población de comerciantes que recorren el bosque en busca de valiosos bienes comerciales<sup>523</sup>. El factor final que transformó la agricultura itinerante fue la llegada de un conjunto completo de plantas del Nuevo Mundo a partir del siglo XVI que amplió enormemente el alcance y la facilidad de la tala y quema. Aparte de su margen de autonomía política, entonces, la ventaja económica comparativa de la agricultura itinerante frente al arroz de regadío solo habría mejorado desde el siglo XVI hasta el XIX, al mismo tiempo que permitía, como siempre lo había hecho, el acceso a los bienes del comercio internacional.

Cuán decisivos fueron estos factores en la huida masiva y el movimiento hacia la agricultura migratoria por parte de los birmanos que vivían en la región central del Estado en los primeros años del siglo XIX es difícil de medir. Sin embargo, el evento es diagnóstico para nuestros propósitos. La agricultura itinerante suele verse como una práctica limitada a las minorías étnicas. Aquí, sin embargo, tenemos el caso de una población birmana de Estado padi que recurre a él. Las circunstancias de su salida del núcleo se aproximan a un caso límite de impuestos aplastantes y corvée. Como se señaló en el Capítulo 5, las ambiciones de conquista, construcción de pagodas y obras públicas del rey Bò-daw-hpaya a principios del siglo XIX provocaron una miseria masiva entre sus súbditos. La respuesta fue la rebelión, el bandolerismo y,

---

523 Hoffman, “Recolectores de Punan”.

sobre todo, la huida precipitada. Los cultivadores abandonaron la tierra central hasta tal punto que los funcionarios comenzaron a registrar grandes extensiones de tierras de cultivo abandonadas. “Ante estas exacciones, muchas familias se mudaron a lugares rurales menos accesibles”. Esto provocó, como señala William Koenig, un “movimiento general hacia la agricultura itinerante”<sup>524</sup>. Se produjo una redistribución masiva de la población, con los súbditos del rey huyendo fuera del alcance y/o practicando una forma de agricultura mucho más resistente a la incautación.

También hay buenas razones para creer que gran parte de la población Mon, anteriormente sedentaria, theravada y cultivadora de arroz húmedo, abandonó sus campos de padi como consecuencia de una serie de guerras, puntuadas con revueltas, contra la corte birmana en Ava a mediados del siglo dieciocho. Su huida del caos y la derrota, junto con muchos de sus aliados karen, parece haber ido acompañada de una retirada hacia la agricultura itinerante para proteger también su suministro de alimentos<sup>525</sup>.

---

524 *Ibíd.*, 34, 143.

525 Véase Michael Adas, "Imperialist Rhetoric and Modern Historiography: The Case of Lower Burma Before the Conquest", *Journal of Southeast Asian Studies* 3 (1972): 172–92, y Ronald Duane Renard, "The Role of the Karens in Thai Society during the Early Bangkok Period, 1782–1873," *Contributions to Asian Studies* 15 (1980): 15–28.

La huida y la rotación de cultivos no eran infrecuentes como respuesta al Estado colonial cuando sus reclamos también se volvieron intolerables. Georges Condominas señala que los funcionarios coloniales franceses en Laos se quejaban con frecuencia de “ver cómo se mudaban pueblos enteros cuando sus responsabilidades se volvían demasiado onerosas; por ejemplo, cuando su aldea estaba situada cerca de una carretera que se esperaba que ocuparan constantemente”<sup>526</sup>. Este movimiento se asoció típicamente con la tala ya que el campesinado laosiano, tailandés y vietnamita sabía que sus talas eran ilegibles y, por lo tanto, era probable que evadieran la apropiación.

El recurso a la agricultura itinerante y la búsqueda de alimento como medio de escape de los peligros mortales de la guerra no es meramente de interés para los anticuarios. Durante la Segunda Guerra Mundial y la subsiguiente guerra de contrainsurgencia en el Sudeste Asiático, retirarse aguas arriba y fuera del peligro era a menudo una opción. 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 regresaron al cultivo fijo hasta 1961. En esto no eran diferentes a los agricultores vecinos de Kenyah y Sebop, quienes pueden dejar sus campos para recorrer los bosques durante dos o tres años a la vez, subsistiendo con la palma de sagú y la caza. Esta adaptación tampoco significó

---

526 Condominas, *De Lawa a Mon*, 63.

necesariamente penuria, aunque durante la guerra se cerraron las salidas comerciales habituales, ya que la palma de sagú tiene al menos el doble de rendimiento calórico de trabajo que la agricultura itinerante del arroz de montaña<sup>527</sup>. En la península en el oeste de Malasia, los Jakun (Orang Malayu Asli) huyeron a los tramos superiores del Sungei Linggui (río Linggui) para evitar el contacto con las fuerzas japonesas o su captura. Apreciados por su conocimiento del bosque, estaban expuestos a ser utilizados como guías y portadores por los japoneses y, posteriormente, durante la emergencia, por las fuerzas británicas o los rebeldes comunistas. Vivían a la carrera de yuca, camote, plátano, algunas verduras y una pequeña cantidad de arroz para los ancianos y los niños. Se comieron sus ruidosos gallos para que el canto no delatara su paradero<sup>528</sup>.

## **Cultivos de escape del sudeste asiático**

---

527 Sellato, *Nómadas de la selva tropical de Borneo*, 174–80.

528 John D. Leary, *La violencia y la gente de los sueños: los orang asli en la emergencia malaya, 1848–1960*, *Monografías de estudios internacionales, Estudios del sudeste asiático*, no. 95 (Athens, Ohio: Centro de Estudios Internacionales, 1995), 63.

Los “cultivos de escape” pueden tener una o más de varias características que facilitan la evasión de las incursiones por parte de los estados o de los filibusteros. En muchos casos, simplemente califican 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, son de madurez escalonada, de rápido crecimiento y fáciles de esconder, si requieren poco cuidado, son de poco valor por unidad de peso y volumen y crecen bajo tierra, adquieren mayor valor de escape. Muchos de estos cultivos están idealmente adaptados a las rutinas de tala y quema, en cuyo caso su valor de escape es aún mayor<sup>529</sup>.

Antes de la introducción de los cultivos del Nuevo Mundo, unos pocos cereales de gran altura ofrecían cierto margen de maniobra a quienes buscaban la autonomía del Estado. La avena, la cebada, el mijo de crecimiento rápido y el trigo sarraceno toleraban suelos pobres, altitudes elevadas y temporadas de crecimiento cortas, al igual que el repollo y los nabos, y permitieron que la gente se asentara en

---

529 Véase David Sweet, "Resistencia nativa en la Amazonia del siglo XVIII: Los 'Abominables Muras', en guerra y paz", *Radical History Review* 53 (1992): 49–80. Los Mura eran dueños de dos mil quinientos kilómetros cuadrados de canales laberínticos que cambiaban con las inundaciones anuales. Eran un imán para los fugitivos del sistema de trabajo forzado portugués y, de hecho, el término Mura era menos una identidad étnica que un término acrónimo para “forajidos”. En la estación seca sembraban cultivos de corto plazo en tierras en retirada de las inundaciones, así como maíz y mandioca.

altitudes más altas de lo que permitiría el arroz de montaña. Las raíces y tubérculos del Viejo Mundo, el taro y el ñame, así como la palma de sagú, también fueron favorecidos por los pueblos no estatales<sup>530</sup>. El taro se podía cultivar en elevaciones relativamente altas, aunque requería suelos húmedos y fértiles. Se puede plantar en cualquier momento; madura rápidamente; requiere poco cuidado o preparación antes de comer; y una vez maduro, se puede dejar en el suelo y desenterrar según sea necesario. Los ñames, que también crecían de forma silvestre, tenían muchas de las mismas ventajas, y algunas más. Aunque los ñames requerían más mano de obra y debían plantarse al final de la temporada de lluvias, eran menos susceptibles al ataque de insectos y hongos, crecían en una mayor variedad de condiciones y podían venderse como cultivo comercial en los mercados. Hasta que ambos fueron superados por los cultivos del Nuevo Mundo, el ñame tendía a reemplazar al taro porque, según cree Peter Boomgaard, gran parte de la tierra apta para el taro se sembraba cada vez más con arroz de regadío, mientras que el ñame se adaptaba mejor a las laderas más secas. La palma de sagú (no una verdadera palma) y el almidón en polvo derivado a partir su tronco, al

---

530 Para la mayor parte de la discusión sobre raíces y tubérculos y sobre el maíz, estoy en deuda con los notables estudios históricos de Peter Boomgaard. Véase, en particular, “A la sombra del arroz: raíces y tubérculos en la historia de Indonesia, 1500–1950”, *Historia agrícola* 77 (2003): 582–610, y “Maíz y tabaco en las tierras altas de Indonesia, 1600–1940”, en *Transformación de las tierras altas de Indonesia: marginalidad, poder y producción*, ed. Tania Murray Li (Singapur: Harwood, 1999), 45–78.

triturar, amasar, lavar y rallar su médula también califica como alimento de escape. Es natural y de rápido crecimiento, requiere menos trabajo que el arroz de montaña o quizás incluso la yuca, y prosperará en ambientes pantanosos. Su polvo almidonado se puede vender o intercambiar, al igual que el ñame, pero no crecerá en altitudes superiores a los novecientos metros<sup>531</sup>. Todos estos alimentos eran conocidos como alimentos de “hambruna”. Incluso los productores de arroz húmedo a menudo dependían de ellos durante ese tiempo de hambre antes de que se recolectara la nueva cosecha de arroz. Para otros, en cambio, eran la base de una dieta que podía sustraerse a la apropiación estatal.

La agricultura de escape se transformó radicalmente a partir del siglo XVI con la introducción de plantas del Nuevo Mundo. El maíz y la yuca jugaron un papel tan decisivo en esta transformación que cada uno merece su propia discusión. Sin embargo, se destacan algunas de las características genéricas de los cultivos del Nuevo Mundo. Sobre todo, como muchos “exóticos” llevados a entornos ecológicos completamente nuevos, inicialmente no tenían plagas y enfermedades naturales, como las tenían en casa. Por lo tanto, tendían a prosperar en el nuevo entorno. Esta

---

531 El sagú ocupa un espacio inferior, al igual que muchas plantas, entre un cultivo totalmente domesticado y una especie "silvestre" natural. Llegó al continente aparentemente desde el este de Indonesia y se extendió en áreas adecuadas para su propagación, donde se fomenta y cuida. Supera incluso a la yuca en términos de rendimiento calórico por unidad de trabajo.

ventaja, más que cualquier otra, explica por qué fueron adoptados con gran rapidez en gran parte del sudeste asiático, especialmente por aquellos que deseaban vivir fuera del alcance del Estado. La batata fue un ejemplo sorprendente. Georg Eberhard Rumphius, el gran botánico e ilustrador holandés, se sorprendió al descubrir la rapidez con que su cultivo se había extendido por las Indias Orientales Holandesas en 1670. Entre sus ventajas se encontraban los altos rendimientos, la resistencia a las enfermedades, el valor nutricional y el sabor. Sin embargo, su valor como cultivo de escape se basaba en tres características: maduraba rápidamente, tenía un mayor rendimiento calórico por el trabajo que las raíces y tubérculos comestibles autóctonos y, quizás lo más decisivo, podía cultivarse con éxito en elevaciones más altas que el ñame o el taro. Boomgaard implica que la batata puede haber ayudado a “volar” aumentando la población de las áreas montañosas donde a menudo (como en Nueva Guinea) se combinó 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<sup>532</sup>. El estatus de la batata como cultivo de escape fue aún más evidente en las Filipinas, donde los españoles lo culparon del nomadismo de los igorotes, a quienes no podían ni contar ni asentar: “[Se mueven] de un lugar a otro a la menor ocasión porque no hay nada que los detenga ya que sus casas, que es lo que les

---

532 Boomgaard, “A la sombra del arroz”, 590.

preocuparía, las hacen cualquier lugar con un fardo de heno; pasan de un lado a otro con sus sembradíos de yames y camotes, de los cuales viven sin mucho trabajo, arrancándolos, pues los pueden clavar donde quieren echar raíz”<sup>533</sup>. Cualquier cultivo que permitiera a las personas trasladarse a zonas hasta entonces inaccesibles y abastecerse con éxito era, por definición, un cultivo estigmatizado por el Estado.

En medio de nuestra discusión sobre los cultivos alimentarios, es importante recordar que, por muy aislada que estuviera una comunidad montañesa o cimarrona, nunca fueron totalmente autosuficientes. Prácticamente todos esos grupos cultivaban, cazaban o recogían valiosos bienes comerciales que podían intercambiarse o venderse en los mercados de las tierras bajas. Su objetivo era tener 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 sedentarias, pero si las comunidades que los cultivaban estaban fuera del alcance del Estado, eran compatibles con la independencia política.

Para cualquier cultivo en particular, es posible estimar aproximadamente qué tan adecuado es para el propósito de evasión del Estado. El cuadro 3 se limita, con la excepción del

---

533 Scott, Descubrimiento de los Igorots, 45.

opio y el algodón, a una comparación de cultivos alimentarios en estas dimensiones<sup>534</sup>. Una escala ordinal de “escapabilidad” no es realista en la medida en que las consideraciones de intensidad de mano de obra, resistencia y capacidad de almacenamiento no admiten una métrica integral. Sin embargo, dado un nicho agroecológico específico, las comparaciones nominales son plausibles. El examen de cómo dos de estos cultivos, el maíz y la mandioca (también conocida como yuca), ambos cultivares del Nuevo Mundo, llegaron a ser valorados por sus características de escape proporcionará el contexto histórico del que necesariamente carecen las comparaciones más globales de la tabla.

## Maíz

Traído por los portugueses al sudeste asiático en el siglo XV, el maíz se extendió rápidamente<sup>535</sup>. Se estableció firmemente en todo el sudeste asiático marítimo a fines del siglo XVII, y en la década de 1930 representaba aproximadamente una cuarta parte de los cultivos de los

---

534 Agradezco a Alexander Lee por haber reunido los datos ampliamente dispersos para hacer posible estas comparaciones.

535 A lo largo de esta sección me baso en el trabajo fundamental de Peter Boomgaard “Maíz y tabaco”.

pequeños agricultores. Se había establecido y trabajado con tanta firmeza en las cosmologías locales que, junto con el chile, otro cultivo del Nuevo Mundo, la mayoría de los asiáticos del sudeste lo consideraban un cultivo autóctono.

Crop	Storability	Labor Intensity	Climate/Soil (Wet/Dry)	Disease Prone	Elevation Bandwidth	Value Per Unit Weight and Volume (Assuming a Cash Economy)	Possible to Store in the Ground?
Taro	Low	Moderate to high, depending on irrigation use	Warm and wet	In 20th century	Grown at low and moderate elevations (0–1,800 meters)	Low	For a short period
Cassava	Low, but can be dried	Low	Hot climate; tolerant of dry soils	In 20th century	Grown at low and moderate elevations (0–2,000 meters)	Low	Yes
Opium	High when processed	High	Tolerant	Yes	Usually grown at high elevations	Very high when processed	No
Maize	Moderate	Moderate	Hot and humid	In 20th century	Grown at very wide range of elevations (0–3,600 meters)	Low	No
Yams	High	Moderate to high	Very wet and hot	No	Grown at low elevations (0–900 meters)	Low	Yes
Sweet potatoes	Moderate (six months at optimal humidity)	Low	Prefers wet	Yes	Grown at low elevations (0–1,000 meters in tropics)	Low	Yes
Oats	High	Moderate to high	Wet temperate	Yes	Grown at low and moderate elevations	Low	No
Sorghum	High	Moderate to high	Many varieties, but best suited for hot and dry climates	No	Grown at low and high elevations but prefers low	Low	No
White potatoes	Moderate	Low	Extremely adaptable; best in climates with cool nights	In 19th and 20th centuries	Grown at very wide range of elevations (0–4,200 meters)	Low	Yes

Cuadro 3a Características de escape de los cultivos

Crop	Storability	Labor Intensity	Climate/Soil (Wet/Dry)	Disease Prone	Elevation Bandwidth	Value Per Unit Weight and Volume (Assuming a Cash Economy)	Possible to Store in the Ground?
Jacob's/Job's Tears	High	Moderate to high	Very wide range of climates	No	Grown at low and moderate elevations	Low	No
Barley	High	Moderate to high	Wider ecological range than any other cereal grain, especially in cold climates	In 20th century	Grown at high and low elevations	Moderate to low	No
Cotton	High	High	Hot climates	Yes	Low elevations	Moderate	No
Buckwheat	Low (moderate as animal feed)	Moderate to high	Tolerant of marginal soils, prefers cold climates	No	Tolerant of high elevations	Low	No
Pearl millet	High	Moderate to high	The most drought- and heat-tolerant of cereals	No	Grown at low and moderate elevations	Low	No
Peanuts	High	Low to moderate (generally the same as the dominant crop on a given farm)	Tropical or subtropical climates	In 20th century	Low elevations (0-1,500 meters)	Moderate	No
Bananas	Moderate	Low as subsistence crop, moderate to high as export crop	Tropical	Yes	Low and moderate elevations (0-1,800 meters)	Low as subsistence crop, moderate as export crop	No

*Sources:*

- D. E. Briggs, *Barley* (London: Chapman and Hall, 1978).  
D. G. Coursey, *Yams: An Account of the Nature, Origins, Cultivation, and Utilisation of the Useful Members of the Dioscoreaceae* (London: Longman's, 1967).  
Henry Hobbouse, *Seeds of Change: Five Plants That Transformed Mankind* (New York: Harper and Row, 1965).  
L. D. Kapoor, *Opium Poppy: Botany, Chemistry, and Pharmacology* (New 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* (London: Longman's, 1970).  
Purdue University, New Crop Online Research Program, <http://www.hort.purdue.edu/newcrop/default.html>.  
Jonathan D. Sauer, *Historical Geography of Crop Plants: A Select Roster* (New York: Lewis, 1993).  
W. Simmonds, *Bananas* (London: Longman's, 1959).  
United Nations Food and Agriculture Organization. *The World Cassava Economy: Facts, Trends, and Outlook* (New York: UNFAO, 2000).

### Cuadro 3b Características de escape de los cultivos

Si uno estuviera diseñando un grano de escape, difícilmente podría hacerlo mejor. El maíz tenía muchas ventajas sobre el arroz de montaña. No sólo tenía mayores rendimientos calóricos por unidad de trabajo y por unidad de tierra que el arroz de montaña, sino que sus rendimientos

eran más fiables; podría sobrevivir a un clima más errático. El maíz podría intercalarse fácilmente con otros cultivares; madura rápidamente; podría usarse como forraje; se almacena bien si se secó; y es nutricionalmente superior al arroz de montaña. Sin embargo, para nuestros propósitos, lo más importante es que “podría cultivarse en áreas demasiado altas, demasiado empinadas, demasiado secas y demasiado infértiles para el arroz de montaña”<sup>536</sup>. Estas virtudes permitieron que tanto los pueblos de las montañas como los de los valles colonizaran nuevas zonas que antes habían sido inhóspitas. Pudieron establecerse más arriba en una cuenca, a una altura de mil doscientos metros o más, y aún así tener un alimento básico confiable. Podían, en lugares escarpados e inaccesibles donde la fricción de la distancia proporcionaba cierta seguridad, establecer una existencia casi sedentaria fuera del ámbito del Estado. En las mesetas de las tierras altas donde se había cultivado arroz de regadío durante mucho tiempo, permitió que las comunidades colonizaran las colinas cercanas fuera del núcleo de padi.

Con el maíz, una existencia autónoma fuera del Estado padi de repente se volvió mucho más fácil y tentadora. Tanta gente aprovechó la oportunidad que provocó una importante redistribución de la población. Como dice Boomgaard, “El maíz, entonces, puede haber permitido que grupos o individuos que, por razones políticas, religiosas,

---

536 *Ibíd.*, 64.

económicas o de salud, querían abandonar los centros de población en las tierras bajas o las aldeas de las tierras altas, sobrevivieran e incluso prosperaran en los territorios que hasta ahora habían sido zonas montañosas escasamente pobladas”<sup>537</sup>. Se ha hecho una afirmación más fuerte de que la disponibilidad de maíz fue fundamental en la constitución de las sociedades no estatales de las tierras altas. En el caso de los hindúes–javaneses que viven en las tierras altas de Tengger en Java Oriental, Robert Hefner cree que el maíz bien puede “haber desempeñado un papel en facilitar la lenta retirada de los agricultores hindúes ladera arriba hacia los terrenos menos accesibles de las tierras altas de Tengger con las secuelas de la conquista musulmana del Majapahit hindú”<sup>538</sup>. En otros lugares, parece que el maíz y otros cultivos de las tierras altas (papas, mandioca) fueron a menudo críticos en la creación de poblaciones de las tierras altas y en la codificación de su distinción política y cultural del Estado de las tierras bajas. Las razones para alejarse del espacio estatal podían variar dramáticamente: división religiosa, guerra, corvée, cultivo forzado bajo esquemas coloniales, epidemias, huida de la esclavitud, pero la

---

537 Boomgaard, “Maíz y Tabaco”, 65.

538 Robert W. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java* (Berkeley: University of California Press, 1990), 57. Si la afirmación de Hefner tiene una aplicabilidad más general y si también es cierto que los implementos de acero transformaron la agricultura itinerante, entonces la itinerancia moderna no puede utilizarse para generalizar sobre prácticas anteriores de tala y quema sin muchas calificaciones.

disponibilidad de maíz era una herramienta nueva y valiosa para posibles fugitivos<sup>539</sup>.

Los Hmong de las tierras altas que han vivido en o cerca de Tailandia y Laos, durante los últimos dos siglos, han estado huyendo tanto de la presión militar Han como de las secuelas de las rebeliones fallidas contra los Han y, más tarde, los franceses en Tonkin. Viven en altitudes generalmente por encima de los mil metros y cultivan maíz, legumbres, tubérculos, calabazas y la adormidera, son en gran medida un pueblo no estatal. Es el maíz, en particular, el que ha sido fundamental para lograr su escape. El arroz de montaña generalmente no crecerá por encima de los mil metros; la adormidera, por otro lado, prospera solo por encima de los novecientos metros. Si los Hmong tuvieran que depender del arroz de montaña y el opio como sus cultivos principales, estarían confinados a la estrecha franja entre los novecientos y los mil metros. Con el maíz, sin embargo, pueden ascender otros 300 metros, donde prosperan tanto el maíz como la

---

539 El maíz y las papas también hicieron posible que los grupos étnicos dominantes salieran de los valles y colonizaran las colinas. Así, en el sudoeste de China, las poblaciones han que adoptaron el cultivo de maíz y patata se extendieron más arriba en las laderas, y los administradores Han no se quedaron atrás. El efecto fue impulsar a muchas poblaciones que no eran Han aún más adentro de las colinas y más arriba en la cuenca. Véase, a este respecto, Norma Diamond, "Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views", en *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, ed. Steven Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995), 92–119, cita de 95, y Magnus Fiskesjö, "Sobre los bárbaros 'crudos' y 'cocidos' de la China imperial", *Inner Asia* 1 (1999): 139–68, esp. 142.

adormidera y donde es aún menos probable que atraigan la atención del Estado.

## **Mandioca y yuca**

El cultivo de escape campeón del Nuevo Mundo fue, sin duda, la yuca<sup>540</sup>. Al igual que el maíz, se propagó rápidamente por todo el sudeste asiático marítimo y continental. Se puede cultivar en casi cualquier lugar bajo una sorprendente variedad de condiciones. Esta gran planta de raíz es tan resistente y autosuficiente que evitar que crezca parece casi más difícil que cultivarla<sup>541</sup>. Es ideal para abrir nuevos terrenos; es resistente a la sequía; tolerará suelos en los que prácticamente no se puede cultivar nada más; al igual que otros cultivares trasplantados del Nuevo Mundo, tiene pocos enemigos naturales; y, en comparación con el taro y la batata, es menos atractivo para los jabalíes<sup>542</sup>.

---

540 En esta sección, nuevamente, Boomgaard, “A la sombra del arroz”, es mi valiosa guía.

541 Mann informa haber conocido a una mujer brasileña de Santarém que afirmó que cuando se demolió una calle asfaltada, colocada algunos años antes, había una cosecha de mandioca debajo. 1491, 298.

542 James Hagen (comunicación personal, febrero de 2008) me alerta sobre el hecho de que, al menos en el contexto de Maluku, los jabalíes no son

Si tiene un inconveniente, es que no florece en las altitudes más altas como el maíz y la papa, pero, por lo demás, impone pocas restricciones sobre dónde puede establecerse o vagar.

La yuca comparte características de escape con otras raíces y tubérculos. Aunque no madura tan rápido como, digamos, la batata, se puede dejar madurar y dejar en el suelo hasta que se necesite. La combinación de su versatilidad y resistencia, junto con el hecho de que solo el follaje de la superficie puede ser destruido por el fuego, le valió el nombre de harina de guerra en el mundo de habla hispana. Las guerrillas representan, después de todo, una especie de caso límite de pueblos móviles que evaden el Estado. Otra ventaja de la yuca es que, una vez cosechada, se puede convertir en una especie de harina (tapioca) que luego se puede almacenar durante algún tiempo. Tanto la raíz como la harina se pueden vender en el mercado.

Sin embargo, quizás la ventaja más llamativa de la yuca es su estatus indiscutible como el cultivo que requiere menos trabajo para obtener el mayor rendimiento. Por esa razón, fue muy favorecido por los pueblos nómadas que podían plantarlo, irse y luego regresar prácticamente en cualquier momento en el segundo y tercer año para desenterrarlo. Mientras tanto, sus hojas se pueden comer. La yuca permite a sus plantadores ocupar virtualmente cualquier nicho

---

quisquillosos con los tubérculos que arrancan y comen y que cualquier diferencia es probablemente marginal.

ecológico, vagar más o menos a voluntad y evitar una gran cantidad de 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, estos cultivos de subsistencia de fácil acceso y ahorro de mano de obra, aunque valorados apenas como alimentos de hambruna, eran una amenaza para la creación del Estado. Los intereses de éste se servían mejor maximizando la tierra padi o, en su defecto, otros importantes cultivos de exportación en efectivo, como algodón, índigo, caña de azúcar y caucho, a menudo utilizando mano de obra servil. El acceso a los cultivos de escape del Nuevo Mundo hizo que la economía del escape fuera tan tentadora como su política. Los funcionarios coloniales tendían a estigmatizar la yuca y el maíz como cultivos de nativos holgazanes cuyo objetivo principal era eludir el trabajo. En el Nuevo Mundo, también, aquellos cuyo trabajo era llevar a la población al trabajo asalariado o a las plantaciones deploraban los cultivos que permitían a un campesinado libre mantener su autonomía. Los dueños de haciendas en América Central afirmaban que con la yuca, todo lo que un campesino necesitaba era una

escopeta y un anzuelo y dejaría de trabajar regularmente por un salario<sup>543</sup>.

La yuca, como muchos cultivos de raíces, tiene un gran impacto en la estructura social que, a su vez, influye en la evasión del Estado. Este impacto genera un contraste esclarecedor con los cultivos de cereales en general y con los cultivos de arroz húmedo en particular<sup>544</sup>. Las comunidades de arroz húmedo viven con un solo ritmo. La siembra, el trasplante y la cosecha, y sus rituales asociados, están estrechamente coordinados, al igual que el control del agua. La cooperación en la gestión del agua, la vigilancia de los cultivos y el intercambio laboral se recompensa, o es obligatorio. No ocurre lo mismo con los tubérculos como la batata y la mandioca. La siembra y la cosecha se realizan de forma más o menos continua según las elecciones y necesidades de la unidad familiar. Las características agronómicas del cultivo en sí requieren poca o ninguna

---

543 Marc Edelman, "A Central American Genocide: Rubber, Slavery, Nationalism, and the Destruction of the Guatusos–Malekus," *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998): 356–90, cita de 365. Para un relato civil de guerra post–US del desarrollo y posterior reducción de una economía campesina libre de esclavos emancipados que dependía de la propiedad común, véase Steven Hahn, "Hunting, Fishing, and Foraging: Common Rights and Class Relations in the Postbellum South", *Radical History Review* 26 (1982): 37–64.

544 Este argumento está brillantemente elaborado por Richard O'Connor en "Rice, Rule, and the Tai State", en *State Power and Culture in Thailand*, ed. E. Paul Durrenberger, *Sudeste de Asia Monografía* no. 44 (New Haven: Consejo del Sudeste Asiático de Yale, 1996), 68–99.

cooperación. Una sociedad que cultiva raíces y tubérculos puede dispersarse más y cooperar menos que los cultivadores de cereales, fomentando así una estructura social más resistente a la incorporación, y tal vez a la jerarquía y la subordinación.

## **Estructuras sociales de escape**

El estado padi requiere y fomenta un paisaje legible de arroz irrigado y la población concentrada asociada con él. Esta economía y demografía accesibles podrían denominarse un paisaje apropiable. Así como hay paisajes económicos que se prestan al control y la apropiación, también existen estructuras sociales que se prestan al control, la apropiación y la subordinación. Lo contrario también es cierto. Hay, como hemos visto, técnicas agrícolas y regímenes de cultivo que son resistentes a la apropiación y, por lo tanto, repelen al Estado. Del mismo modo, existen patrones de organización social y política que se resisten al control y la subordinación. Así como la agricultura itinerante y la siembra de yuca representan una “posicionalidad” frente al Estado, también las diversas formas de organización social representan una posición estratégica frente al Estado. La estructura social, como la técnica agrícola, no es un hecho; es sustancialmente, especialmente con el tiempo, una

elección. Gran parte de esa elección es, en un sentido amplio, política. Aquí es necesaria una visión dialéctica de la organización social. Las estructuras políticas periféricas en el sudeste asiático continental siempre se están ajustando a los sistemas estatales que conforman su entorno inmediato. En algunas circunstancias, ellos, o más bien los actores humanos que los animan, pueden ajustar esa estructura para facilitar las alianzas o la incorporación a un Estado cercano. En otras ocasiones, pueden modelarse para romper los lazos de tributo o incorporación.

La estructura social, desde este punto de vista, debe ser vista no como un rasgo social permanente de una comunidad particular, sino más bien como una variable, uno de cuyos propósitos es regular las relaciones con el campo de poder circundante. En ninguna parte ha sido más articulada esta posición que por FK Lehman (también conocido como Chit Hlaing) en su estudio de los Kayah en el este de Birmania. Después de señalar, como Leach antes que él, la oscilación de la organización social a lo largo del tiempo, dirigió la atención a las reglas de transformación mediante las cuales se podría entender esta oscilación: “De hecho, parece imposible dar sentido a la Kayah, o cualquier otra categoría de la gente de las colinas del sudeste asiático, sin pensar en el sistema social aproximadamente en los términos anteriores. Parece ser una premisa ineludible de estas sociedades que se cambia la estructura social de uno, a veces incluso la identidad 'étnica' de uno, en respuesta a

los cambios periódicos en las relaciones en curso con las civilizaciones vecinas”<sup>545</sup>.

Hablando en términos generales, cada vez que una sociedad o parte de una sociedad elige evadir la incorporación o la apropiación, se mueve hacia unidades sociales más simples, más pequeñas y más dispersas, hacia lo que antes hemos denominado formas elementales de organización social. Las estructuras sociales más resistentes a la apropiación –aunque también impiden la acción colectiva de cualquier tipo– son pequeños agregados de hogares acéfalos (“sin cabeza”). Tales formas de organización social, junto con formas de agricultura y residencia resistentes a la apropiación, son invariablemente codificadas como “bárbaras”, “primitivas” y “atrasadas” por las “civilizaciones” padi de las tierras bajas. No es casualidad que esta métrica de agricultura y organización social más o menos civilizada se corresponda tan perfectamente con su idoneidad para la apropiación y la subordinación, respectivamente.

---

545 FK Lehman [Chit Hlaing], "Birmania: la sociedad Kayah como una función del contexto Shan–Burma–Karen", en *Cambio contemporáneo en la sociedad tradicional*, ed. Julian Steward (Urbana: University of Illinois Press, 1967), 1: 1–104, cita de 59. Vale la pena señalar que Lehman ve el entorno político en el que los Kayah se posicionan como una especie de sistema solar en el que los Burman, Shan y las sociedades karen ejercen influencias atrayentes y repelentes.

## “Tribalidad”

La relación del Estado con las tribus, aunque preocupaba a Roma y sus legiones, hace mucho tiempo que desapareció de la historiografía europea. Uno a uno, los últimos pueblos tribales independientes de Europa (los suizos, los galeses, los escoceses, los irlandeses, los montenegrinos y los nómadas de la estepa del sur de Rusia) fueron absorbidos por estados más poderosos y sus religiones y culturas dominantes. Sin embargo, el tema de las tribus y los estados sigue muy vivo en Oriente Medio. Por lo tanto, es a partir de los etnógrafos e historiadores de las relaciones tribales–estatales que podemos empezar a orientarnos.

Las tribus y los estados, están de acuerdo, son entidades que se constituyen mutuamente. 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 del Medio Oriente han estado preocupados por un 'problema tribal'... se podría decir que las tribus han tenido un 'problema estatal' perenne”<sup>546</sup>.

---

546 Ira Lapidus, “Tribes and State Formation in Islamic History”, en *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip S. Khoury y Joseph Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1990), 48–73, cita de 52.

Una de las razones por las que las tribus a menudo parecen ser unidades estables, duraderas, genealógica y culturalmente coherentes es que el Estado normalmente desea tales unidades y se propone, con el tiempo, moldearlas. Una tribu puede surgir sobre la base del espíritu empresarial político o a través de las identidades políticas y los “patrones de tráfico” que un Estado puede imponer al estructurar 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 social estable, confiable, jerárquica y “asible” a través de la cual negociar o gobernar. Necesitan un interlocutor, un socio, con quien parlamentar, cuya lealtad se pueda solicitar, a través de quien se puedan transmitir instrucciones, a quien se pueda responsabilizar por el orden político y quien pueda entregar cereales y tributos. Dado que los pueblos tribales están, por definición, fuera de la administración directa del Estado, deben, si van a ser gobernados, ser gobernados por líderes que puedan hablar por ellos y, si es necesario, ser posibles rehenes del Estado. Las entidades representadas como “tribus” rara vez existen con algo parecido a la sustancialidad de las imaginaciones estatales. Esto se debe no solo a las identidades oficiales inventadas por el Estado, sino también a su no disponibilidad de etnógrafos e historiadores de identidades sociales que puedan describirlas como un objeto coherente de personalidad y análisis. Es difícil dar cuenta de,

y mucho menos gobernar, un organismo social que continuamente entra y sale del foco.

Cuando los pueblos no estatales (también conocidos como tribus) enfrentan presiones para incorporarse política y socialmente a un sistema estatal, es posible una variedad de respuestas. Ellos, o una sección de ellos, pueden incorporarse de forma flexible o estricta como una sociedad tributaria con un líder designado (gobierno indirecto). Por supuesto, pueden luchar para defender su autonomía, especialmente si son pastores militarizados. Pueden salir del camino. Finalmente, pueden, al dividirse, dispersarse y/o cambiar su estrategia de subsistencia, volverse invisibles o poco atractivos como objetos de apropiación.

Las tres últimas estrategias son opciones de resistencia y evasión. La opción militar, con algunas excepciones, rara vez ha estado disponible para los pueblos no estatales en el sudeste asiático<sup>547</sup>. Apartarse del camino, en la medida en que a menudo implica la adopción de cultivos itinerantes o la búsqueda de alimento, ya se ha examinado. Lo que queda por explorar es la estrategia final de reorganización social, lo cual implica la desagregación social en unidades mínimas, a menudo hogares, y suele ir acompañada de la adopción de

---

547 Las excepciones prominentes incluirían a los hmong, los karen y los kachin: los dos últimos militarizados y cristianizados bajo el dominio británico. El caso más llamativo es la gran “Rebelión Miao (Hmong)” en Guizhou, suroeste de China, de 1854 a 1973. La retirada, por supuesto, a menudo va acompañada de medidas militares defensivas.

estrategias de subsistencia que favorecen a pequeños grupos dispersos. Ernest Gellner describe esta elección deliberada entre los bereberes con el lema “Dividíos para que no seáis gobernados”. Es un aforismo brillante, porque muestra que el eslogan romano “divide y vencerás” no funciona más allá de cierto punto de atomización. El término de Malcolm Yapp para la misma estrategia, *tribus de medusas*, es igualmente adecuado, ya que apunta al hecho de que tal desagregación deja a un gobernante potencial frente a una población amorfa y desestructurada sin punto de entrada o influencia<sup>548</sup>. Los otomanos, en la misma línea, encontraron mucho más fácil tratar con comunidades estructuradas, incluso si eran cristianos y judíos, que con sectas heterodoxas que eran acéfalas y organizativamente difusas. Las más temidas eran formas de autonomía y disidencia como, por ejemplo, las órdenes místicas de los derviches, que deliberadamente, al parecer, evitaban cualquier arreglo colectivo o liderazgo identificable precisamente para “volar”, por así decirlo, por debajo del radar de la policía otomana<sup>549</sup>. Frente a situaciones de este

---

548 Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1969), 41–49; Malcolm Yapp, *Tribes and States in the Khyber, 1838–1842* (Oxford: Clarendon, 1980), citado en Richard Tapper, “Anthropologists, Historians, and Tribespeople on the Tribe and State Formation in the Middle East”, en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation*, 48–73, cita de 66–67.

549 Véase el excelente estudio de Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 155–67. Las dificultades que tuvieron los otomanos con las

tipo, un Estado a menudo trata de encontrar un colaborador y crear un cacicazgo. Si bien a alguien suele interesarle aprovechar esta oportunidad, nada, como veremos, impide que sus posibles súbditos lo ignoren.

Las unidades elementales de la estructura tribal eran como ladrillos; podían estar dispersas o en montones sin una estructura perceptible, o podían unirse para construir confederaciones tribales grandes, a veces masivas. Como Lois Beck, quien ha examinado este proceso con exquisito detalle para los Qashqa'i de Irán, lo describe, “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. Grandes grupos tribales se dividieron en pequeños grupos para ser menos visibles para el Estado y escaparon a su alcance. La movilidad intertribal [cambio de identidad étnica] era un patrón común y era parte del proceso de formación y disolución tribal”. En una versión del Medio Oriente del argumento de Pierre Clastres para América Latina, Beck señala a los agricultores que cambiaron al nomadismo y ven tanto la organización social como las estrategias de subsistencia como opciones políticas, a veces desplegadas al servicio de la ilegibilidad. “Las formas que muchas personas identifican como primitivas y tradicionales a menudo eran

---

órdenes derviches fueron, sugiere, análogas a los problemas que tuvieron las autoridades zaristas con los viejos creyentes y los uniatos.

creaciones que respondían a sistemas más complejos y, a veces, los reflejaban”. Beck agrega: “Tales sistemas locales se adaptaron y desafiaron, o se distanciaron de los sistemas de aquellos que buscaban dominarlos”<sup>550</sup>. La estructura social, en otras palabras, es, en gran medida, tanto un efecto estatal como una elección; y una opción posible es una estructura social que es invisible y/o ilegible para los hacedores de Estado.

Este tema del cambio de forma social se articula en relatos de pueblos nómadas y recolectores. Owen Lattimore acreditó que la naturaleza amorfa de la estructura social de Mongolia y su falta de “centros nerviosos” impidieron la colonización china<sup>551</sup>. El análisis meticuloso de Richard White de la política india en la América del Norte colonial enfatiza la inestabilidad radical de la estructura e identidad tribal, la autonomía de los grupos locales y la capacidad de cambiar rápidamente a nuevos territorios y alternar estrategias de subsistencia<sup>552</sup>. En las zonas fragmentadas étnicas y de migrantes que examina White, y que

---

550 Lois Beck, “Tribes and the State in 19th and 20th-Century Iran”, en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation*, 185–222, citas de 191, 192.

551 Owen Lattimore, “On the Wickedness of Being Nomads”, *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–1958* (Londres: Oxford University Press, 1962), 415–26, cita de 415.

552 White, *Middle Ground*, escribe: “Lo que está claro es que, social y políticamente, este era un mundo de aldeas... Las unidades llamadas tribus, naciones y confederaciones eran solo ligas sueltas de aldeas... Nada parecido a un Estado existía en los pays d' en alto (16).

caracterizan gran parte de Zomia, las identidades son genuinamente plurales. Tales poblaciones no cambian tanto las identidades como enfatizan un aspecto de un portafolio cultural y lingüístico que abarca varias identidades potenciales. La vaguedad, pluralidad y fungibilidad de las identidades y unidades sociales tiene ciertas ventajas políticas; representan un repertorio de compromiso y desvinculación con los estados y con otros pueblos<sup>553</sup>. Los estudios de grupos pastoriles nómadas como los turcomanos en la frontera iraní-rusa o los kalmyk en Rusia enfatizan la capacidad de tales grupos para dividirse o segmentarse en pequeñas unidades independientes siempre que sea ventajoso<sup>554</sup>. Un historiador de Kalmyk cita la descripción general de los miembros de la tribu de Marshall Sahlins: “El cuerpo político puede entonces conservar las características de un organismo primitivo, cubierto por un exoesqueleto protector de autoridad

---

553 Stuart Schwartz y Frank Salomon, “Pueblos nuevos y nuevos tipos de personas: adaptación, ajuste y etnogénesis en las sociedades indígenas sudamericanas (era colonial)”, en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, ed. Stuart Schwartz y Frank Salomon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 443–502, esp. 460.

554 Irons, “Nomadism as a Political Adaptation”, y Michael Khodarkovsky, *When Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600–1771* (Ithaca: Cornell University Press, 1992).

principal, pero fundamentalmente sin complicaciones y segmentado por debajo”<sup>555</sup>.

Varias características de tales sociedades parecen fomentar, y en algunos casos pueden requerir, una estructura social que pueda ser desagregada y reensamblada.

La existencia de recursos de propiedad común tales como pastos, cotos de caza y posibles cultivos de quema permite que los grupos actúen por su cuenta y, al mismo tiempo, impiden el desarrollo de grandes distinciones permanentes en la riqueza y el estatus característicos de la propiedad privada heredable.

Igualmente importante es una cartera mixta de estrategias de subsistencia: recolección de alimentos, agricultura itinerante, caza, comercio, cría de ganado y agricultura sedentaria. Cada forma de sustento está asociada con sus propias formas de cooperación, tamaño del grupo y patrón de asentamiento. Juntas, proporcionan una especie de experiencia práctica, o praxis, en varias formas de organización social. Una cartera mixta de técnicas de subsistencia produce una cartera mixta de estructuras

---

555 Marshall Sahlins, *Tribesmen* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, 1968), 45–46, citado *ibíd.*, 64.

sociales que pueden invocarse fácilmente para obtener ventajas tanto políticas como económicas<sup>556</sup>.

## **Evadir la estatalidad y la jerarquía permanente**

Todos los estados con ambiciones de controlar partes de Zomia (administradores 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 gobiernos nacionales independientes) han tratado de descubrir, o, en su defecto, crear cacicazgos con los que pudieran tratar. Los británicos en Birmania, señaló Leach, preferían en todas partes regímenes autocráticos “tribales” en concentraciones geográficas compactas con las que pudieran negociar; por el contrario, sentían aversión por los pueblos anárquicos e igualitarios que no tenían un portavoz discernible. “En el área de las colinas de Kachin... y también en muchas otras áreas de baja densidad de población, hay una gran preponderancia de aldeas independientes muy pequeñas; el jefe de cada aldea afirma ser un jefe independiente con

---

556 Para una ilustración persuasiva de la intensificación y desintensificación de la agricultura en los Andes precoloniales como opción política, véase Clark Erickson, “Archeological Approaches to Ancient Agrarian Landscapes: Prehistoric Raised-Field Agriculture in the Andes and the Intensification of Agricultural Systems,” artículo presentado a el Programa de Estudios Agrarios, Universidad de Yale, 14 de febrero de 1997.

pleno estatus... Este hecho se ha señalado repetidamente y es más notable en el sentido de que la administración británica se opuso sistemáticamente a un asentamiento tan fragmentado”<sup>557</sup>. Otro funcionario británico de principios de siglo advirtió a los observadores que no se tomaran en serio la aparente subordinación de los pequeños jefes kachin. “Más allá de esta subordinación nominal, cada pueblo pretende ser independiente y solo reconoce a su propio jefe”. Esta independencia, subraya, anticipándose a Leach, caracteriza incluso a las unidades sociales más pequeñas; “se extiende hasta el hogar y cada dueño de casa, si no está de acuerdo con su jefe, puede abandonar la aldea y establecer su propia casa en otro lugar como su propio sawbwa”<sup>558</sup>. En consecuencia, los británicos, como otros estados, tendían a etiquetar a los pueblos democráticos y anárquicos como “salvajes”, “rústicos” o “crudos” frente a sus pueblos más “mansos”, “cocidos” y “cultos”, incluso si esos vecinos compartían el mismo idioma y cultura. El gobierno estable e indirecto de las tribus de “medusas” anárquicas, era casi imposible. Incluso pacificarlos era difícil y transitorio. El comisionado en jefe británico de 1887 a 1890 señaló que la conquista de las áreas de Kachin y Palaung debía llevarse a cabo “colina por colina”, ya que estos pueblos “nunca se habían sometido a ningún control central”. Los Chin eran, en su opinión, al menos igual de frustrantes. “Su único sistema

---

557 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 171.

558 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 2, 246.

de gobierno era el de caciques de aldeas o como máximo un pequeño grupo de aldeas y, en consecuencia, la negociación con los chin como pueblo era imposible”<sup>559</sup>.

Intimidados por el Chin recalcitrante y escurridizo, los británicos se propusieron crear un jefe en el área Chin “democrática” y hacer cumplir su mandato. El apoyo colonial permitió que el jefe patrocinara lujosas fiestas comunitarias, lo que en una “sociedad festiva” realzaba su estatus relativo frente a los plebeyos. En reacción, surgió un nuevo culto sincrético que repudió las fiestas comunitarias mientras continuaba la tradición de las fiestas individuales que servían para aumentar el estatus personal, no colonial. Este culto a Pau Chin Hau fue adoptado en poco tiempo por toda Zanniat (un área tribal democrática) y más de una cuarta parte de la población Chin en esa división administrativa<sup>560</sup>. En este, como en otros muchos casos, parece que el estatus independiente –tomando distancia del Estado y de las formaciones estatales– “era más valorado que la prosperidad económica”<sup>561</sup>.

---

559 Charles Crosthwaite, *La pacificación de Birmania* (Londres: Edward Arnold, 1912), 236, 287.

560 A. Thomas Kirsch, "Feasting and Society Oscillation, a Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia", documento de datos no. 92 (Ithaca: Programa del Sudeste Asiático, 1973.), 32.

561 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 171. En la mayoría de los casos, una elección política para diferenciarse de los sujetos estatales o de las sociedades de las tierras bajas implica también una agenda cultural. A este respecto, véase la descripción de Geoffrey Benjamin del igualitarismo

Los wa, considerados quizás como los más feroces de los pueblos de las montañas, con reputación de tomar cabezas, son, al igual que los chin y los gumlao kachin “democráticos” y fuertemente igualitarios. Hacen hincapié en la igualdad de acceso a los banquetes y la competencia por el estatus, y se niegan a permitir que aquellos que ya eran prominentes o demasiado ricos realicen más sacrificios para aspirar al estatus de cacicazgo. Este igualitarismo es, como señala Magnus Fiskesjö, construido como una estrategia de repulsión estatal: “El igualitarismo Wa, interpretado erróneamente como una sociedad 'primitiva' en chino u otros evolucionismos, también puede entenderse como una forma de evitar el colapso de la autonomía frente a las amenazas de los grandes poderes que asoman en el horizonte: los estados que esperan exigir tributos o hacer cumplir los impuestos, como ya lo estaban haciendo en la zona de amortiguamiento intermedia (que aquí, en cierto sentido, cumplía el papel de un sistema de muro defensivo 'anti-bárbaro' como vemos en otras partes de China)”<sup>562</sup>.

Otra respuesta a la presión para crear una estructura política a través de la cual el Estado pueda actuar es disimular: cumplir produciendo un simulacro de autoridad

---

semang y senoi como una “abreacción” de la identidad malaya, que provoca la “desasimilación” de sus marcadores culturales. Benjamin y Chou, *Tribal Communities in the Malay World*, 24, 36.

562 Magnus Fiskesjö, "El destino del sacrificio y la creación de la historia de Wa", Ph.D. tesis, Universidad de Chicago, 2000, 217.

principal sin su sustancia. Los Lisu del norte de Tailandia, al parecer, hacen precisamente eso. Para complacer a las autoridades de las tierras bajas, nombran un cacique. La naturaleza de Potemkin del jefe es evidente por el hecho de que alguien sin ningún poder real en la aldea es invariablemente nombrado en lugar de un hombre mayor respetado con riqueza y habilidad<sup>563</sup>. Se ha informado de un patrón idéntico para las aldeas de las colinas en el Laos colonial, donde se producían funcionarios locales falsos y notables a pedido, mientras que figuras locales respetadas continuaban guiando los asuntos locales, ¡incluyendo el desempeño de los funcionarios falsos!<sup>564</sup> Aquí, la “estructura social de escape” no es tanto una invención social para la evasión del Estado como una estructura social existente e igualitaria que está protegida por una elaborada representación escénica de jerarquía.

La etnografía más célebre de los pueblos de las montañas en cualquier parte de Zomia es el estudio de Edmund Leach de Kachin<sup>565</sup>, *Sistemas políticos de las tierras altas de*

---

563 Alain Dessaint, "Lisu World View", *Contribuciones a la etnografía del sudeste asiático*, no. 2 (1998): 27–50, cita de 29, y Alain Dessaint, “Anarchy without Chaos: Judicial Process in an Atomistic Society, the Lisu of Northern Thailand,” *Contributions to Southeast Asian Ethnography*, no. 12, número especial Liderazgo, justicia y política en las bases, ed. Anthony R. Walker (Columbus, Ohio: Anthony R. Walker, 2004), 15–34.

564 Jacques Dournes, “Sous couvert des maîtres”, *Archive Européen de Sociologie* 14 (1973): 185–209.

565 El Estado Kachin o Estado de Kachin es el estado más septentrional de Birmania. Limita con China por el norte y el este, con el Estado de Shan por

*Birmaniam*. El análisis de Leach ha sido objeto de un volumen casi sin precedentes de escrutinio y crítica por parte de casi dos generaciones de académicos. Está claro que Leach deliberadamente hizo caso omiso de los grandes cambios políticos y económicos (el dominio imperial británico y la economía del opio en particular) que incidieron en la organización social kachin a favor de su idea estructuralista de un equilibrio oscilante<sup>566</sup>. Parece haber malinterpretado los términos vernáculos de los sistemas de alianzas matrimoniales kachin y su efecto sobre la permanencia de la clasificación social por linaje. Un examen crítico exhaustivo de su contribución por parte de etnógrafos contemporáneos aparece en un volumen editado recientemente por François Robinne y Mandy Sadan<sup>567</sup>.

---

el sur, y la división de Sagaing y la India por el oeste. La capital del estado es Myitkyina. [N . d. t.]

566 Jonathan Friedman, "Dinámica y transformación de un sistema tribal: el ejemplo de Kachin", *L'Homme* 15 (1975): 63–98; Jonathan Friedman, *Sistema, Estructura y Contradicción: La Evolución de las Formaciones Sociales Asiáticas* (Walnut Creek, Calif.: Altimira, 1979); David Nugent, "Sistemas cerrados y contradicción: el Kachin dentro y fuera de la historia", *Man* 17 (1982): 508–27.

567 François Robinne y Mandy Sadan, eds., *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering the Political Systems of Highland Burma* por ER Leach, *Handbook of Oriental Studies*, sección 3, *Sudeste asiático* (Leiden: Brill, 2007). Para una crítica minuciosa de la incomprensión de Leach de los términos *gumsa* y *gumlao*, véanse especialmente las contribuciones de La Raw Maran, "On the Continuing Relevance of ER Leach's Political Systems of Highland Burma to Kachin Studies", págs. 31–66, y FKL Chit Hlaing [FK Lehman], Introducción,

Sin embargo, nada en esta distinguida literatura crítica cuestiona el hecho de que existen diferencias importantes en la relativa apertura e igualitarismo de varios sistemas sociales kachin o que hubo, cerca del final del siglo XIX, algo así como un movimiento para asesinar, deponer, o desertar de los jefes más autocráticos. En esencia, la etnografía de Leach es un análisis de la estructura social de escape, una forma de organización social diseñada para frustrar la captura y apropiación por parte de los pequeños estados shan o de los pequeños jefes kachin (duwa) que intentan imitar el poder y la jerarquía shan. Leach argumenta, para decirlo de manera muy breve y esquemática, que existen tres modelos de organización política en el área de Kachin: Shan, gumsa y gumlao. El modelo Shan es una estructura estatal de propiedad y jerarquía marcada por un jefe hereditario (en principio) e impuestos y corvée sistemáticos. En el otro extremo está el modelo gumlao, un modelo que repudia toda autoridad hereditaria y diferencia de clase, aunque no las diferencias individuales de estatus. Las aldeas de Gumlao, que no fueron reconocidas por los británicos, son independientes y suelen tener una organización ritual y deidades tutelares que refuerzan la igualdad y la autonomía. Las formas Shan y gumlao, argumenta Leach, son relativamente estables. Aquí es crucial subrayar que estas no son distinciones étnicas tal como las entienden fenomenológicamente los sujetos de Leach. Moverse en una

---

“Notas sobre el análisis de Edmund Leach de la sociedad Kachin y sus aplicaciones adicionales”, xxi–lii.

dirección “Shan” es asociarse más estrechamente con la jerarquía, el ritual y las oportunidades de esta formación social similar a un Estado. Moverse en una dirección gumlao es precisamente tomar distancia del estado Shan y sus prácticas. Históricamente, la gente se ha movido de un lado a otro entre estos modelos y códigos.

El tercer modelo, la forma gumsa, es un modelo intermedio de linajes teóricamente rígidos y estratificados donde los linajes que toman esposa son social y ritualmente superiores a los linajes que dan esposa, lo que lleva a una división entre plebeyos y aristócratas<sup>568</sup>. Este modelo, afirma

---

568 Maran, “Continuing Relevance”, muestra que hay muchos arreglos gumsa, solo uno de los cuales (la variante gumshem magma de gumchying gumsa) se aproxima a la estricta jerarquía rayana en la tiranía que Leach asoció con el sistema gumsa tout court. Afirma además que no hubo gumlao (gumlau) “verdadero” sino variaciones más o menos democráticas de gumsa. Estrictamente hablando, los sistemas gumsa–gumlao más igualitarios son en realidad oligarquías competitivas de banquetes abiertas a cualquiera que pueda construir con éxito un seguimiento sustancial. Donde Leach, con su orientación estructuralista, aparentemente se equivocó fue al suponer que una combinación de un sistema de linaje segmentario y una alianza matrimonial asimétrica conducen necesariamente a un rango y una jerarquía fijos. Maran demuestra que este no es el caso, al igual que Chit Hlaing [Lehman] en su Introducción. Cornelia Ann Kammerer, “Spirit Cults between Akha Highlanders of Northern Thailand”, en *Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*, ed. Nicola Tannenbaum y Cornelia Ann Kammerer, monografía núm. 52 (New Haven: Council on Southeast Asian Studies, 2003), 40–68, también muestra que principalmente los monopolios rituales y los sistemas asimétricos de alianzas matrimoniales son compatibles con un alto grado de igualitarismo.

Leach, es particularmente inestable<sup>569</sup>. El jefe de un linaje de alto rango en el sistema gumsa está en camino de transformarse en un pequeño gobernante Shan<sup>570</sup>. Al mismo tiempo, su esfuerzo por hacer que su estatus sea permanente y convertir a los linajes de menor rango en sus siervos amenaza con provocar una rebelión o huida y, por lo tanto, un movimiento hacia la igualdad gumlao<sup>571</sup>.

---

569 Las formas más autoritarias de la jerarquía kachin, como han subrayado Nugent y otros, no se limitaban a las tensiones internas que generaba entre los linajes de rango inferior y los hijos no herederos. El auge del opio y la lucha subsiguiente por nuevas tierras de opio, y los esfuerzos británicos para reducir principalmente los impuestos (en lugar de las incursiones) sobre el comercio de caravanas y para eliminar la esclavitud como fuente de ingresos y mano de obra de los kachin, jugaron quizás un papel más decisivo en el socavamiento las variantes más jerárquicas de la organización social kachin. Véase, a este respecto, Vanina Bouté, “Political Hierarchical Processes between Some Highlanders of Laos”, en Robinne y Sadan, *Social Dynamics in the Highlands*, 187–208.

570 Una de las razones por las que Leach puede haber sobrestimado sistemáticamente las características autoritarias del sistema gumsa es que el jefe gumsa, cuando se representaba a sí mismo ante los shan, adoptaba los títulos principescos y la conducta de un señor shan. El mismo jefe gumsa, entre su propia gente, podría tener pocos o ningún súbdito y no sería considerado como un jefe aristocrático hereditario; es muy posible que Leach haya confundido la bravuconería con la sustancia. Véase Chit Hlaing [Lehman], *Introducción*.

571 Teniendo en cuenta el contexto del sudeste asiático, la ideología de los pueblos gumlao y gumsa recuerda a las sectas más igualitarias (anabaptistas) de la Reforma y de la Guerra Civil inglesa. Existe la misma insistencia en la igualdad ritual, el rechazo del tributo, el rechazo de la servidumbre y los términos deferentes de trato que lo acompañan, y la idea de autonomía individual y rango individual, en este caso, ganado a través de la fiesta.

Para nuestros propósitos, la etnografía Kachin de Leach ilustra un modelo de organización social igualitaria fácilmente disponible para prevenir o evadir la formación del Estado. Leach escribe sobre la oscilación entre estos tres modelos como si fuera una característica permanente de la sociedad kachin. Y, sin embargo, la forma gumlao también fue, en parte, el resultado de una revolución histórica específica. The Gazetteer of Upper Birmania informa que la “revuelta” gumlao comenzó cuando dos pretendientes para la hija de un jefe (duwa) fueron rechazados (la aceptación habría elevado su estatus y el de su grupo de parentesco)<sup>572</sup>. Mataron a ese duwa y al hombre a quien le habían dado la hija. Continuaron, con sus seguidores, deponiendo a muchos duwa, algunos de los cuales escaparon de la muerte o el exilio renunciando a sus títulos y privilegios. Esta historia está de acuerdo con la opinión, expresada por Leach, de que la estructura gumsa, por sus clasificaciones estratificadas, probablemente bloquee las aspiraciones de estatus de los hombres de linajes de menor rango, típicamente expresadas a través de banquetes competitivos<sup>573</sup>. El propio relato de

---

572 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 2, 414.

573 El análisis más penetrante del sistema de banquetes es el de Thomas Kirsch, quien, en “Feasting and Social Oscillation”, 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 banquetes, véase Hjørleifur Jonsson, “Rhetorics and Relations: Tai States, Forests, and Upland Groups”, en Durrenberger, State Power and Culture, 166–200.

Leach sobre la causa próxima de la revuelta es mucho más matizado y elaborado, pero en el centro está la negativa a proporcionar trabajo forzado, que, junto con el muslo de los animales sacrificados, era prerrogativa de un jefe<sup>574</sup>.

Los pueblos Gumlao surgen de dos maneras. En primer lugar, como se acaba de describir, son el resultado de revoluciones niveladoras a pequeña escala que establecen pequeñas repúblicas plebeyas. El segundo origen, y quizás el más común, es la migración de familias y linajes desde pueblos más estratificados para fundar pueblos más igualitarios. Los mitos de origen de los pueblos gumlao enfatizan uno u otro. En este punto, Leach propone que el gumlao en sí mismo es inestable, ya que, a medida que se desarrollan las desigualdades, los favorecidos se esforzarán por legitimar y codificar esas ventajas con adornos gumsa. Pero es posible otra interpretación: que las comunidades gumlao se reproducen típicamente por fisión, por pequeños grupos de familias de igual estatus que se separan cuando descubren que las desigualdades se han vuelto sofocantes. La fisión, así como la revolución a pequeña escala, estuvo muy condicionada por la demografía y la evolución del mundo en general. Las desigualdades podrían resultar mucho más sofocantes donde la presión británica había disminuido los ingresos de las caravanas y la esclavitud. Las atracciones de la frontera podrían resultar más atractivas en un mercado de opio en auge. Donde había menos presión

---

574 Leach, *Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania*, 198–207.

demográfica y, por lo tanto, mucha tierra disponible para tala y quema, la fisión era posiblemente mucho más probable que la revuelta<sup>575</sup>.

Las áreas Gumlao eran anatema para el Estado. Un relato británico temprano de las áreas Kachin contrastaba la facilidad de marchar a través de las aldeas de un jefe hereditario bien dispuesto con la dificultad de atravesar “una aldea gumlao que es prácticamente una pequeña república, el jefe, por bien intencionado que sea, es bastante incapaz de controlar las acciones de cualquier aldeano mal dispuesto”<sup>576</sup>.

La organización social Gumlao repelía al Estado de varias maneras. Su ideología desalentó o mató a los posibles jefes

---

575 E. Paul Durrenberger, al escribir sobre los Lisu, plantea la cuestión de las formas de organización social más y menos jerárquicas en un contexto más materialista y, para mí, más convincente: “En las tierras altas del Sudeste Asiático existe una ideología del honor y la riqueza que puede traducirse en rango y prestigio bajo ciertas circunstancias. Donde la riqueza y el acceso a bienes valiosos son escasos, se desarrollarán formas jerárquicas; allí donde estén extendidas, se desarrollarán formas igualitarias”. “Lisu Ritual: Economics and Ideology,” en *Ritual, Power, and Economy: Upland–Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, ed. Susan D. Russell, Serie de monografías sobre el sudeste asiático, Centro de estudios del sudeste asiático, Universidad del norte de Illinois, artículo ocasional no. 14 (1989), 63–120, cita de 114.

576 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 199, citando “Expeditions between the Kachin Tribes of the North East Frontier of Upper Burma”, compilado por el general JJ Walker a partir de los informes del teniente Eliot, comisionado asistente, Procedimientos RGS XIV.

hereditarios con pretensiones feudales. Se resistía al tributo o al control de los principados Shan vecinos. Finalmente, presentó una anarquía relativamente intratable de repúblicas liliputienses igualitarias que eran difíciles de pacificar, y mucho menos de gobernar.

He dedicado un espacio considerable a las aldeas gumlao como escape de la estructura social no solo porque está bien documentado, gracias a Leach.

Hay más que una pequeña evidencia de que muchos, si no la mayoría, de los pueblos de las montañas tienen modelos bifurcados o incluso tripartitos de organización social: uno que se aproxima al modelo igualitario gumlao Kachin, otro que se aproxima al modelo gumsa más estratificado y, ocasionalmente, otro que se aproxima al modelo de un mezquino reino Shan.

Leach señala que “teorías contrastadas de gobierno de este tipo están vigentes en toda el área fronteriza de Birmania Assam” y cita estudios de Chin, Sema, Konyak y Nagas<sup>577</sup>. A la lista de Leach, podemos agregar estudios más

---

577 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 197–98, cita a HNC Stevenson, *The Economics of the Central Chin Tribes* (Bombay, [c. 1943]); dos obras de JH Hutton, *The Agami Nagas* (Londres, 1921) y *The Sema Nagas* (Londres, 1921); y TP Dewar, "Tribus Naga y sus costumbres: una descripción general de las tribus Naga que habitan el lado de Birmania de la cordillera Paktoi", *Censo 11* (1931): informe, apéndices.

recientes de Karen y Wa<sup>578</sup>. Parecería que así como es probable que los pueblos de las montañas en el sudeste asiático continental tengan cultivos de escape y agricultura de escape en su repertorio económico, también es probable que tengan modelos sociales que frustran el Estado en su repertorio político.

## **A la sombra del Estado. A la sombra de las colinas**

Poco antes de la independencia de Birmania, se llevó a cabo una investigación a la que se convocó a los representantes tribales. Se le preguntó al jefe de Mongmon, del remoto estado de Wa del Norte, qué tipo de administración preferiría. Él respondió, razonablemente: “No hemos pensado en eso porque somos un pueblo salvaje”<sup>579</sup>. El punto acerca de ser un wa, lo entendió mejor que los funcionarios que lo interrogaron, era precisamente no ser administrado en absoluto.

Este diagnóstico erróneo subraya el hecho clave de que la mayoría de las sociedades de las montañas son sociedades “sombra” o “espejo”. Quiero decir con esto que son

---

578 Para los karen, véase Lehman [Chit Hlaing], “Burma”.

579 Citado en Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity* (Londres: Zed, 1991), 84.

estructuras de posicionamiento político, cultural, económico y, a menudo, religioso, que a menudo contradicen conscientemente las formas y los valores de sus vecinos más parecidos al Estado. Este desafío puede tener algún costo económico, según Leach. Concluye que “los kachin a menudo valoran más la independencia que la ventaja económica”<sup>580</sup>. Al mismo tiempo, aquellos que migran a los estados de las tierras bajas y se asimilan –e históricamente ha habido muchos– ingresan a la sociedad del valle en sus peldaños más bajos. En términos de estatus a corto plazo, como explica Lehman, un chin que ingresa a la sociedad birmana tiene la opción de ser un birmano defectuoso o un chin exitoso<sup>581</sup>.

La identidad en los cerros es un diálogo y debate implícito sobre cómo vivir. Los interlocutores son las civilizaciones contrastantes más cercanas. Para pueblos como los Miao/Hmong, cuya historia oral registra una larga batalla con el Estado chino Han, es ese diálogo el que cobra mayor importancia. La historia que los Hmong cuentan sobre sí mismos es, por lo tanto, una especie de postura, una defensa, un posicionamiento en un debate con los Han y su

---

580 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 234. Soy escéptico ante esta afirmación una vez que uno calcula el costo de la dependencia en términos de tributo, corvée y grano. En cualquier caso, Leach no proporciona cifras que sustenten su afirmación.

581 FK Lehman [Chit Hlaing], *La estructura de la sociedad Chin: un pueblo tribal de Birmania adaptado a una civilización no occidental*, *Illinois Studies in Anthropology* no. 3 (Urbana: University Illinois Press, 1963), 215–20.

Estado. Algunos puntos del debate Hmong: tienen emperadores y todos son (teóricamente) iguales; ellos pagan impuestos a los señores y nosotros no pagamos ninguno; ellos tienen escritura y libros y los nuestros los perdimos mientras huíamos; ellos viven hacinados en los centros de las tierras bajas y nosotros vivimos libres, dispersos en los cerros; ellos son serviles y nosotros somos libres<sup>582</sup>.

Uno podría verse tentado a concluir de esta forma de expresarlo que la “ideología” de las colinas se derivó por completo de las ideologías de los valles. Eso sería erróneo por dos razones. En primer lugar, la ideología de las colinas está en diálogo no sólo con las sociedades del valle, sino también con otros pueblos de las montañas adyacentes y tiene que tratar otros asuntos importantes como la genealogía, la propiciación de los espíritus y el origen del hombre, asuntos que están un poco menos influenciados por el debate con los centros de los valles. En segundo lugar, y quizás más importante, si se puede decir que las ideologías de las colinas están profundamente influenciadas por los estados de las tierras bajas, es igualmente cierto que los estados de las tierras bajas, ellos mismos agregados

---

582 Comprimo lo que tomo como el argumento de Nicholas Tapp, en *Sovereignty and Rebellion*, especialmente el capítulo 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 George regalan cocos a sus vecinos de las tierras bajas para recordarles que eran cazadores de cabezas y que han abandonado la práctica.

históricos de pueblos reunidos, están preocupados por explicar la superioridad de su “civilización” vis-à-vis a sus vecinos “más rudos”.

Al menos tres temas a este respecto aparecen una y otra vez en las narraciones y autocomprensiones posicionales de los pueblos de las montañas. Podrían denominarse igualdad, autonomía y movilidad, entendidas todas relativamente. En la práctica, por supuesto, los tres están codificados en la vida material en las colinas: en una ubicación muy alejada 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 ha señalado Lehman, los pueblos de las montañas han “practicado una economía que las instituciones [estatales] birmanas no estaban adaptadas para explotar y, por lo tanto, nunca pensaron en ellos como parte del reino birmano”<sup>583</sup>. Así como “el cultivo de arroz húmedo implicaba una relación de sujeto con la política, participar en la tala y quema era hasta cierto punto una declaración de posicionamiento político dentro de una cultura regional bifurcada de políticas universalizantes y zonas interiores boscosas”<sup>584</sup>.

Los Kachin gumlao, como hemos visto, tienen un historial de imponer relaciones sociales igualitarias al deponer o asesinar a jefes extralimitados. Uno se imagina que esta

---

583 Lehman [Chit Hlaing], “Birmania”, 1: 19.

584 Jonsson, “Paisaje social cambiante”, 384.

historia y las narraciones que la acompañan funcionan como una escalofriante advertencia para los jefes de linaje con ambiciones autocráticas. Distritos enteros en las áreas de Karen, Kayah y Kachin son conocidos por sus tradiciones de revuelta<sup>585</sup>. Donde los Kachin tenían jefes, con frecuencia eran ignorados y no se les mostraba ningún respeto especial. Otros pueblos tienen tradiciones análogas. Los Lisu “odian a los caciques asertivos y autocráticos”, y las “historias que Lisu cuenta sobre caciques asesinados son legión”<sup>586</sup>. La estricta veracidad de estas historias importa menos que el anuncio que hace sobre las normas de las relaciones de poder<sup>587</sup>. 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

---

585 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*, Serie de Monografías del Programa de Estudios del Sudeste Asiático (Tempe: Universidad Estatal de Arizona, 1992).

586 E. Paul Durrenberger, “Lisu: forma política, ideología y acción económica”, en *Highlanders of Thailand*, ed. John McKinnon y Wanat Bhruksasri (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), 215–26, cita de 218. E. Paul Durrenberger, “Lisu: forma política, ideología y acción económica”, en *Highlanders of Thailand*, ed. John McKinnon y Wanat Bhruksasri (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), 215–26, cita de 218.

587 Uno recuerda a los pueblos de las montañas que, o bien propagan, o se cuidan de no desacreditar, historias sobre su cacería de cabezas y canibalismo como una forma de mantener a raya a los intrusos de las tierras bajas.

igualitarias como cualquier otra persona en el mundo<sup>588</sup>. 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 remendadas con cera de abejas, vuela demasiado alto. Al igual que con Ícaro, sus alas se derriten y cae y muere. La “manera exagerada 'florida'” en que se cuenta la historia, “muestra claramente una aversión a la jefatura jerárquica y la formación de estados”<sup>589</sup>.

La autonomía de los pueblos de las montañas de la jerarquía interna permanente y de la formación del Estado ha dependido absolutamente de la movilidad física. En este sentido, la revuelta de 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 muchos más asentamientos igualitarios que los revolucionarios. Como señala Leach, “En el caso Shan, los aldeanos están atados a su tierra [padi]; los campos de arroz representan una inversión de capital. Los kachin no invierten en taungya

---

588 Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People* (Delhi: Hindustani Publishing, 2003), 106, y Shanshan Du, *Chopsticks Only Work in Pairs: Gender Unity and Gender Equality between the Lahu del suroeste de China* (Nueva York: Columbia University Press, 2002).

589 Leo Alting von Geusau, "Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System", capítulo 6 en *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, ed. Andrew Turton (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000), 122–58, cita de 140. Mientras tanto, los Akha, un pueblo de ladera media, están ocupados representando su superioridad cultural frente a grupos como los Wa, Palaung y Khmu.

[roza, literalmente, “cultivo en colinas”]. Si a un Kachin no le gusta su jefe, puede irse a otro lado”<sup>590</sup>. Es la capacidad y, de hecho, la práctica de los pueblos de las montañas de moverse en un abrir y cerrar de ojos y con el más mínimo pretexto lo que atormentó tanto a los regímenes coloniales como a los estados independientes del sudeste asiático. Aunque gran parte de Zomia podría describirse acertadamente como una vasta zona de refugio de la creación del Estado, dentro de Zomia se producía un movimiento constante desde lugares más estratificados y similares a estados hacia fronteras más igualitarias.

La colina Karen proporciona un ejemplo de ello. Una parte o la totalidad de sus pequeños asentamientos se mudarían a una nueva ubicación, no simplemente para despejar una nueva zona de tala y quema, sino también por muchas razones no agrícolas. Una señal desfavorable, una serie de enfermedades o la muerte, una escisión entre facciones, la presión por el tributo, un jefe que se extralimita, un sueño, la llamada de una figura religiosa respetada, cualquiera de esto podría ser suficiente para impulsar un movimiento. Varios esfuerzos estatales para sedentarizar a los Karen y

---

590 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 255. Eugene Thaike [Chao Tzang Yawngnhe], *The Shan of Burma: Memoirs of a Shan Exile, Local History and Memoirs Series* (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 1984), 82, afirma que los Shan también eran libres de moverse. Y, por supuesto, lo eran, y a menudo se alejaban de un Sawbwa a quien consideraban opresivo. El punto de Leach es simplemente que el costo de la mudanza era menor para un cultivador.

hacer uso de ellos 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, huyeron de Birmania y aceptaron la autoridad tailandesa, no se establecieron de forma permanente, como deseaban los funcionarios tailandeses<sup>591</sup>. Por su parte, los británicos intentaron asentar a los karen en “aldeas forestales” subvencionadas en Pegu Yoma, donde practicarían un régimen restringido de tala y quema y, no por casualidad, se convertirían en guardianes de valiosos rodales de teca. El esquema fue resistido y los Karen se alejaron<sup>592</sup>. Todo lo que sabemos sobre los karen de las colinas –su miedo histórico a la esclavitud, su imagen de sí mismos como un pueblo huérfano y perseguido– sugiere que su estructura social y la agricultura itinerante fueron diseñadas para mantenerlos a una distancia segura del cautiverio. La seguridad también significaba adoptar estructuras sociales flexibles. Los karen de las colinas se describen comúnmente como una sociedad

---

591 Ronald Duane Renard, "Kariang: Historia de las relaciones Karen–Tai desde el principio hasta 1933", Ph.D. diss., University of Hawai'i, 1979, 78. Charles F. Keyes informa sobre otro ejemplo del siglo XIX del esfuerzo Karen por separar las relaciones tributarias de la autonomía local. Aunque las aldeas karen estaban adscritas al Reino de Chiang Mai, "a las autoridades nunca se les permitió ingresar a la aldea en sí, sino que compartieron una comida ritual con los ancianos de la aldea en algún lugar fuera de la aldea". Keyes, ed., *Adaptación e identidad étnica: los karen en la frontera tailandesa con Birmania* (Filadelfia: ISHI, 1979), 49.

592 Raymond L. Bryant, *La ecología política de la silvicultura en Birmania, 1824–1994* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), 112–17.

autónoma y poco estructurada, que se divide fácilmente por cuestiones económicas, sociales, políticas o religiosas<sup>593</sup>.

Difícilmente se puede exagerar la absoluta plasticidad de la estructura social entre los pueblos montañeses más democráticos y apátridas. El cambio de forma, la fisión, la disgregación, la movilidad física, la reconstitución, los cambios en las rutinas de subsistencia son a menudo tan vertiginosos que la existencia misma de las unidades amadas por los antropólogos (la aldea, el linaje, la tribu, la aldea) se pone en duda. En qué unidad debe fijar su mirada el historiador, el antropólogo o, para el caso, el administrador se convierte en una cuestión casi metafísica. Al parecer, 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 situaciones<sup>594</sup>. Anthony Walker, etnógrafo de Lahu Nyi (Red Lahu), escribe sobre pueblos que se dividen, se mueven, se evaporan por completo, se dispersan a otros asentamientos y absorben a los recién llegados, y escribe sobre nuevos asentamientos que aparecen repentinamente<sup>595</sup>. Nada parece permanecer

---

593 Anthony R. Walker, “El norte de Tailandia como un mosaico geoétnico: un ensayo introductorio”, en *The Highland Heritage: Collected Essays on Upland Northern Thailand*, ed. Anthony R. Walker (Singapur: Suvarnabhumi, 1992), 1–93, cita de 50.

594 Keyes, *Adaptación étnica e identidad*, 143.

595 Walker, *Mérito y el Milenio*. Lo mismo podría decirse de los hmong “eternamente libres”. Véase William Robert Geddes, *Migrants of the*

en su lugar el tiempo suficiente para asentarse para su retrato. La unidad elemental de la sociedad Red Lahu no es la aldea en ningún sentido significativo. “Una comunidad de aldea Lahu Nyi es esencialmente un grupo de hogares cuyos miembros, por el momento, encuentran conveniente compartir un lugar común bajo un jefe común más o menos aceptable para ellos”. El jefe, escribe Walker, es el cacique de una “colección de hogares celosamente independientes”<sup>596</sup>.

Aquí estamos tratando no solo con tribus de “medusas”, sino también con linajes, aldeas, cacicazgos y, en el límite, hogares de medusas. Junto con la agricultura migratoria, 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 permiten que el Estado sea un punto fácil de entrada o influencia. Cuando se ven amenazados, se retiran,

---

Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand (Oxford: Clarendon, 1976), 230.

596 Walker, *Merit and the Millennium*, 44. En consonancia con su ligereza cultural, los Lahu–Nyi parecen extremadamente negligentes con respecto a sus genealogías y “ni siquiera pueden recordar los nombres de sus abuelos”. Esto, por supuesto, les permite hacer o descartar una conexión de parentesco con relativa facilidad. Véase Walker, “North Thailand as a Geo–ethnic Mosaic”, pág. 58. Tales genealogías superficiales y unidades domésticas pequeñas y flexibles han sido denominadas “neotéricas” y parecen caracterizar a muchas (pero no todas) las poblaciones marginales y estigmatizadas. Véase Rebecca B. Bateman, “African and Indian: A Comparative Study of Black Carib and Black Seminole”, *Ethnohistory* 37 (1990): 1–24.

se dispersan, se disgregan como el mercurio, como si su lema fuera de hecho “Dividirnos para que no se nos gobierne”.

## Capítulo VII

### ORALIDAD, ESCRITURA Y TEXTOS

*La poesía es la lengua materna del género humano como la horticultura es más antigua que la agricultura, la pintura que la escritura, el canto que la declamación, las parábolas que las inferencias, el trueque que el comercio...*

–Bruce Chatwin, *Songlines*,  
citando a JG Hamann

*Porque, en su severidad, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura está del lado de la ley; la ley vive en la escritura; y sabiendo que lo uno significa que la falta de familiaridad con el*

*otro ya no es posible... la escritura habla directamente del poder de la ley, ya sea grabada en piedra, pintada en pieles de animales o dibujada en papiro.*

–Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*

Una característica diagnóstica de la condición de barbarie es, para las élites de las tierras bajas, el analfabetismo. De todos los estigmas civilizatorios que soportan los pueblos de las montañas, el desconocimiento general de la escritura y los textos es el más destacado. Llevar a los pueblos ágrafos al mundo de las letras y la educación formal es, por supuesto, una razón de ser del Estado desarrollista.

Pero, ¿y si muchos pueblos, a largo plazo, no son prealfabetizados sino, para usar el término de Leo Alting von Geusau, postalfabetizados?<sup>597</sup> ¿Y si como consecuencia de la huida, de los cambios en la estructura social y en las rutinas de subsistencia, dejaran atrás los textos y la escritura? ¿Y si, para plantear la posibilidad más radical, hubiera una

---

597 Leo Alting von Geusau, "Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System", capítulo 6 en *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, ed. Andrew Turton (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000), 122–58, cita de 131. Nicholas Tapp ha sugerido el término aliterado para describir a las personas que carecen de escritura pero que conocen la escritura y los textos. Seguramente esta ha sido la condición de todos los pueblos de las montañas del sudeste asiático durante tanto tiempo como cualquiera pueda imaginar. *Soberanía y rebelión: los hmong blancos del norte de Tailandia* (Singapur: Singapore University Press, 1990), 124.

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 una falta de valor de mi parte, he puesto entre paréntesis esta discusión de la descripción anterior de la agricultura de escape y la estructura social de escape. El caso del mantenimiento “estratégico” (si no la creación) de la no alfabetización, sin embargo, está cortado por el mismo patrón. Si la quema y la dispersión son estrategias de subsistencia que impiden la apropiación; si la fragmentación social y la acefalia dificultan la incorporación al Estado; luego, por la misma razón, la ausencia de escritura y de textos proporciona una libertad de maniobra en la historia, la genealogía y la legibilidad que frustra las rutinas estatales. Si los asentamientos móviles itinerantes e igualitarios representan elusivas formas económicas y sociales de “medusas”, la oralidad puede verse como una variante de cultura similar a las medusas fugitivas. En esta lectura, la oralidad puede ser en muchos casos una “posicionalidad” frente a la formación del Estado y el poder del Estado. Así como las prácticas agrícolas y de residencia pueden oscilar durante largos períodos para reflejar un posicionamiento estratégico, la alfabetización y los textos pueden ser retomados, luego dejados de lado y luego retomados por razones similares.

He optado por utilizar el término iletrado u oralidad, en lugar de analfabetismo, para llamar la atención sobre la

oralidad como un medio diferente y potencialmente positivo de la vida cultural en oposición a una mera deficiencia. El tipo de “oralidad” de la que estamos hablando también debe distinguirse de lo que algunos han llamado analfabetismo primario: una situación en la que un campo social se enfrenta por primera vez a la alfabetización. Los pueblos iletrados 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. Han tenido que posicionarse frente a tales estados. Finalmente, no hace falta decir que hasta hace muy poco la élite alfabetizada de los estados del valle era una pequeña minoría de la población súbdita total. Incluso en los estados del valle, la gran mayoría de la población vivía en una cultura oral, aunque influenciada por la escritura y los textos.

## **Historias orales de la escritura**

Conociendo el estigma asociado históricamente a su analfabetismo por parte de los estados de las tierras bajas y los colonizadores, la mayoría de los pueblos de las montañas tienen leyendas orales que “explican” por qué no escriben. Lo que es bastante sorprendente es la notable similitud de muchas de estas leyendas, que no se limitan al sudeste

asiático continental, sino que se pueden encontrar en el mundo malayo y, en realidad, en Europa. Estas historias convergen en torno a un tema: las personas en cuestión alguna vez tuvieron escritura pero la perdieron por su propia imprevisión, o la habrían tenido si no se la hubieran robado a traición. Tales leyendas son, como la propia identidad étnica, un posicionamiento estratégico frente a otros grupos. Tenemos todas las razones para imaginar que tales leyendas, como la identidad étnica, se ajustarán si las circunstancias cambian apreciablemente. El hecho de que estas leyendas a menudo tengan un parecido familiar entre sí quizás se deba más a la ubicación estratégica común de la mayoría de los pueblos montañoses apátridas en relación con los grandes reinos de los valles que a cualquier inercia cultural.

Un relato común de cómo la escritura Akha se “perdió” es bastante típico del género. Hace mucho tiempo eran, afirman, un pueblo que habitaba en los valles y sembraba arroz incorporado a los estados. Teniendo que huir de los valles debido, según la mayoría de las cuentas, a la superioridad militar Tai, se dispersaron en varias direcciones. A lo largo de la ruta de vuelo “comieron sus libros de piel de búfalo cuando tenían hambre, y así perdieron su guión”<sup>598</sup>. Los Lahu, vecinos de las colinas de Akha a lo largo de la frontera entre Birmania, Tailandia y

---

598 Von Geusau, "Akha Internal History", 131, citando a Paul Lewis, *Ethnographic Notes on the Akha of Burma*, 4 vols. (New Haven: HRA Flexbooks, 1969–70), 1: 35.

China, cuentan que perdieron su escritura cuando comieron los pasteles en los que su deidad Gui-sha había inscrito sus letras<sup>599</sup>. Los Wa cuentan una historia similar. También afirman haber tenido escritura, que estaba inscrita en una piel de buey. Cuando pasaron hambre y no tenían nada más para comer, devoraron la piel de buey y así perdieron su guión. Otra historia de Wa relata que, como pueblo original, tenían un genio embaucador, Glieh Neh, que enviaba 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. Arrojado a la deriva, tocó tan seductoramente que todas las criaturas río abajo ayudaron a liberarlo. A su vez, enseñó a los habitantes de las tierras bajas todas sus habilidades, incluida la escritura, y los Wa quedaron analfabetos. La escritura está, para los Wa, asociada a la figura del embaucador; la palabra para escribir es la misma que para comerciar e implica engaño y trampa<sup>600</sup>. Los Karen proporcionan muchas variantes de una leyenda que afirma que tres hermanos (Karen, Burman y Han o European) recibieron guiones cada uno. Mientras que los birmanos y los han conservaron el suyo, el hermano Karen

---

599 Anthony R. Walker, *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People* (Delhi: Hindustan Publishing, 2003), 568. El éxito relativo que disfrutaron los misioneros entre los lahu, afirma Walker, surgió de su promesa de restaurar lo que los Lahu consideraban una pérdida lamentable de escritos y textos.

600 Magnus Fiskesjö, "El destino del sacrificio y la creación de la historia de Wa", Ph.D. tesis, Universidad de Chicago, 2000, 105–6.

dejó el suyo, escrito en una piel, encima de un tocón mientras cortaba, y fue comido por animales salvajes (o domesticados). Las historias de este género podrían multiplicarse casi indefinidamente; en el trabajo de Jean–Marc Rastdorfer sobre Kayah y la identidad Kayan se encuentra un estudio bastante completo de las variaciones sobre este tema solo para los grupos Karenni<sup>601</sup>. Los Lahu, por su parte, hablan de haber sabido escribir alguna vez su lengua y se refieren a un libro perdido. De hecho, se sabe que llevan papeles con marcas jeroglíficas que no pueden leer<sup>602</sup>. La impresión de que tales relatos están poderosamente influenciados por un diálogo implícito con grupos más poderosos asociados con los estados y la escritura se ve reforzada por su ocurrencia también fuera de la región<sup>603</sup>.

---

601 Jean–Marc Rastdorfer, *Sobre el desarrollo de la identidad nacional de Kayah y Kayan: un estudio y una bibliografía* (Bangkok: Publicaciones del sudeste asiático, 1994).

602 Fiskesjö, “Destino del sacrificio”, 129.

603 Isabel Fonseca, en su trabajo sobre los gitanos (Roma/Sinti), relata una historia búlgara en la que despilfarraron su herencia de alfabetización y cristianismo al escribir la religión que Dios les había dado en hojas de col, que 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, lograron que los rumanos intercambiaran iglesias y luego procedieron a comerse su iglesia. Aparte de las otras ricas posibilidades interpretativas aquí (¡transubstanciación!), ¡esta historia logra el ingenioso truco de transmitir simultáneamente codicia, imprevisión, analfabetismo, irreligión, comercio y artesanía! *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey* (Nueva York: Knopf, 1995), 88–89.

Las historias de traición son tan comunes como las de descuido. Un mismo grupo étnico puede tener ambos géneros en su repertorio. Quizás cada variante sea apropiada para audiencias y situaciones particulares. Un relato de Karen sobre la pérdida de la alfabetización culpa a los reyes birmanos, de quienes se dice que encontraron y ejecutaron a todos los Karen alfabetizados hasta que no quedó nadie para enseñar a los demás. Una leyenda de Khmu (Lamet) en Laos asocia la pérdida de la escritura con una caída en la subordinación política. Siete aldeas se unieron para talar y quemar en la misma montaña y juraron oponerse conjuntamente a su señor supremo Tai. El juramento fue escrito en una costilla de búfalo, que luego fue enterrada solemnemente en la cima de la montaña. Más tarde, sin embargo, la costilla fue desenterrada y robada, y “ese día perdimos el conocimiento de la escritura y desde entonces hemos sufrido el poder del lam [señor supremo de Tai]”<sup>604</sup>. Una historia Chin, recopilada a principios de siglo, culpa al engaño birmano por el analfabetismo del grupo. Los Chin nacieron, como otras razas, de 101 huevos. Como últimos nacidos, los Chin fueron los más amados, pero la tierra ya estaba repartida, y les dieron las montañas restantes y sus animales. El guardián birmano designado sobre ellos los

---

604 Olivier Evrard, "Sistemas interétnicos e identidades localizadas: los subgrupos Khmu (Tmoy) en el noroeste de Laos", en *Dinámica social en las tierras altas del sudeste asiático: reconsideración de los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania* por ER Leach, ed. François Robinne y Mandy Sadan, *Handbook of Oriental Studies*, sección 3, Sudeste asiático (Leiden: Brill, 2007), 127–60, cita de 151.

engañó con elefantes (un símbolo real) y les mostró el reverso en blanco de una pizarra para escribir, de modo que nunca aprendieron ni una sola letra<sup>605</sup>. El portafolio de historias de alfabetización de los Hmong Blancos permite tanto el descuido como la traición. En un relato, los hmong, en su huida de los han, se durmieron y sus caballos se comieron sus textos, o los pusieron por error en un guiso y se los comieron. Un segundo relato, más ominoso, afirma que los Han, en el curso de expulsar a los Hmong de los valles, tomaron sus textos y los quemaron todos. Los instruidos se fueron a las montañas, y cuando murieron, ya no hubo más escritura<sup>606</sup>.

Para algunos grupos, como los hmong y los mien, la pérdida de la escritura parece estar estrechamente asociada con un reclamo general de una historia como pueblo de las tierras bajas que posee un Estado. Antes de que fuéramos expulsados de las tierras bajas, afirma implícitamente su historia, teníamos reyes, plantábamos arroz de regadío y teníamos escritura; teníamos todas esas cosas que ahora estamos estigmatizados por no tener. La llegada de la alfabetización y los guiones escritos, bajo estas luces, no es nada nuevo; es la recuperación de algo perdido o robado. No es de extrañar que la llegada de los misioneros con sus

---

605 JG Scott [Shway Yoe], *The Burman: His Life and Notions* (1882; Nueva York: Norton, 1963), 443–44.

606 Tapp, *Soberanía y Rebelión*, 124–72. Tapp proporciona referencias para varias otras leyendas de las colinas sobre la pérdida de la escritura.

biblias y escrituras para las lenguas vernáculas a menudo pareciera una restauración de la propiedad cultural perdida, tanto más bienvenida porque no era birmana o han.

¿Qué vamos a hacer con estas leyendas de la alfabetización perdida? Es concebible, siempre que adoptemos una visión histórica muy amplia, que estas leyendas encarnen un germen de verdad histórica. Tai, Hmong/Miao y Yao/Mien, por lo que podemos reconstruir de sus historias migratorias, procedían de entornos de tierras bajas y es posible que alguna vez hayan sido pueblos del Estado padi; incluso, en el caso de muchos grupos tai, los mismos formadores del Estado<sup>607</sup>. Muchos otros pueblos de las montañas estuvieron, en un pasado lejano y no tan lejano, estrechamente asociados, si no incorporados, a los reinos de los valles con élites alfabetizadas. Aquellos que se mudaron de tales valles a la configuración de las colinas, bajo esta suposición, plausiblemente habrían incluido al menos una pequeña minoría alfabetizada. La leyenda Hmong de la extinción de la minoría alfabetizada podría, entonces, contener una pizca de verdad, aunque no explica por qué no se transmitió este conocimiento. Los Karen han estado en un momento u otro estrechamente asociados con varias tradiciones alfabetizadas del estado padi: Mon-Pegu,

---

607 Si algunos de los pueblos tai en el valle de Yangzi fueran, hace mucho tiempo, un pueblo alfabetizado que formaba el Estado, su alfabetización habría sido en una escritura diferente a la escritura derivada del sánscrito vinculada al budismo theravada que se usa principalmente en la actualidad.

Tai–Nan Chao, Burman y Thai: una asociación que casi con certeza habría fomentado una pequeña clase alfabetizada. Los Ganan, un pueblo ahora analfabeto a lo largo de los tramos superiores del río Mu, eran casi seguramente parte de reino(s) alfabetizado(s) Pyu antes de que huyeran a su reducto en las colinas. Al igual que muchos otros pueblos de las montañas, los ganan y los hmong conservan muchas de las prácticas y creencias culturales de los pueblos de las tierras bajas con los que alguna vez estuvieron asociados. Si, como he argumentado, muchos, si no la mayoría, de los pueblos montañoses contemporáneos tienen un pasado de “valle”, entonces tales continuidades culturales no deberían causar sorpresa. ¿Por qué, entonces, en la mayoría de los casos, no trajeron consigo también la alfabetización y los textos?

### **La estrechez de la alfabetización y algunos antecedentes de su pérdida**

No hay lugar en ninguna de las narrativas civilizatorias estándar para 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 la transición de la agricultura

itinerante al cultivo de arroz húmedo y de las franjas forestales a las aldeas, pueblos y ciudades. Y, sin embargo, la alfabetización en las sociedades premodernas estaba, en el mejor de los casos, confinada a una porción minúscula de la población, casi con seguridad menos del 1 por ciento. Era propiedad social de los escribas, figuras religiosas consumadas y un estrato muy delgado de la nobleza erudita en el caso de los Han. Afirmar, en este contexto, que toda una sociedad o pueblo está alfabetizado es incorrecto; en todas las sociedades premodernas, la gran mayoría de la población era analfabeta y vivía en una cultura oral, aunque influenciada por los textos. Decir que, demográficamente hablando, la alfabetización pende de un hilo en muchos casos no sería una exageración. 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 donde la alfabetización era un medio de progreso y una marca de estatus. Cualquier evento que amenazara estas estructuras institucionales amenazaba la alfabetización misma.

Algo muy parecido a este colapso institucional parece estar detrás de la “Edad Oscura griega” de cuatro siglos de duración, que duró aproximadamente desde 1100 a. C. (la época de la Guerra de Troya) hasta 700. Antes de eso, los griegos micénicos, un pequeño número de ellos en cualquier caso, mantuvo registros en una escritura silabaria difícil de aprender (Lineal B) tomada de los minoicos y utilizada

principalmente para llevar transacciones administrativas de palacio y registros de impuestos. Por razones que aún no están del todo claras (una invasión doria desde el norte, una guerra civil interna, una crisis ecológica, hambruna), los palacios y pueblos del Peloponeso fueron saqueados, quemados y abandonados, lo que provocó el colapso del comercio a larga distancia, movimientos de refugiados y una diáspora general. La época se denomina Edad Oscura precisamente porque no sobreviven registros escritos, aparentemente porque el conocimiento de la escritura Lineal B fue abandonado en el caos y la dispersión de la época. Las epopeyas homéricas de la Ilíada y la Odisea, relatos orales transmitidos de bardo a bardo y solo posteriormente escritos, son los únicos artefactos culturales que han sobrevivido a la Edad Oscura. Alrededor del 750 a. 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 real. Este episodio es uno de los ejemplos más claros que tenemos de alfabetización aparentemente perdida y luego recuperada<sup>608</sup>.

Otro caso en el que la alfabetización parece haberse perdido en gran medida, pero no del todo, es en el período

---

608 Incluso aquí, la ausencia de registros escritos del período no es una prueba concluyente de que cesó toda escritura, aunque lo cierto es que prácticamente todos los propósitos a los que se había dedicado anteriormente se habían extinguido durante la mayor parte de los cuatro siglos.

posterior al colapso de los vestigios andrajosos del Imperio Romano alrededor del año 600 EC. La alfabetización en latín, que anteriormente había sido costosa y necesaria para una carrera no militar en el Imperio, ahora no tenía ningún valor particular, excepto quizás como un adorno. El camino hacia la seguridad y el poder para las élites locales ahora residía en el servicio militar al rey local. La alfabetización retrocedió hasta el punto de que se limitó en gran medida al clero, incluso en áreas de la Galia que habían sido bastante romanizadas anteriormente. En la lejana Gran Bretaña, el barniz de cultura y educación romanas se evaporó por completo. Había sido el Estado romano y sus instituciones los que habían mantenido el contexto en el que la alfabetización era “un componente esencial de la 'élite'”, tal como el orden social micénico había mantenido la alfabetización lineal B más restringida en la antigua Grecia. Cuando ese nexo institucional se derrumbó, también lo hicieron los cimientos sociales de la alfabetización<sup>609</sup>.

Suponiendo que muchos de los pueblos de las montañas contemporáneos vivían, en un momento u otro, cerca o en estados de tierras bajas con algún grado de alfabetización, y suponiendo además, como parece razonable, que una pequeña fracción de sus propias élites se alfabetizaron, digamos en chino, ¿cómo podríamos explicar una pérdida posterior de alfabetización? Una vez más, lo primero que hay

---

609 Peter Heather, *La Caída del Imperio Romano: Una Nueva Historia de Roma y los Bárbaros* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 441.

que tener en cuenta es lo reducido que era este estrato alfabetizado en la sociedad Han, y mucho más entre los pueblos con los que se encontró el Estado Han a medida que expandía su alcance. Puede que estemos hablando de un puñado de personas. En segundo lugar, aquellos que sabían leer y escribir en la escritura del Estado de las tierras bajas seguramente habrían sido élites cuyas habilidades biculturales los capacitaron mejor para convertirse en aliados y administradores del Estado y, si así lo eligieron, para tomar el camino de la asimilación. Entonces, como suponen la mayoría de los historiadores, grandes fracciones de los pueblos minoritarios de hoy en día en las colinas fueron absorbidos antes en el proceso de expansión Han, uno podría suponer que esta minoría alfabetizada tendría más probabilidades de quedarse atrás y asimilarse, en la medida en que tenían más que ganar al hacerlo. Un pueblo que emigra o huye de los centros de poder de las tierras bajas, bajo esta suposición, habría dejado atrás a la mayoría, quizás a la totalidad, de su minoría alfabetizada. Especulando más, los pocos alfabetizados que emigraron con los que resistieron y huyeron debieron tener un estatus ambiguo entre sus compatriotas; expertos en el guión del Estado del que huían, podrían ser vistos como útiles o, tal vez, como una posible quinta columna. En este último caso, es posible que hayan optado por dejar pasar su alfabetización y no instruir a otros.

Otra posible explicación de la pérdida de la alfabetización es que fue simplemente una consecuencia lógica de la fragmentación, movilidad y dispersión de la estructura social que implica la migración a las montañas. Dejar atrás los centros de las tierras bajas significaba desmontar la complejidad de la estructura social en aras de la movilidad. En este contexto, la alfabetización y los textos dejaron de tener utilidad y se extinguieron como práctica, aunque no como memoria<sup>610</sup>. Como en el caso romano, gran parte de la práctica de la alfabetización dependía directamente de la existencia de un Estado particular y sus rutinas burocráticas: conocimiento de los documentos estatales, códigos legales, crónicas, mantenimiento de registros en general, impuestos y transacciones económicas, y, sobre todo, la estructura de cargos y la jerarquía ligada a ese Estado hacían de la alfabetización un bien de prestigio codiciado. Una vez superada esta estructura, los incentivos sociales que impulsaban la adquisición y transmisión de la alfabetización habrían disminuido vertiginosamente.

---

610 Sin embargo, es común que los pueblos analfabetos conserven documentos que parecen garantizarles su tierra y sus libertades: por ejemplo, el famoso decreto imperial que permite a los Mien moverse libremente en las colinas y hacer sus cultivos, copias de los campesinos rusos de los decretos zaristas que se cree que ordenan la emancipación de los siervos, o los títulos de propiedad españoles que los zapatistas originales trajeron a la ciudad de México para hacer valer sus derechos contra las haciendas.

## **Sobre las desventajas de la escritura y las ventajas de la oralidad**

Hasta ahora, el argumento a favor de la pérdida de la alfabetización ha girado en torno a la pérdida de alfabetizados y de los contextos que hacían valiosos sus servicios. Pienso que se puede presentar un caso más sólido a favor de las ventajas positivas de pasar a una cultura oral. Tal argumento se basa esencialmente en las manifiestas ventajas de flexibilidad y adaptación que tiene una tradición oral sobre una tradición escrita.

En aras de este argumento, pongo entre paréntesis aquellos casos en los que se utilizan escrituras e inscripciones secretas por su eficacia mágica<sup>611</sup>. La escritura mágica es común en toda la región. Los guiones y los signos se implementan de la misma manera que los hechizos o encantamientos mágicos y se espera que “actúen en el mundo” como signos. Llevados como talismanes, tatuados

---

611 Así, los Yao/Mien tienen su tratado escrito sagrado con el emperador chino y una escritura china restringida necesaria para su preocupación por la geomancia adaptada de la práctica china. Los Sui, una minoría en la provincia china de Guizhou, tienen un pictograma que se utiliza en los rituales de adivinación y geomancia. Jean Michaud, *Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático* (Lanham, Md.: Scarecrow, 2006), 224.

en el cuerpo y tal vez bendecidos por monjes y chamanes que garantizan su poder para proteger a su portador, estos escritos funcionan como poderosos objetos fetichistas. Si bien dan testimonio del poder simbólico de la escritura y merecen un análisis por derecho propio, no constituyen alfabetización en el sentido que se entiende aquí. También excluyo aquellas escrituras encontradas en la región que parecen estar totalmente restringidas a su rol de *ayuda a la memoria* al servicio de la cultura oral. Así, se dice que los Yao/Mien de la provincia meridional de Hunan tenían, desde la época anterior a los Han, una escritura sencilla diseñada para ayudarlos a memorizar lamentos que luego podían bordar en tela. Este tipo de alfabetización restringida sin textos, literatura o documentos permanentes, aunque fascinante como una apropiación de la alfabetización en una cultura esencialmente oral (como si Homero tuviera un guión para ayudarlo a memorizar y luego recitar pasajes difíciles de la Odisea), también quedará entre paréntesis en esta discusión<sup>612</sup>.

---

612 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 Sulawesi. Lo sorprendente no es solo el hecho de que estos pueblos estaban mucho más alfabetizados que los portugueses en ese momento, sino que su alfabetización no estaba asociada con tribunales, textos, impuestos, registros comerciales, educación formal, disputas legales o historias escritas. Parecía desplegarse exclusivamente al servicio de la tradición oral. La gente, por ejemplo, escribía un hechizo o un poema de amor (¡esencialmente lo mismo!) en una hoja de palma para memorizarlo y declamarlo o para presentar el guión real al ser amado como parte del ritual

La existencia de formas de escritura especiales y restringidas es un saludable recordatorio de que los textos, en el sentido amplio del término, pueden tomar muchas formas, de las cuales los libros y los documentos son solo dos. Me atrevería a aventurar que todas las jerarquías que aspiran a la durabilidad intergeneracional producen, por supuesto, “textos” que afirman reivindicaciones de autoridad y poder. Dichos textos, antes del advenimiento de la escritura, podían tomar la forma de objetos materiales: coronas, escudos de armas, trofeos, capas, tocados, colores reales, objetos fetiches, reliquias familiares, estelas, monumentos, etc. El Estado, como el pretendiente más ambicioso de este tipo, multiplica tales textos como afirmaciones de permanencia. Los primeros estados combinaron la permanencia de las tabletas 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. Aunque son contingentes, se convierten, una vez erigidos o escritos, en una especie de fósil social que puede ser “desenterrado” en cualquier momento, sin cambios. Cualquier texto escrito hace posible cierto tipo de ortodoxia, ya sea que el texto sea

---

de cortejo. Este es un caso fascinante de una forma de alfabetización divorciada por completo, al parecer, de las tecnologías de creación de Estado con las que generalmente se ha asociado. Véase Anthony Reid, *Sudeste asiático en la era del comercio, 1450–1680*, vol. 1, *Las tierras bajo los vientos* (New Haven: Yale University Press, 1988), 215–29.

una leyenda de origen, un relato de migraciones, una genealogía o un texto religioso como la Biblia o el Corán<sup>613</sup>. Ningún texto, por supuesto, tiene un significado perfectamente transparente, y si hay múltiples textos en conflicto, el margen de maniobra interpretativo es mucho mayor. No obstante, el texto mismo es un punto de partida fijo; hace que algunas lecturas sean inverosímiles, si no imposibles. Una vez que hay un texto como punto de referencia indiscutible, proporciona el tipo de criterio a partir del cual se pueden juzgar aproximadamente las desviaciones del original<sup>614</sup>. Este proceso es más llamativo cuando el texto en cuestión se ha considerado autorizado. Digamos que un texto afirma que X personas se originaron en un lugar particular, huyeron de los impuestos injustos de un rey de las tierras bajas en particular, siguieron un itinerario determinado, adoraron espíritus tutelares particulares y enterraron a sus muertos de cierta manera. La existencia misma de tales textos tiene poderosas

---

613 Escribir, argumenta convincentemente Roy Harris, no es simplemente un discurso “escrito”, sino algo muy diferente. Véanse sus argumentos en *The Origin of Writing* (Londres: Duckworth, 1986) y *Rethinking Writing* (Londres: Athlone, 2000). Agradezco a Geoffrey Benjamin por estas referencias.

614 Incluso las piedras de símbolos pictos encontradas en el norte de Inglaterra, nunca del todo descifradas, tienen este carácter. Eran claramente concebidas como afirmaciones de autoridad territorial permanente. Lo que exactamente transmitieron a sus contemporáneos es oscuro, pero para disputar el significado de una piedra símbolo, uno tendría que producir un texto en competencia, una piedra símbolo en competencia, que pudiera leerse en su contra.

consecuencias; facilita el desarrollo de una cuenta estándar ortodoxa. Ese relato estándar se puede aprender directamente del texto, y este hecho privilegia a esa clase de escribas alfabetizados que pueden leer los textos. Cualquier relato posterior, dependiendo de su ajuste con ese relato estándar, permite inferir varios grados de heterodoxia. Por el contrario, los debates en las culturas orales acerca de si tal o cual relato hablado es creíble no pueden remitirse a un texto escrito autorizado.

Dichos documentos, además, son, como todos esos documentos, creados en un contexto histórico particular y reflejan ese contexto. Son textos “interesados”, posicionados históricamente. Cuando se crearon, es muy posible que sirvieran como estatuto para un relato ventajoso de la historia de un grupo. ¿Qué sucede cuando la situación cambia sustancialmente y el relato textual se vuelve inconveniente? ¿Qué pasa si los enemigos de ayer se han convertido en los aliados de hoy y viceversa? Si el texto es lo suficientemente polisémico, se puede reinterpretar para alinearlo. De lo contrario, puede ser quemado o abandonado, aunque en el caso de los monumentos, ¡podría implicar cincelar ciertos nombres y eventos registrados!<sup>615</sup> Es fácil ver que, con el tiempo, un cuento fijo puede convertirse

---

615 James Collins y Richard Blot, *Literacy and Literacies: Text, Power, and Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 50 y siguientes. El intento reciente más espectacular de borrar físicamente una historia fue cuando los talibanes dinamitaron las estatuas de Buda de dos mil años de antigüedad en Bahmian, Afganistán.

tanto en una trampa y un impedimento como en un instrumento de diplomacia exitosa<sup>616</sup>.

Para los pueblos de las montañas y para los apátridas en general, el mundo de la escritura y los textos también está indeleblemente asociado con los estados. Los estados padi de las tierras bajas eran centros de alfabetización no solo porque eran centros de culto para las religiones del mundo, sino también porque la escritura es una tecnología crucial para la administración y el arte de gobernar. Es difícil concebir un Estado padi sin mapas catastrales de suelo gravable, listas de registro de trabajo de corvée, recibos, decretos reales, códigos legales, acuerdos y contratos específicos, y listas, listas, listas, en fin, sin escritura<sup>617</sup>. La forma elemental del arte de gobernar es la lista de población y el censo de hogares; la base para la tributación y el servicio

---

616 Las circunvoluciones requeridas para borrar un registro físico inconveniente en escritos o monumentos se capturan en la tradición romana de *damnatio memoriae*, por la cual el Senado destruiría todos los rastros escritos y monumentales de un ciudadano o tribuno que fue considerado un traidor o que había traído desgracia a La republica. ¡Por supuesto, la *damnatio memoriae* era en sí misma un acto oficial, escrito y debidamente registrado! Los egipcios destruyeron los cartuchos que recordaban a los faraones que querían borrar del registro. Uno recuerda la práctica soviética de eliminar con aerógrafo de las fotografías a todos aquellos camaradas que habían tenido problemas con Stalin en las purgas de la década de 1930.

617 Para conocer las formas que adopta gran parte de este mantenimiento de registros, consulte Frank N. Trager y William J. Koenig, con la ayuda de Yi Yi, *Burmese Sit-tàns, 1764–1826: Records of Rural Life and Administration*, monografía de la Asociación de Estudios Asiáticos. No. 36 (Tucson: Prensa de la Universidad de Arizona, 1979).

militar obligatorio. De todos los textos escritos recuperados del primitivo reino mesopotámico de Uruk, el 85 por ciento eran registros económicos<sup>618</sup>. Como señala Claude Lévi-Strauss, “La escritura parece ser necesaria para que el Estado centralizado y estratificado se reproduzca. La escritura es algo extraño... El único fenómeno que la ha acompañado invariablemente es la formación de ciudades e imperios: la integración en un sistema político, es decir, de un número considerable de individuos en una jerarquía de castas y esclavos... Parece más bien favorecer la explotación que la ilustración de la humanidad”<sup>619</sup>.

En un relato común akha de sus andanzas (“caminos”) como pueblo, se les describe como una vez fueron un pueblo del valle de cultivo de arroz que fueron severamente oprimidos por los gobernantes de Yi-Lolo. La figura clave en esta parte de la narración es un rey Jabiolang, cuyo gran

---

618 Mogens Trolle Larsen, Introducción, “Alfabetización y complejidad social”, en *Estado y sociedad: el surgimiento y desarrollo de la jerarquía social y la centralización política*, ed. J. Gledhill, B. Bender y MT Larsen (Londres: Routledge, 1988), 180. El 15 por ciento restante parecen ser listas de signos organizados según algún principio taxonómico, presumiblemente como ayuda para aprender la escritura.

619 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trad. John Weightman y Doreen Weightman (Nueva York: Atheneum, 1968), 291. La relación entre la escritura y la formación del Estado me parece menos de causa y efecto que de afinidad electiva. Al igual que con el riego de arroz húmedo, uno puede encontrar escritura sin estados y, más raramente, estados sin escritura, pero los dos normalmente van de la mano. Agradezco a Thongchai Winichakul por ilustrarme sobre este tema.

crimen a sus ojos fue haber iniciado un censo anual<sup>620</sup>. La idea de un censo (jajitjieu) representa simbólicamente todo el aparato del poder estatal. La historia colonial temprana está plagada de resistencia indígena al primer censo colonial; tanto los campesinos como los miembros de las tribus entendieron perfectamente que un censo era el prelude necesario de los impuestos y el trabajo forzado.

Una actitud similar hacia la escritura y el mantenimiento de registros impregna la historia de las rebeliones campesinas coloniales contra el Estado. El primer objetivo de la ira de los campesinos a menudo no eran tanto los propios funcionarios coloniales como los documentos en papel –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 quemar la oficina de registros públicos prometía, por sí mismo, 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 Diggers y Levelers, consideraba el latín de la ley y del clero como una tecnología deliberadamente desconcertante diseñada para desplumarlos. El conocimiento de las letras era en sí mismo motivo *prima facie* de sospecha<sup>621</sup>.

---

620 Von Geusau, "Historia interna de Akha", 133.

621 Para el relato clásico, véase Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution* (Harmondsworth: Penguin, 1975). Un ejemplo extremo más contemporáneo es el

Gran parte de la creación del Estado temprano parece haber sido un proceso de nombrar unidades que alguna vez fueron fluidas o sin nombre: aldeas, distritos, linajes, tribus, jefes, familias y campos. El proceso de denominación, al estar unido al poder administrativo del Estado, puede crear entidades que antes no existían. Para los funcionarios Han, una característica distintiva de los “bárbaros” era que no tenían patronímicos. Tales nombres estables fueron, entre los mismos Han, el resultado de un ejercicio mucho más temprano en la construcción del Estado. En este sentido, las propias unidades de identidad y lugar, que luego adquieren una genealogía e historia distintivas, son, en su forma oficial y estable, un efecto de Estado ligado a la escritura.

Para muchos pueblos apátridas, prealfabetizados o posalfabetizados, el mundo de la alfabetización y la escritura no es simplemente un recordatorio de su falta de poder y conocimiento y el estigma asociado a ello. Es, al mismo tiempo, un peligro claro y presente. La adquisición de la escritura, asociada como está con el poder estatal, podría ser fácilmente una vía tanto para el desempoderamiento como para el empoderamiento. Negarse o abandonar la escritura y la alfabetización es una estrategia entre muchas para

---

encarcelamiento y ejecución de los Jemeres Rojos, como enemigos de clase, de aquellos que sabían leer y escribir en francés. Una variación curiosa es la sospecha y la persecución ocasional de los han educados y alfabetizados por parte de las dos principales dinastías no han de China: la mongola/Yuan y la manchú/Qing. Véase Patricia Buckley Ebery, *The Cambridge Illustrated History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), capítulo 9.

permanecer fuera del alcance del Estado. Podría parecer mucho más prudente confiar en cambio en “conocimientos que resisten la codificación burocrática”<sup>622</sup>.

Para los pueblos apátridas encajados entre poderosos estados de las tierras bajas y para quienes la adaptabilidad, el mimetismo, la reinención y la acomodación son, por lo tanto, importantes habilidades de supervivencia, una cultura vernácula oral tiene atractivos sustanciales. En una cultura oral, no puede haber una sola genealogía o historia autorizada que pueda servir como el estándar de oro de la ortodoxia. En el caso de dos o más interpretaciones, a cuál se le da crédito depende en gran medida de la posición del “bardo” en cuestión y de qué tan cerca se ajuste el relato a los intereses y gustos de la audiencia.

Una tradición oral es, en la mayoría de los aspectos, inherentemente más democrática que una tradición escrita por al menos dos razones. En primer lugar, la capacidad de leer y escribir suele estar menos distribuida que la capacidad de contar historias<sup>623</sup>. En segundo lugar, rara vez existe una

---

622 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), 38, citando a T. Richards, “Archive and Utopia,” *Representations* 37 (1992), número especial: *Imperial Fantasies and Post-Colonial Histories*, 104–35, citas de 108, 111.

623 La excepción obvia, cuando la narración de historias, leyendas y genealogías se limita a un pequeño grupo especializado de personas, se examina a continuación.

forma sencilla de “adjudicar” entre las variantes de relatos de la historia oral; ciertamente no hay un texto escrito fijo con el que se pueda comparar la veracidad de las variantes. La comunicación oral, incluso por parte de bardos “oficiales”, está por definición limitada al tamaño de la audiencia cara a cara reunida para escucharla. La palabra hablada, como el lenguaje mismo, es una actividad colectivista en la medida en que “sus convenciones tienen que ser compartidas por grupos enteros de sociedades de diferente tamaño antes de que cualquiera de sus 'significados' esté disponible para los individuos dentro de la sociedad” en el momento de la transmisión<sup>624</sup>. Desde el momento en que un texto hablado (una actuación en particular) se congela en la escritura como discurso preservado, borra la mayor parte de la particularidad de su origen: cadencia, tono, pausas, música y baile que lo acompañan, reacción de la audiencia,

---

624 Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (New Haven: Yale University Press, 1986), 54. Havelock agrega: “La audiencia controla al artista en la medida en que todavía tiene que componer de tal manera, [la audiencia] no solo puede memorizar lo que ha escuchado, sino también repetirlo en el habla cotidiana... El lenguaje del teatro clásico griego no solo entretuvo a su sociedad, sino que la apoyó... Su lenguaje es un testimonio elocuente de los propósitos funcionales a los que se destina, un medio para proporcionar una comunicación compartida, una comunicación no casual sino significativa histórica, étnica y políticamente” (93).

expresión corporal y facial, cualquiera de los cuales podría ser esencial para su significado original<sup>625</sup>.

De hecho, en el caso de las historias y narraciones orales, el concepto de “el original” simplemente no tiene ningún sentido<sup>626</sup>. La cultura oral existe y se sostiene solo a través de cada actuación única en un momento y lugar particular para una audiencia interesada. Estas actuaciones son, por supuesto, mucho más que la transcripción de las palabras pronunciadas; cada una incluye el escenario, los gestos y la expresión de los artistas, la reacción del público y la naturaleza de la ocasión en sí. La cultura oral tiene, por lo tanto, una presencia inalterable: si no tuviera interés, si no sirviera para su audiencia contemporánea, dejaría de existir. Un registro escrito, en contraste radical, puede persistir de forma más o menos invisible durante un milenio y de repente ser desenterrado y consultado como una autoridad.

Así, las tradiciones orales son para las tradiciones escritas más o menos lo que la agricultura itinerante es para la agricultura de riego con arroz húmedo o lo que los pequeños

---

625 Esta es la razón por la que Sócrates creía que escribir sus enseñanzas efectivamente destruía su significado y valor, mientras que era precisamente esta inestabilidad, espontaneidad e improvisación del habla lo que hacía que Platón sospechara tanto del drama y la poesía.

626 Jan Vansina, *Oral History as Tradition* (Londres: James Currey, 1985), 51–52. La fuente clásica sobre epopeyas serbias de la que se deriva gran parte de nuestro conocimiento sobre la interpretación épica oral, incluidas nuestras suposiciones sobre las epopeyas griegas clásicas, es *The Singer of Tales* de Alfred Lord (Nueva York: Atheneum, 1960).

grupos de parentesco dispersos son para las sociedades asentadas y concentradas. Son las “medusas”, formas cambiantes y flexibles de la costumbre, la historia y la ley. Permiten una cierta “desviación” en el contenido y 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 y se les da un mayor énfasis a otros, o se “recuerdan” otros. Si un grupo con antecedentes comunes se divide en dos o más subgrupos, cada uno de los cuales se encuentra en un entorno materialmente diferente, uno imagina que sus historias orales divergirán en consecuencia. A medida que las diferentes tradiciones orales se separan imperceptiblemente, no puede haber un punto de referencia, que proporcionaría un texto escrito compartido, por el cual medir hasta qué punto y de qué manera cada tradición se ha separado del relato que alguna vez fue común.

Debido a que las tradiciones orales sobreviven solo a través del recuento, acumulan interpretaciones a medida que se transmiten. Cada narración refleja a la fuerza los intereses actuales, las relaciones de poder actuales y las opiniones actuales de las sociedades vecinas y los grupos de parentesco. Barbara Andaya, escribiendo sobre tradiciones orales en Sumatra (Jambi y Palembang), capta el proceso de ajuste y modificación. “Con el acuerdo implícito de la comunidad, los detalles ajenos al presente se esfumaron de la leyenda para ser reemplazados por nuevos elementos

relevantes que se incorporaron como tradición ancestral, lo que hace que el pasado tenga un significado continuo”<sup>627</sup>.

Las tradiciones orales son capaces de impresionantes proezas de transmisión fiel a lo largo de muchas generaciones si el grupo portador de la tradición así lo desea. Sabemos lo suficiente sobre la tradición bárdica a través de los estudios pioneros de las epopeyas orales serbias y, por extensión, las epopeyas homéricas para entender que la rima, la métrica y un largo aprendizaje pueden proporcionar una alta fidelidad en la transmisión oral de pasajes muy largos<sup>628</sup>. Entre los Akha, una casta especial de phima, maestros y recitadores, ha conservado recitaciones bastante elaboradas de largas genealogías, los principales eventos en la historia de Akha y la ley consuetudinaria, que cantan en ocasiones ceremoniales. El hecho de que grupos muy separados de akha con dialectos bastante diferentes hayan conservado textos orales casi idénticos es 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

---

627 Barbara Watson Andaya, *Vivir como hermanos: Sudeste de Sumatra en los siglos XVII y XVIII* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 8.

628 Richard Janko señala que los "bardos bosnios iletrados" en la década de 1950 todavía cantaban las hazañas de Solimán el Magnífico de la década de 1550, y que los bardos en la isla de Keos recordaban la gran erupción volcánica de 1627 a. C. en la cercana isla de Santorini (que no los afectó). "Born of Rhubarb", reseña de ML West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford: Oxford University Press, 2008), Suplemento literario del Times, 22 de febrero de 2008, pág. 10.

ochocientos años, han conservado textos orales con un alto grado de inteligibilidad mutua<sup>629</sup>.

Encontré un impresionante ejemplo contemporáneo de historia oral detallada en una aldea de PaO, a dos días de camino al este de Kalaw, en los estados birmanos Shan. Al final de la cena, algunos aldeanos le pidieron a un anciano que cantara 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, duró más de dos horas. Lejos de ser la epopeya heroica y bravucona que había anticipado, demostró, en la traducción, ser un relato mucho más mundano y excepcionalmente detallado de los últimos días de U Aung Tha. Parecía nada más que un minucioso informe policial que detallaba cuándo llegó Aung Tha al pueblo, sus compañeros y qué vestían, el color de su jeep, con quién habló, cuándo se bañó, cuándo llegaron varios hombres para preguntar dónde estaban para poder encontrarlo, cómo vestían, el jeep que conducían, qué le dijeron a la esposa de Aung Tha, dónde se encontró el cuerpo de Aung Tha, qué vestía, el anillo de identificación en su dedo, los resultados de la autopsia, etc. Al final de la recitación, el cantante exhortó a sus oyentes a “tomar el ejemplo de esta historia real para evitar pérdidas o defectos en todo”. ¡Era como si se hubiera hecho todo lo posible, mediante una transmisión oral escrupulosamente cuidadosa

---

629 Von Geusau, "Historia interna de Akha", 132.

durante medio siglo, para preservar intactas todas las pruebas y hechos materiales en caso de que alguna vez se llevara a cabo una investigación policial seria! También me sorprendió saber que a este cantante y a otros en las áreas de PaO se les pagó para cantar esta historia del asesinato de U Aung Tha en bodas y fiestas. A pesar de ser breve en histrionismo y extenso en detalles fácticos, fue una historia popular y venerada<sup>630</sup>.

Las tradiciones orales, entonces, parecen proporcionar, bajo ciertas circunstancias, algo de la constancia palabra por palabra de un texto escrito fijo, junto con la flexibilidad potencial del ajuste y cambio estratégico. Pueden, por así decirlo, tenerlo en ambos sentidos; pueden afirmar que son textos ur precisos cuando, de hecho, son sustancialmente novedosos, y no hay una manera fácil de evaluar esta afirmación.

Las razones para la adaptación estratégica y oportunista de las tradiciones orales son múltiples. Una vez que se aprecia plenamente que cualquier relato de costumbres, genealogía o historia es un relato situado e interesado, la supuesta norma es la variación a lo largo del tiempo. Entre los Kachin, donde la narración de cuentos es un asunto de sacerdotes y

---

630 La historia, por supuesto, fue cantada en la lengua PaO (una lengua kareniana), luego traducida al birmano y luego al inglés. Es imposible saber cuánto se ha desviado la historia de su versión de 1948, pero, en principio, sería posible comparar las diversas versiones existentes que se cantan actualmente en las colinas de PaO para determinar las variaciones regionales.

bardos profesionales, “cada cuento profesional ocurrirá en varias versiones diferentes, cada una de las cuales tiende a defender los reclamos de un interés creado diferente”. En la lucha entre los diferentes linajes kachin por la clasificación relativa y las reclamaciones aristocráticas en competencia, cada historia del origen de los kachin, su historia y los espíritus que adoran adquiere un matiz diseñado para promover los intereses de un linaje en particular. Y, como advierte Edmund Leach, “No existe una 'versión auténtica' de la tradición Kachin, hay simplemente una serie de historias que se refieren más o menos al mismo conjunto de personajes mitológicos y que hacen uso de los mismos tipos de simbolismo estructural... pero que difieren entre sí en detalles cruciales según quién cuente la historia”<sup>631</sup>. Lo que se aplica al grupo de parentesco o al linaje se aplica también a unidades sociales más grandes, como un grupo étnico. A medida que su situación cambia con el tiempo, también cambian sus intereses y, por lo tanto, también lo hace su relato de su historia, costumbres e incluso deidades. Uno esperaría que los grupos karen que viven en diferentes entornos –adyacentes ahora a los mon, ahora a los tailandeses, ahora a los birmanos o shan– desarrollarían tradiciones orales influenciadas por cada uno de los entornos en los que se encontraban. En la medida en que su precaria posición política esté sujeta a un cambio repentino

---

631 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 265–66.

y radical, la flexibilidad de una tradición oral sería una ventaja positiva. Si, como sostiene Ronald Renard, la cultura karen puede “girar en un abrir y cerrar de ojos” y está magníficamente adaptada a los viajes y al cambio, sus tradiciones orales pueden ser al menos tan útiles para este fin como la agricultura itinerante y la movilidad física<sup>632</sup>.

Lejos de ser manipulados cínicamente, y mucho menos fabricados a partir de la nada, es probable que la deriva de las tradiciones orales ocurra en grados imperceptibles, por parte de bardos que no se ven a sí mismos como bordadores de la verdad. La deriva es un caso de énfasis y omisión selectivos, ya que ciertos relatos parecen más importantes o relevantes para las condiciones actuales. Aquí se aplica el término bricolaje, en la medida en que las variantes de las tradiciones orales suelen compartir los mismos elementos básicos, pero su disposición, el énfasis puesto en uno u otro elemento y su carga moral transmiten significados diferentes<sup>633</sup>. La recitación de historias genealógicas mediante las cuales muchos pueblos de las montañas establecen vínculos de alianza o enemistad con otros es un ejemplo de ello. Cualquier número de enlaces genealógicos

---

632 Ronald Duane Renard, "Kariang: Historia de las relaciones Karen–Tai desde los comienzos hasta 1923", Ph.D. diss., Universidad de Hawai'i, 1979.

633 Para aquellos familiarizados con el mundo malayo, la misma variación se puede observar en los relatos variantes de las historias clásicas sobre los hermanos malayos Hang Tuah y Hang Jebat, que tienen significados políticos radicalmente diferentes con respecto al Estado malayo contemporáneo.

podría hacerse, tan numerosos son los ancestros de uno. Apenas ocho generaciones atrás, el cómputo patrilineal arroja 255 antepasados directos. El cómputo bilateral duplicaría eso a 510. Cuál de estas líneas de ascendencia omitir, rastrear, enfatizar es, en un sentido, arbitrario. Por uno u otro rastreo, la mayoría de los estadounidenses tienen a Abraham Lincoln como antepasado. Es probable que tengan a John Wilkes Booth en sus linajes, ¡pero es menos probable que busquen y enfatizen esa conexión! Simplemente mediante la selección estratégica y el énfasis en ancestros particulares, es posible establecer una conexión genealógica real que podría ayudar a legitimar las alianzas actuales. Las genealogías elaboradas son, en este sentido, una amplia cartera de posibles conexiones, la mayoría de las cuales permanecen en la sombra pero podrían, si es necesario, ser convocadas. Cuanto más turbulento sea el entorno social, cuanto más frecuentemente se fisionen y recombinen los grupos, mayor será la probabilidad de que entre en juego una mayor parte de la cartera de ancestros en la sombra. Se dice que los bereberes pueden construir una garantía genealógica para prácticamente cualquier alianza de conveniencia necesaria para la política, los derechos de pastoreo o la guerra<sup>634</sup>.

---

634 Los agricultores itinerantes tienen una cartera similarmente rica de vecinos itinerantes que han conocido en el curso de su larga historia agrícola. Esta también es una especie de comunidad en la sombra que puede, cuando sea necesario o útil, invocarse para establecer alianzas nuevas y ventajosas para el comercio o la política.

Una genealogía escrita, por el contrario, congela una variante de un flujo oral en evolución y, por así decirlo, la elimina del tiempo, haciéndola disponible en esa forma para las generaciones futuras. El primer registro político escrito en Japón (712 EC) 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 finalidad era precisamente codificar una confección selectiva e interesada de muchas tradiciones orales y decretarla como historia sagrada permanente<sup>635</sup>. En adelante, otras variantes serían consideradas heterodoxas. En otros lugares, la creación de una genealogía dinástica oficial se ha relacionado directamente con el momento de la centralización política. El ascenso a la hegemonía de uno de los muchos pequeños reinos de Makassar fue, en efecto, solidificado por la promulgación de una genealogía escrita que “documentaba” la cuasi-divinidad de la victoriosa familia gobernante<sup>636</sup>. Las primeras genealogías escritas casi siempre están ideadas para estabilizar un reclamo de poder que eludió tal estabilización cuando se afirmó solo

---

635 Vansina, *Oral History as Tradition*, 58. Igor Kopytoff señala que en las “sociedades africanas sin registros escritos, muchos grupos diferentes podían afirmar ser de sangre real... Como dicen los africanos, 'los esclavos a veces se convertían en amos y los amos en esclavos..’” *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 47.

636 William Cummings, *Making Blood White: transformaciones históricas en el Makassar moderno temprano* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002).

oralmente. Al examinar las primeras genealogías escritas en la Escocia histórica temprana, Margaret Nieke capta la diferencia entre las formas orales y escritas:

Dentro de las tradiciones de una sociedad oral... se podían crear genealogías adecuadas con relativa facilidad mediante la manipulación deliberada de la evidencia, ya que había poco en la forma de validar externamente cualquier afirmación que se hiciera... Una vez registrada en forma documental, una genealogía podría establecer ciertos individuos y familias como titulares de cargos con mucha más firmeza que nunca antes. La fabricación de reclamos para desafiar el poder y la posición de tales individuos habría requerido entonces el acceso a las listas que existían, así como a la tecnología mediante la cual se podrían producir versiones alternativas<sup>637</sup>.

Se podría decir lo mismo sobre la cartera de posibles historias a disposición de un grupo que sobre sus opciones genealógicas. Las posibilidades de selección, énfasis y omisión son innumerables. Tomemos, como ejemplo bastante banal, las relaciones de Estados Unidos con Gran Bretaña. El hecho de que los estadounidenses pelearon dos guerras con Gran Bretaña (la Guerra Revolucionaria y la

---

637 Margaret R. Nieke, "Literacy and Power: The Introduction and Use of Writing in Early Historic Scotland", en Gledhill, Bender y Larsen, *State and Society*, 237–52, cita de 245.

Guerra de 1812) generalmente se suaviza en vista de las alianzas más recientes en las guerras mundiales del siglo XX y la guerra fría. Si Estados Unidos fuera actualmente un enemigo del Reino Unido, uno se imagina que prevalecería un relato histórico diferente.

Las posibilidades son, sin duda, tan ricas para las historias y genealogías escritas como lo son para las historias y genealogías orales. La diferencia es que el olvido y el recuerdo selectivos son más discretos y fluidos en el caso de una tradición oral. Dentro de una tradición oral, simplemente hay menos fricción para impedir la innovación, y lo que de hecho es bastante novedoso puede hacerse pasar por la voz de la tradición sin mucho miedo a la contradicción.

## **La ventaja de no tener antecedentes**

Si una historia oral y una genealogía brindan más margen de maniobra que una historia y una genealogía escritas, entonces quizás el paso más radical de todos sea reclamar prácticamente ninguna historia o genealogía en absoluto. Hjørleifur Jonsson contrasta el Lisu, a este respecto, con el Lua' y el Mien. Los Lisu, además de insistir en que matan a los jefes asertivos, tienen una historia oral radicalmente

abreviada. “El olvido de Lisu”, afirma Jonsson, “es tan activo como el recuerdo de Lua' y Mien”. Da a entender que los Lisu optaron por no tener virtualmente ninguna historia y que el efecto de esta elección fue “no dejar espacio para el papel activo de estructuras supradomésticas, como aldeas o agrupaciones de aldeas en la vida ritual, la organización social o en la vida o la movilización de la atención, el trabajo o los recursos de las personas”<sup>638</sup>.

La estrategia de Lisu amplía radicalmente su margen de maniobra de dos formas. En primer lugar, cualquier historia, cualquier genealogía, incluso en forma oral, representa un posicionamiento estratégico frente a otros grupos: es sólo uno de los muchos posicionamientos posibles. Una elección particular puede resultar inconveniente. Ajustar ese posicionamiento, incluso en relatos orales, no es instantáneo. Los Lisu, al negarse a aferrarse a ningún relato de su pasado –a excepción de su tradición de autonomía– no tienen posición que modificar. Su margen de maniobra es prácticamente ilimitado. Pero la falta de historia de Lisu es profundamente radical en un segundo sentido. Casi niega la “Lisuness” como una categoría de identidad, excepto quizás para los forasteros. Al negar su historia, al no llevar la historia

---

638 Hjorleifur Jonsson, “Paisaje social cambiante: comunidades e historias de las tierras altas de Mien (Yao) en entornos de clientes estatales”, Ph.D. diss., Cornell University, 1996, 136. Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History* (Stanford: Stanford University Press, 1980), 20, dice casi lo mismo sobre las historias orales abreviadas de los ilongot.

y la genealogía compartidas que definen la identidad del grupo, los Lisu niegan virtualmente cualquier unidad de identidad cultural más allá del hogar individual. ¡Los Lisu, se podría decir, han ideado la última cultura e identidad de “medusa” al no posicionarse en absoluto! Esta opción parecería restringir las posibilidades de resistencia colectiva al tiempo que maximiza su capacidad de adaptación a un entorno tumultuoso.

He argumentado que los pueblos de las montañas relativamente impotentes pueden considerar ventajoso evitar las tradiciones escritas y los textos fijos, o incluso abandonarlos por completo, a fin de maximizar su margen de maniobra cultural. Cuanto más cortas sean sus genealogías e historias, menos tendrán que explicar y más podrán inventar en el acto. En Europa, el caso de los gitanos puede ser instructivo. Ampliamente perseguidos, no tienen un lenguaje escrito fijo sino una rica tradición oral en la que los narradores son muy venerados. No tienen un historial fijo. No tienen una 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 necesitaba ser cauteloso acerca de quiénes son y de dónde vienen, son los gitanos. Viajando entre muchos países y azotados en la mayoría, los gitanos han tenido que ajustar constantemente sus historias e identidades en aras de la supervivencia. Son las mejores personas que se balancean y tejen.

¿Cuánta “historia” necesita o quiere un pueblo? Este breve examen de las historias orales y escritas plantea la pregunta más amplia de ¿qué es, después de todo, la unidad social portadora de la historia, ya sea esa historia oral o escrita?

Dada la existencia de un gobierno centralizado y una dinastía gobernante, parece evidente que los gobernantes querrían elaborar afirmaciones (incluso si son inventadas) de su legitimidad y antigüedad mediante genealogías, leyendas cortesanas, poesía, epopeyas e himnos de alabanza. Es difícil imaginar cualquier pretensión institucional de naturalidad e inevitabilidad que no se base en gran parte en la historia, oral o escrita. Se puede hacer un caso similar para prácticamente cualquier clasificación social. La pretensión de que un linaje en particular deba estar por encima de otro o que un pueblo en particular deba ser privilegiado sobre otro, si no ha de parecer arbitrario o basado en el poder puro, se justificará con referencia a la historia y las leyendas. Incluso se podría decir que las afirmaciones de rango superior o desigualdades más allá de una sola generación requieren necesariamente una garantía histórica. Tales reclamos no necesitan ser escritos u orales; pueden descansar, como suelen hacer en las colinas, en la posesión de valiosos ajuares, gongs, tambores, sellos, reliquias familiares, incluso cabezas, cuya exhibición en ocasiones ceremoniales representa tal reivindicación. Las comunidades sedentarias, incluso si no tienen una clasificación fuerte, es probable que no solo tengan una

historia sobre su fundación y su pasado, sino que historicen sus reclamos sobre sus campos y lotes de casas en la medida en que se han convertido en propiedades valiosas.

Sin embargo, ¿qué pasa con las personas que viven en los márgenes del Estado, en linajes sin rango, y que mudan sus campos con frecuencia, como suelen hacer los agricultores itinerantes? ¿No se deduce que tales pueblos no sólo podrían preferir una historia oral por su plasticidad sino que podrían necesitar menos historia en total? En primer lugar, la “unidad histórica” en sí misma, incluidos los linajes, puede ser cambiante y problemática. En segundo lugar, cualquiera que sea la unidad que sustenta la historia, es probable que los cultivadores de corta y quema tengan pocos privilegios históricos arraigados que defender y muchas razones estratégicas para dejar su historia abierta a la improvisación.

En su libro clásico sobre historia oral, Jan Vansina presenta un caso persuasivo en este sentido al contrastar las tradiciones orales de los vecinos Burundi y Ruanda. Tienen mucho en común, pero Burundi es mucho menos jerárquico y centralizado y, como resultado, afirma Vansina, tiene mucha menos historia oral que la Ruanda centralizada. Burundi, a diferencia de Ruanda, no tenía genealogía real, ni canciones cortesanas, ni poesía dinástica.

La fluidez de todo el sistema político es sorprendente. No había nada que favoreciera el surgimiento de tradiciones orales detalladas: ninguna historia provincial porque las

provincias eran inestables, ninguna historia de familias importantes porque además de la familia real [un usurpador con poca autoridad] no había ninguna, y ningún gobierno centralizado, por lo tanto, no había historiadores oficiales.... A todos les interesaba olvidar el pasado. El antiguo regente principal del país me dijo que la historia no interesaba a la corte, por lo que prácticamente no había relatos históricos. El sistema político muestra por qué<sup>639</sup>.

Las culturas oral y escrita no se excluyen mutuamente; ninguna cultura oral está libre de los textos, y ninguna sociedad basada en textos carece de una tradición oral paralela ya veces resistente. Al igual que con la agricultura de arroz húmedo y la quema, o con las formas sociales jerárquicas o relativamente igualitarias, puede ser más útil hablar de oscilación. A medida que aumentaron las ventajas de los estados basados en texto, las sociedades sin Estado pueden haber avanzado hacia la alfabetización y la escritura; a medida que estas ventajas disminuyeron, los pueblos apátridas pueden haber permanecido o se han movido hacia tradiciones más exclusivamente orales.

---

639 Vansina, *Oral History as Tradition*, 115. Lo que parece discutible como cuestión general con este argumento es que un pueblo disperso, marginal, descentralizado e igualitario podría tener, por ese motivo, una historia que equivalía a un elaborado lamento de derrota, victimización, traiciones y migraciones, al igual que muchos pueblos de las montañas. Algunas historias nacionales modernas, por ejemplo, las de Irlanda, Polonia, Israel y Armenia, toman esencialmente esta forma.

La relación de un pueblo, un grupo de parentesco y una comunidad con su historia es un diagnóstico de su relación con la estatalidad. Todos los grupos tienen algún tipo de historia, alguna historia que se cuentan a sí mismos sobre quiénes son y cómo llegaron a estar situados donde están. Después de este terreno común, la similitud termina. Es probable que los grupos periféricos, acéfalos, acentúen los itinerarios, las derrotas, las migraciones, los paisajes. El rango, los orígenes heroicos y las reivindicaciones territoriales son, por el contrario, la materia prima de la centralización y de la formación de (aspirantes a) Estados. La forma que adoptan las tradiciones también varía. Las tradiciones escritas tienen un enorme valor instrumental para el proceso de centralización y administración política permanente. Las tradiciones orales, por otro lado, tienen ventajas sustanciales para los pueblos cuyo bienestar y supervivencia dependen de un ajuste veloz a un entorno político caprichoso y amenazante. Finalmente, parecería haber cierta diferencia en la cantidad de historia que un pueblo elige tener. Los Lisu y Karen, por ejemplo, parecen preferir viajar ligeros y llevar consigo el menor exceso de equipaje histórico posible. Al igual que los capitanes de los barcos de vapor, saben por experiencia que no pueden estar seguros de cuál podría ser su próximo puerto de escala.

Los pueblos apátridas suelen ser estigmatizados por las culturas vecinas como “pueblos sin historia”, por carecer de la característica fundamental de la civilización, a saber, la

historicidad<sup>640</sup>. Los cargos son incorrectos por dos motivos. En primer lugar, la estigmatización presupone que sólo la historia escrita cuenta como relato de identidad y de pasado común. En segundo lugar, y más importante, la cantidad de historia que tiene un pueblo, lejos de indicar su bajo nivel de evolución, es siempre una elección activa, que lo posiciona frente a sus poderosos vecinos basados en textos.

---

640 Véase, en este contexto, Reinhart Kosseleck, *The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing Concepts* (Stanford: Stanford University Press, 2002), que argumenta que la conciencia de la historia es exclusivamente un producto de la Ilustración.

## Capítulo VIII

### ETNOGÉNESIS

#### UN CASO CONSTRUCCIONISTA RADICAL

*Ernest Renan tenía razón cuando escribió hace más de un siglo: “El olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y es así que el progreso en los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. “Esa 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.*

–Carlos Rey

*Las Tribus no se encuentran juntas en colonias separadas, sino que se mezclan indistintamente. Además, entre sus aldeas [Kachin] también se encuentran Palaung, “La”, Wa, Chinese y algunos Shans.*

–JG Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania y los estados Shan*

## **La incoherencia de la tribu y la etnicidad**

Como cualquier heredero que hubiera adquirido una gran propiedad, los británicos procedieron, como en cualquier otro lugar, a hacer un inventario de sus nuevas posesiones en Birmania. Si el levantamiento catastral fue el instrumento para inventariar los bienes inmuebles, el censo fue el instrumento para enumerar los pueblos heredados por conquista.

Una vez que llegaron a las colinas, los administradores a cargo de los censos de 1911 y posteriores se enfrentaron a

una complejidad barroca que casi derrotó su manía por el orden clasificatorio. ¿Cómo proceder cuando la mayoría de las designaciones “tribales” eran exónimos aplicados por extraños y no utilizados en absoluto por las personas así designadas? Los distintos forasteros rara vez se ponían de acuerdo sobre un término común. Además, tales exónimos eran despectivos (“esclavos”, “comedores de perros”) o genéricos en un sentido geográfico (“gente de la montaña”, “gente río arriba”). Tomemos, por ejemplo, los Marus a lo largo de la frontera con China en los estados del norte de Shan descritos por JG Scott en el *Gazetteer of Upper Burma*. No se llamaban a sí mismos Kachin, ni las “autoridades”, pero sus vecinos insistieron en que sí eran “Kachin”. “Se visten y se casan con 'Kachin' [Jingpo], pero su idioma es más cercano al birmano que al jingpo”<sup>641</sup>. ¿Cómo deben nombrarse en el censo?

La operacionalización de “raza” en los censos de 1911 y 1931 fue, de hecho, lenguaje. Según las teorías lingüísticas de la época, se “aceptaba como dogma que quienes hablan una determinada lengua forman una unidad única, definible y que esta unidad tenía una cultura particular y una historia particular”<sup>642</sup>. Con la ecuación de “tribu” o “raza” (los dos se

---

641 *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, compilado a partir de documentos oficiales por J. George Scott, asistido por JP Hardiman, vol. 1, parte 1 (Rangún: Imprenta del Gobierno, 1893), 387.

642 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 48.

usaron indistintamente en el censo) y “lengua materna”, la diversión acababa de comenzar. Los empadronadores tuvieron que señalar con mucho cuidado que la “lengua materna” era la lengua “hablada desde la cuna” y podría “no ser la lengua hablada ordinariamente en el hogar”; este último debía registrarse como idioma subsidiario. A excepción de los birmanos en el centro del Estado de padi que generalmente eran monolingües, el bilingüismo entre los pueblos minoritarios de las montañas era la regla y no la excepción. Aquellos con Karen, Shan u otros idiomas tibeto–birmanos (no birmanos) como lenguas maternas eran típicamente bilingües y, a menudo, trilingües<sup>643</sup>. La complejidad tampoco se disolvió 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 usaban el jingpaw como lengua franca del malayo o el swahili<sup>644</sup>.

La equiparación de la lengua materna con la tribu y la historia asume implícitamente que la lengua hablada es el hilo constante y estable que une a un pueblo. Y, sin embargo, los autores del censo se desviven por señalar la “extrema inestabilidad del lenguaje y las distinciones raciales en Birmania”. En un apéndice exasperado e instructivo, por no

---

643 Censo de la India, 1931, vol. 11, Birmania, parte 1, Informe (Rangoon: Government Printing and Stationery, 1933), 173, 196.

644 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 46.

decir entretenido, del censo titulado “Una nota sobre las razas indígenas en Birmania”, JH Green va más allá:

Algunas de las razas o “tribus” de Birmania cambian de idioma casi con la misma frecuencia con la que se cambian de ropa. Los idiomas se cambian por conquista, por absorción, por aislamiento y por la tendencia general a adoptar el idioma de un vecino que se considera perteneciente a una tribu o raza más poderosa, más numerosa o más avanzada... Las razas están cada vez más mezcladas, y los hilos son cada vez más difíciles de desenredar.

La falta de fiabilidad de la prueba de idioma para la raza se ha vuelto evidente en este censo<sup>645</sup>.

La conclusión, obvia para Edmund Leach, si no para los diseñadores del censo, es que los grupos lingüísticos no se establecieron por herencia ni fueron estables a lo largo del tiempo. Este uso del lenguaje para inferir la historia era, por lo tanto, “tontería” y es una conclusión compartida por la mayoría de los que han considerado el tema de cerca<sup>646</sup>.

---

645 Censo de la India, 1931, vol. 11, parte 1, 174, y JH Green, “A Note on Indigenous Races in Burma”, apéndice C, *ibid.*, 245–47, cita de 245. Green continúa sugiriendo medidas corporales e inventarios culturales que, según él, ayudaría a establecer “etapas de evolución cultural”.

646 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 49. Véase también David E. Sopher, *The Sea Nomads: A Study Based on the Literature of the Maritime*

Una y otra vez uno se encuentra con la frustración de quienes hacen el inventario de los pueblos pero, para su consternación, se enfrentan a un aparente desorden. Creían que una clasificación ordenada, objetiva y sistemática de las tribus requeriría un rasgo o rasgos estables que todos los miembros de una tribu compartieran y que no se encontraran fuera de esa tribu. Si la lengua materna no cumplía este propósito, resultó que tampoco lo harían la mayoría de los otros rasgos. Estaba bastante claro que eran “Kachin”, Karen y Chin; lo que no estaba claro era dónde empezaba uno y terminaba otro, y si habían sido Kachin, Karen y Chin en la generación anterior, lo seguirían siendo en la siguiente.

El gran grupo (7,5 millones solo en China) conocido como Miao y los hmong relacionados en Tailandia y Laos presentan un ejemplo. 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 Miao autoidentificados que habitan en los valles cultivando arroz de regadío, y otros en altitudes más altas cultivan quema (opio, maíz, trigo sarraceno, avena, papas), forrajean y cazan. Hay miao que han adoptado en gran medida la vestimenta, los rituales y el idioma chinos y otros en lugares remotos y aislados que, si

---

Boat People of Southeast Asia, *Memoirs of the National Museum*, no. 5 (1965), Government of Singapore, 176–83, para un argumento similar.

bien aún conservan 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 un pueblo individual, la misma “expansión” cultural es evidente. Los matrimonios mixtos entre miao y otros grupos (khmu, lisu, chinos, tai, karen, yao, etc.), son extremadamente comunes, al igual que la adopción de otros grupos<sup>647</sup>. Incluso aquellas características que muchos Miao creen que los distinguen culturalmente, como los sacrificios de ganado y los tubos de órgano de junco, son de hecho compartidas con otros. Gran parte de esta expansión se deriva del hecho de que en partes de China, los funcionarios Han usaron el término Miao para designar a cualquier grupo que fuera rebelde y se negara a someterse a la administración Han. Con el tiempo, esta denominación, reforzada por las rutinas estatales de administración, se ha mantenido; los “Miao” son a menudo aquellas personas llamadas Miao por otros poderosos, es decir, por aquellos que pueden en gran medida imponer sus categorías.

---

647 Para este párrafo, me he basado en Norma Diamond, “Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views,” en *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontier*, ed. Steven Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995), 92–116; Nicholas Tapp, *The Hmong of China: Context, Agency, and the Imaginary* (Leiden: Brill, 2003); y Jean Michaud, ed., *Tiempos turbulentos y pueblos duraderos: minorías montañosas en el macizo del sudeste asiático* (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000). Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand* (Singapur: Oxford Prensa Universitaria, 1990), 169.

La diversidad de los Karen no es menos desalentadora. Ningún rasgo único, como la religión, la vestimenta, los rituales funerarios o incluso un lenguaje inteligible compartido, se aplica a todos ellos. Cada una de las subdivisiones de Karen también muestra una variedad asombrosa. Como señala Martin Smith, “el término 'Sgaw Karen' podría aplicarse hoy por igual a un graduado de la Universidad de Rangún de habla birmana, nacido y criado en Bassein en el Delta, y a un analfabeto, animista, miembro de una tribu montañesa en la Cordillera de Dawna [cerca de la frontera tailandesa] que ni siquiera ha conocido a un birmano étnico”<sup>648</sup>. Las prácticas karen de adopción y matrimonio entre grupos étnicos, aunque tal vez menos extendidas que entre los miao o los yao, son bastante comunes. Tampoco parece que la “Karenness” sea necesariamente una identidad étnica exclusiva. En Tailandia, al menos, según Charles Keyes, es posible que alguien sea “Karen” en un entorno doméstico, de aldea e iglesia y sea “tailandés en el mercado, en la política y en la interacción con los tailandeses”. Lo mismo es cierto, cree, para el movimiento rutinario sin fricciones entre las identidades tailandesa y china, entre tailandesa y khmer, tailandesa y laosiana. Karen y muchas otras minorías a menudo parecen

---

648 Martin Smith, *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity* (Londres: Zed, 1991), 143. Smith también señala a los karen autoidentificados monolingües de habla birmana, plantadores de padi, que luchan con la Unión Nacional Karen (KNU) y están presumiblemente dispuestos morir en nombre de esta identidad (35).

ser anfibios étnicos, capaces de pasar entre tales identidades sin una sensación de conflicto. Al vivir en estrecha simbiosis con otro complejo cultural, los anfibios étnicos aprenden, a menudo de manera consumada, el desempeño requerido en cada entorno. Keyes señala también a los lua/lawa, los que se dedican a la tala y la quema y los animistas, que hablan una lengua mon-khmer en casa pero que están tan versados en el idioma tailandés, las técnicas de cultivo de las tierras bajas y el budismo que pueden convertirse en tailandeses prácticamente de la noche a la mañana cuando se mudan a la región del valle. Frente a la plenitud cultural de la *Karenness*, Keyes da el siguiente paso lógico de minimizar la importancia de los rasgos culturales compartidos y declara que la etnicidad es un proyecto de creación propia. Como él dice, “la identidad étnica en sí misma [es decir, su afirmación] proporciona la característica cultural definitoria de los grupos étnicos”. Quienes adoptan esta identidad, suponiendo que otros karen la acepten, se convierten ipso facto en karen<sup>649</sup>.

Lo que está claro más allá de toda duda razonable es que los deseos de etnicidad basados en rasgos encuentran poca atracción en las tierras altas del sudeste asiático. Ni siquiera el desiderátum de ser montañoso per se y la quema y dispersión que lo acompañan son completamente satisfactorios. La mayoría de los kachin, los miao y los karen,

---

649 Charles F. Keyes, ed., *Adaptación e identidad étnica: los karen en la frontera tailandesa con Birmania* (Filadelfia: ISHI, 1979), 6, 4.

es cierto, están asociados con la residencia en las colinas y la quema. Muchos de sus rituales se derivan de la “agricultura de campos de fuego” y de la caza y la recolección. Pero al mismo tiempo, un número considerable de personas que se identifican a sí mismas como kachin, miao y karen han llegado a ocupar diferentes nichos de subsistencia, incluido el cultivo de padi irrigado en campos fijos, y han adoptado otras características de residencia 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 no logran dar sentido a las afiliaciones reales es precisamente que los propios grupos montañoses, como sistemas de mano de obra, absorbieron a todo el que pudieron. Esta capacidad de absorción condujo a una gran diversidad cultural dentro de las sociedades de las montañas. La adopción de recién llegados, la rápida movilidad social de los cautivos y la prestidigitación genealógica fomentaron sistemas de colinas culturalmente adaptables. Incluso el sistema de linaje segmentario clasificado presumiblemente distintivo de los kachin, lejos de ser rígido, se implementó para incorporar a los vecinos lisu y chinos. Fue, como ha argumentado François Robinne, un ejemplo sorprendente de inclusión pluriétnica<sup>650</sup>.

---

650 François Robinne, “Espacio social transétnico de clanes y linajes: una discusión sobre el concepto de lenguaje ritual común de Leach”, en *Dinámica social en las tierras altas del sudeste asiático: reconsideración de*

El fracaso de cualquier rasgo o complejo de rasgos para trazar un límite claro alrededor de una “tribu” se refleja en el desconcierto de aquellos cuyo trabajo era crear una clasificación linneana de pueblos. Así, se podría escribir sobre la lucha de los funcionarios coloniales, confrontados con la diversidad de las colinas de Naga (ahora en la frontera entre Birmania e India), “para dar sentido al caos etnográfico que percibían a su alrededor: cientos, si no miles, de pequeños pueblos parecían ser algo similares entre sí pero también muy diferentes, de ninguna manera compartiendo siempre sus costumbres, sistema político, arte o incluso idioma”<sup>651</sup>. La confusión fue genuina y de cuatro cañones. En primer lugar, era probable que cualquier rasgo particular fuera un gradiente y, en ocasiones, un continuum de un pueblo o grupo a otro. A falta de cambios bruscos y discontinuos en el ritual, la vestimenta, los estilos de

---

los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania por ER Leach, ed. François Robinne y Mandy Sadan (Ámsterdam: Brill, 2008), 283–97. Esto plantea la cuestión de los límites de absorción. Siempre que aquellos que son absorbidos en cualquier momento sean solo una pequeña proporción de la sociedad “receptora”, uno imagina un proceso bastante fluido. En el caso de un gran pulso de inmigrantes que llegan en masa tras una guerra o una hambruna, uno se imagina que el grupo bien podría mantener su carácter distintivo. Este parece ser el caso de los Intha que viven en el lago Inlay en los estados de Shan, quienes, según cuenta la leyenda, eran desertores militares que se unieron en grandes cantidades desde el sur.

651 Sanjib Baruah, “Confronting Constructionism: Ending India's Naga War”, *Journal of Peace Research* 40 (2003): 321–38, cita de 324, citando a Julian Jacobs et al., *The Nagas: The Hill People of Northeast India: Society, Culture, y Colonial Encounter* (Londres: Thames and Hudson, 2003), 23.

construcción o incluso el idioma, cualquier línea de demarcación era arbitraria. En segundo lugar, si uno trazaba meticulosamente pequeñas variaciones y luego intentaba, concienzudamente, justificar un límite de rasgo particular, surgía otro problema casi insuperable. Los límites de los rasgos A, B y C no coincidían entre sí; cada uno produjo una línea diferente de demarcación, una clasificación diferente de “etnias”. La tercera y fatal dificultad era que era improbable que tales etnias mapeadas por rasgos coincidieran con los entendimientos fenomenológicos de los pueblos tribales cuyo modo de vida estaba siendo mapeado. El mapa de los etnógrafos coloniales decía que eran A, pero ellos decían que eran B y siempre lo habían sido. ¿Cómo podría eso no importar? Y si el ejercicio de clasificación sobrevivió de algún modo a estos embates, una cuarta dificultad, el tiempo, sería seguramente el golpe de gracia. Aquellos con algún sentido de cambio histórico entendieron que en términos de rasgos o en términos de autoidentificación, los A habían sido, no hace mucho tiempo, B y parecían, alarmantemente, en camino de convertirse en C. ¿Cómo podría un grupo étnico, una tribu, ser tan radicalmente inestable en el tiempo y seguir siendo un pueblo?

El flujo radical de identidad debería, en un sentido, causar poca sorpresa. Zomia es y ha sido lo que podría llamarse una “zona de fractura” al igual que el Cáucaso y los Balcanes. Ha estado poblada durante dos milenios al menos por oleada

tras oleada de personas en retirada y huida de los núcleos estatales: de invasiones, redadas de esclavos, epidemias y corvé. Allí, en esta zona de refugio, se integraron una población serrana ubicada en un marco geográfico de tal agreste y relativo aislamiento que favoreció la deriva de dialectos, costumbres e identidades. La gran variedad de técnicas de subsistencia, ligadas en gran parte a la altitud, no hizo más que fomentar esta diversidad. Agregue a esto el intercambio de poblaciones dentro de las colinas mediante la esclavitud, las incursiones, los matrimonios mixtos y la adopción, y la complejidad de las identidades se complica, lo que ayuda a explicar el patrón de colcha loca que encontraron los colonizadores. La conclusión a la que llegaron Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, al contemplar un flujo análogo en la península de Malaca, se aplica igualmente a Zomia: “El intercambio de genes, ideas y lenguajes ha sido tan intenso y multidireccional que hace inútil cualquier intento de delinear los diversos 'pueblos' en términos de conjuntos completamente distintivos de rasgos geográficos, lingüísticos, biológicos o histórico-culturales”<sup>652</sup>. Este socavamiento radical parecería dejarnos en un callejón sin salida. Claramente, no existe tal cosa como una “tribu” en el sentido fuerte de la palabra, ninguna fórmula genealógica, genética, lingüística o cultural objetiva que distinguirá inequívocamente a una “tribu” de otra. Pero, bien

---

652 Geoffrey Benjamin y Cynthia Chou, eds., *Tribal Communities in the Malay World: Historical, Cultural, and Social Perspectives* (Singapore: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 2002), 21.

podríamos preguntar, ¿quién está confundido? El historiador y el etnógrafo colonial podrían estar desconcertados. Las aldeas mixtas en el norte de Birmania eran “anatema para los funcionarios burocráticos ordenados” que, hasta el último momento del gobierno imperial, todavía intentaban en vano trazar líneas administrativas entre los kachin y los shan<sup>653</sup>. Pero la gente de la montaña no se confundió; ¡no tenían ninguna duda de quiénes eran y quiénes no eran! Al no compartir la manía del investigador o del administrador por categorías mutuamente excluyentes y exhaustivas, la gente de la montaña no se paralizó por identidades plurales y variables en el tiempo. Al contrario, como veremos, la ambigüedad y porosidad de las identidades fue y es, para ellas, un recurso político.

Hay, por supuesto, “tribus” en la experiencia vivida de los pueblos de las montañas. Los autoidentificados 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. Tales identidades poderosas

---

653 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 244. JG Scott, cuando negociaba la frontera con los funcionarios chinos a principios de siglo, estaba tratando de desenredar a las tribus. “Salí con el general Liu para arreglar la línea a través de la llanura. No se pudo encontrar una línea que dividiera el cultivo de Kachin y Shan. Los diferentes campos estaban tan completamente mezclados como los bloques en la caja de juguetes de letras del rompecabezas de un niño”. GE Mitton [Lady Scott], *Scott of the Shan Hills: Orders and Impressions* (Londres: John Murray, 1936), 262.

son, en este sentido, no menos ficticias y construidas que la mayoría de las identidades nacionales en el 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”. La identidad étnica en esta lectura es un proyecto político. Cuando, como señaló Michael Moerman, los pueblos de las montañas de Tailandia como Karen, Tai, Lawa, Palaung y T'in se encuentran en una situación ecológica que les permite elegir “entre las principales bases y símbolos de la etnicidad [como] la religión y el tipo de la agricultura, así como entre emblemas como el dialecto, la dieta y la vestimenta”, la pregunta clave se convierte en qué cálculos gobiernan esa elección<sup>654</sup>.

La perspectiva adoptada y elaborada aquí es construccionista radical: 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 repleto de otros actores, la mayoría de los cuales, como los estados modernos, son más poderosos que ellos, su libertad de invención se ve

---

654 Michael Moerman, “Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue”, *American Anthropologist* 67 (1965): 1215–30, citas de 1219, 1223.

severamente restringida. Crean identidades, pero no en circunstancias de su propia elección, parafraseando a Marx. El posicionamiento en cuestión es ante todo un posicionamiento frente al Estado de las tierras bajas y otros pueblos de las montañas. Esa es la función de las identidades montañosas. Aquellos que, durante muchos siglos, emigraron a Zomia, en efecto, se negaron a asimilarse a los estados de las tierras bajas como campesinos. Al llegar a los cerros, se unieron a una población que nunca se había incorporado a un Estado de tierras bajas o que lo había dejado hace mucho tiempo. La elección básica era entre la apatridia y la incorporación. Dentro de cada una de estas opciones había, por supuesto, varias variaciones calibradas posibles. Esta perspectiva ha sido persuasivamente articulada por Hjarleifur Jonsson, quien, en su importante estudio del Mien en el norte de Tailandia, relata “cómo la gente se ha movido entre las categorías de sujetos estatales y no sujetos clientes en el bosque, así como de ser habitantes autónomos de las tierras altas que se dividen en dos direcciones sociales, algunos se convierten en clientes del Estado y otros abandonan la vida del pueblo para buscar comida en pequeños grupos. Esto se relaciona con el caso general de un paisaje social cambiante, y cómo las personas se mueven entre categorías estructurales, dentro y fuera de relaciones particulares, reformulando repetidamente los parámetros de sus identidades, comunidades e historias”<sup>655</sup>.

---

655 Hjarleifur Jonsson, “Paisaje social cambiante: comunidades e historias de las tierras altas de Mien (Yao) en entornos de clientes estatales”, Ph.D.

Desde este punto de vista, lo que los administradores imperiales y los censistas vieron como una confusión exasperante podría verse más apropiadamente como evidencia de cómo las rutinas de subsistencia, las estructuras sociales y las identidades podrían desplegarse para expresar una “posicionalidad” frente a los principales Estados de las tierras bajas.

La identidad étnica y “tribal”, en el siglo XIX y gran parte del XX, se ha asociado con el nacionalismo y la aspiración, a menudo frustrada, a la condición de Estado. Y hoy, la absoluta hegemonía institucional del Estado–nación como unidad política ha alentado a muchos grupos étnicos en Zomia a aspirar a su propio Estado–nación. Pero lo que es novedoso y notable para la mayor parte de esta larga historia en las colinas es que las identidades étnicas y tribales se han puesto al servicio no solo de la autonomía sino también de la apatridia. La paradoja del “nacionalismo antiestatal”, si se le puede llamar así, generalmente se pasa por alto. Pero debe haber sido una base muy común, quizás la más común, para la identidad hasta, digamos, el siglo XIX, cuando, por primera vez, una vida fuera del Estado llegó a parecer irremediabilmente utópica. EJ Hobsbawm, en su perspicaz estudio del nacionalismo, tomó nota de estas importantes excepciones: “Incluso se podría argumentar que los pueblos

---

diss., Cornell University, 1996, 44, publicado posteriormente como *Mien Relations: Mountain People and State Control in Thailand* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

con el sentido más poderoso y duradero de lo que podría llamarse etnicidad 'tribal' no solo resistieron la imposición del Estado moderno, nacional o de otro tipo, pero muy comúnmente cualquier Estado: como atestiguan los hablantes de pashtún en Afganistán y sus alrededores, los montañeses escoceses anteriores a 1745, los bereberes del Atlas y otros que vendrán fácilmente a la mente”<sup>656</sup>.

Los otros más significativos que deberían venir fácilmente a la mente son, por supuesto, los innumerables pueblos de las colinas de Zomia que han estado evitando los estados durante más de un milenio. Tal vez sea porque han luchado y huido bajo tantos nombres, en tantos lugares y contra tantos estados, tradicionales, coloniales y modernos, que su lucha careció de la única bandera que la habría identificado fácilmente.

## **La construcción del Estado como reunión cosmopolita**

Los fundadores del primer Estado padi tuvieron que reunir a sus súbditos entre poblaciones hasta entonces apátridas. Y cuando, como sucedió con tanta frecuencia, un Estado se

---

<sup>656</sup> EJ Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 64.

desintegró, los creadores de Estado posteriores tuvieron que volver a reunir sujetos de entre los fragmentos disponibles atacando otros estados o incorporando pueblos montañoses sin Estado. Las teorías anteriores de migración de “ola” suponían que un gran número de birmanos y tais descendían desde el norte hacia las mesetas aluviales aptas para el arroz irrigado y derrotaban o ahuyentaban a los habitantes anteriores. Este punto de vista, ahora desacreditado por falta de evidencia, asumía implícitamente que los birmanos y los tais llegaron como sociedades enteras, gobernantes y súbditos, para establecerse como conquistadores. Ahora parece mucho más plausible que los birmanos y los tai que aparecieron fueran una especie de élite pionera militar y políticamente hábil con las habilidades para organizar y dominar un núcleo padi. Sus súbditos, según esta lectura, fueron recogidos de las colinas sin Estado circundantes y convertidos en el nodo de poder que hemos llamado Estado padi. Siempre que tengamos una visión a largo plazo, entonces, la mayoría de las personas hoy conocidas como shan son ex habitantes de las montañas que, con el tiempo, se han incorporado por completo a la política del valle Shan. La mayoría de los que aparecen hoy como birmanos son descendientes, recientes o lejanos, de poblaciones no birmanas tanto de colinas como de valles (Shan, Kachin, Mon, Khmer, Pyu, Chin, Karen, etc.). La mayoría de los tailandeses son, de la misma manera, ex habitantes de las colinas y, a largo plazo, la creación de la “Hanness” en sí misma debería verse como la reunión estatal más exitosa a

largo plazo de todos los tiempos. La necesidad temprana de mano de obra era tal que ninguno de estos estados podía darse el lujo de ser demasiado particular sobre el origen de sus súbditos.

El modelo más cuidadosamente observado y elaborado de tal reunión nos llega de los estudios del centro de comercio marítimo malayo, el negeri, en gran parte porque los europeos lo han estado describiendo desde antes del siglo XVI. Diseñado como un sistema de gobierno “intersticial” para mediar entre los recolectores de colinas y el comercio internacional, y para defender su ubicación estratégica, los negeri acumularon mano de obra tanto por la fuerza como por la atracción de ganancias comerciales. Sus expediciones de esclavos por agua lanzaron una amplia red, y los cautivos así reunidos fueron incorporados a los negeri. La fórmula para la plena incorporación era mínima: convertirse en criado de un jefe malayo, profesar el islam y hablar malayo, la lingua franca del comercio en el archipiélago. Un negeri era menos una etnicidad que una fórmula política para ser miembro de la comunidad política. Como resultado de los caprichos del comercio y las incursiones, cada negeri comerciante malayo adquirió una complejidad cultural diferente según la mezcla de pueblos que había incorporado a lo largo del tiempo: minangkabau, batak, bugis, comerciantes de Aceh, javanés, indio y árabe, etc. En su momento de mayor éxito, un negeri como Melaka se convertiría en un imán para los comerciantes de lugares

lejanos, rivalizando con Venecia. Sin embargo, su radical dependencia del fluctuante comercio exterior hizo del negerí un asunto muy frágil.

El pequeño Tai o Shan muang, aunque algo menos vulnerable a las oscilaciones radicales en el comercio de fortunas, se parecía al negerí en muchos aspectos<sup>657</sup>. Estaba en constante competencia con sus vecinos y estados más grandes por la mano de obra. También capturó o admitió a sus súbditos sin tener en cuenta sus antecedentes. También estaba muy estratificado pero abierto a una rápida movilidad social. Los términos de la membresía completa eran la profesión del budismo theravada, otra religión universal, el cultivo de padi, la lealtad a un señor Tai y la capacidad de hablar el idioma local Tai.

Los pequeños estados de Tai y Shan se extendieron desde el norte de Vietnam a través de Zomia hasta el noreste de la India. Debido a que eran tan numerosos y tan pequeños, representan un laboratorio muy observado para muchos procesos de estados padi que también han operado históricamente en los estados birmano, tailandés (¡el más exitoso de los estados tai!) e incluso en los estados han.

---

657 Aquí, el Tai muang, o pequeño estado, con su inevitable núcleo padi, debe distinguirse de los muchos llamados Tai de las tierras altas o “tribales”, que bien pueden ser budistas pero que son pueblos de las montañas en gran parte fuera de las estructuras estatales.

Es raro que un historiador o un etnógrafo no haya comentado el grado en que muchos –en algunos casos la mayoría– de los plebeyos tai y shan eran, como dice Leach, “descendientes de las tribus de las montañas que en el pasado reciente han sido asimilados a la comunidad sofisticada de las formas de la cultura budista–shan”<sup>658</sup>. Georges Condominas se hizo eco mucho más tarde de la opinión de que “especialmente en los estados Shan y otros principados Tay [Tai], la mayor parte de la población permaneció compuesta por personas que no eran Tay”<sup>659</sup>. De acuerdo con la apertura del muang, los no tai que vivían allí podían usar su propio idioma además del tai y seguir sus propias costumbres.

La combinación de esclavitud y movilidad social fluida, y la alquimia con la que los ex habitantes de las montañas se convirtieron en pobladores de valle Shan o Tai (o birmano o tailandés), fue tal que los historiadores han tenido cuidado de distinguir estas formas de esclavitud de las de sus

---

658 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 32.

659 Georges Condominas, *From Lawa to Mon, from Sad'to Thai: Aspectos históricos y antropológicos de los espacios sociales del sudeste asiático*, trad. Stephanie Anderson et al., un artículo ocasional de antropología en asociación con el proyecto Thai–Yunnan, *Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico* (Canberra: Universidad Nacional de Australia, 1990), 41.

contrapartes del Nuevo Mundo<sup>660</sup>. Leach describe un proceso típico de entrada a través de la esclavitud. Los kachin, como individuos o como grupos, entran al servicio de los shan como trabajadores o soldados y, a cambio, adquieren esposas shan. Al asentarse en el valle y adoptar los rituales del nuevo lugar (los espíritus guardianes locales o nats de su esposa Shan), rompe su vínculo con sus parientes Kachin y entra en el sistema Shan de estratificación en la parte inferior. Los términos shan para kachin en general incorporaron un prefijo (kha) que significa siervo, y Leach estima que “casi todos los shan de clase baja” en el área de Kachin Hills eran “de origen esclavo [cautivo] o plebeyo kachin”<sup>661</sup>. Observando durante un período de tiempo un poco más largo, Condominas muestra que los ex montañeses que ingresaban al sistema Tai como esclavos se convirtieron, en poco tiempo, en plebeyos con otros Tai. Y si, en el curso de una lucha por el poder, uno de ellos lograba hacerse con un puesto de la jerarquía, se le daba un nombre noble de Tai y se reelaboraba su genealogía para alinear su origen con su poder<sup>662</sup>. Entonces, a pesar de un dicho Tai que declara que “un Kha [siervo] es tan diferente de un mono como un Tai es de un Kha”, las fórmulas para la ciudadanía en esta política

---

660 Para obtener la mejor encuesta y análisis, consulte Anthony Reid, ed., *Slavery, Bondage, and Dependency in Southeast Asia* (Nueva York: St. Martin's, 1983).

661 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 221–22.

662 Condominas, *From Lawa to Mon*, 69–72.

intensamente competitiva evitaban prácticas que alejarían a su población.

Pero la práctica generalizada de las incursiones y la esclavitud podría conducir a una transformación más rápida de la forma de gobierno. Un visitante de Chiang Mai en 1836 describió a un jefe Shan que tenía veintiocho esposas, todas tomadas como cautivas, mientras que sus subordinados también se habían apoderado de mujeres. Con la mayoría de esposas de origen extranjero, JG Scott informa que “los rasgos físicos de los habitantes de una localidad pueden cambiar por completo en un par de generaciones, y el idioma también, para que las madres enseñen a los hijos”. Añade que durante años ha sido costumbre Shan que los jefes Shan tengan “esposas chinas, birmanas, karen y kachin, a veces capturadas, a veces compradas, a veces recibidas como regalo. Ocasionalmente, el tema de tales uniones tomó poder, con el resultado de que a menudo un Sawbwa es de una raza diferente a la del grueso de sus súbditos”<sup>663</sup>.

Otra ruta hacia la “Shanness” o “Tainess”, es decir, hacia la jerarquía y el Estado, tenía una cualidad más amplia. Esto era para que un jefe Kachin exitoso transformara su reino igualitario más “de rango abierto” en un pequeño reino al estilo Shan. Gran parte del trabajo clásico de Leach está

---

663 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 1, pág. 478. Muchos de estos matrimonios también representaban alianzas que ayudaban a proteger al gobernante de sus rivales principescos.

dedicado a este tema. Por lo general, la estrategia involucraba a un poderoso jefe Kachin que tomaba una esposa de un linaje aristocrático Shan. Este matrimonio, si bien transformó al jefe Kachin de la noche a la mañana en un príncipe Shan, al mismo tiempo le prohibía continuar dando esposas a los linajes Kachin sin perjudicar su condición de príncipe Shan. El efecto fue evitar que los linajes de sus compatriotas Kachin alcanzaran el estatus contrayendo matrimonios (principalmente) con su linaje. Sus seguidores Kachin entonces tuvieron que elegir entre aceptar la transformación y, de hecho, convertirse en plebeyos de Shan; rebelarse y matar o expulsar al jefe; o marcharse y fundar una nueva comunidad. Es esta lógica la que Leach traza tan brillantemente<sup>664</sup>. Dondequiera que un jefe Kachin se encontraba en condiciones de cobrar tributos regularmente de los comerciantes y los habitantes de las tierras bajas, inevitablemente intentaba erigirse en un pequeño Shan Sawbwa, no siempre con éxito.

---

664 Leach, *Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania*, capítulo 7, 213–26. Pero véase también, para una transformación similar de Lisu a Shan, E. Paul Durrenberger, "Lisu Ritual, Economics, and Ideology", en *Ritual, Power, and Economy: Upland–Lowland Contrasts in Mainland Southeast Asia*, ed. Susan D. Russell, Serie de monografías sobre el sudeste asiático, Northern Illinois University, artículo ocasional núm. 14 (1989), 63–120; y para un análisis más formal basado en la economía política, véase Jonathan Friedman, "Tribes, States, and Transformations," en *Marxist Analyses and Social Anthropology*, ed. Maurice Bloch (Nueva York: Wiley, 1975), 161–200.

Este proceso de creación de pequeños estados, de convertir a la gente de la montaña en gente del valle, podría, parece ser claro, revertirse con la misma facilidad. Los pequeños estados de Tai/Shan eran al menos tan vulnerables como los estados padi más grandes a las fuerzas en descomposición de la invasión, el hambre, el gobierno tiránico, las incursiones y las guerras civiles de sucesión. ¿Qué pasaba con la población dispersa de un pequeño estado Shan colapsado? Muchos, al parecer por la evidencia, pueden haberse mudado a estados Shan más hospitalarios a una distancia sorprendente. Muchos otros, quizás especialmente los “recientemente” ex-Kachin y ex-Lisu, deben haber regresado a las montañas, reanudado la quema y readopción de sus identidades anteriores. Esta habría sido una opción relativamente fácil y familiar y no les habría impedido regresar al núcleo de padi cuando fuera seguro hacerlo. Tiene sentido ver esta transformación étnica, al menos antes del siglo XX, como una calle de doble sentido y las identidades étnicas como duales o anfibias.

Para una gran cantidad de habitantes de las montañas del sudeste asiático, la identidad estatal de las tierras bajas más cercana era la Tai muang, una versión de “iglesia baja” de los modelos más distantes y “altos” disponibles en las cortes han, birmana y tailandesa. Un Estado del valle exitoso atraería a Kachin, Lisu, Akha, Wa, Khmu, Lue, Mien y muchos otros pueblos de las montañas a una nueva identidad que, uno sospecha, era menos definitiva o permanente que

convertirse en súbdito de un reino mucho más grande. Para algunos grupos étnicos, ubicados en los intersticios de dos o más estados padi, hubo más riesgos y más opciones. Esta parece haber sido la situación de los karen, especialmente de los pwo karen, ubicados entre los estados de Mon, Burman y Thai padi. Gran parte de la población birmana de la parte baja de Birmania era sin duda de origen mon o karen, y se ha presentado un caso convincente de que los karen están cultural y estratégicamente posicionados en el medio entre estos tres estados del valle, capaces, con poca fricción, de moverse entre una identidad y otra<sup>665</sup>. Los karen se han aprovechado de esta posición intermedia y han sufrido gravemente por ello. Si bien se han jactado de su papel como agentes y representantes de la corte tailandesa exigiendo tributos de otros pueblos de las montañas en términos elegíacos: “Nuestra administración era tan opresiva y los impuestos tan pesados que los mechones de las cestas que transportaban sonaban como cuerdas de guitarra cuando la gente traía su tributo”, fueron los primeros en pagar un alto precio como presuntos miembros de la “quinta columna” tailandesa durante las devastadoras invasiones birmanas de Siam<sup>666</sup>.

---

665 Véase, por ejemplo, David Marlowe, “In the Mosaic: The Cognitive and Structural Aspects of Karen–Other Relations”, en Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*, 165–214, y Peter Kunstadter, “Ethnic Groups, Categories, and Identities: Karen en el norte de Tailandia”, *ibíd.*, 119–63.

666 Kunstadter, “Grupos étnicos, categorías e identidades”, 162.

Si, como parece evidente, los límites de los grupos son porosos y las identidades flexibles, esperaríamos que cambiaran con el tiempo a medida que una identidad se volviera cada vez más o menos ventajosa. Tal parece claramente haber sido el caso recientemente con los Zhuang, un grupo de habla tai y, hoy en día, uno de los grupos minoritarios oficiales más grandes de China. Tal vez empujados, como otros grupos, hacia las colinas del suroeste de China por la expansión Han, los Zhuang se consideraban a sí mismos un pueblo del valle como otros Tai. Se asentaron en altitudes generalmente más bajas por debajo de los Yi, Miao y Yao. Llegaron a ocupar, o mejor dicho, a crear, un nicho cultural intermedio entre los Han y los montañeses por encima de ellos. El dicho era: “Los Miao viven en la cima de la montaña; el Zhuang en la cabecera del río y los Han en la cabecera de la calle”<sup>667</sup>. Con el tiempo, los hasta ahora estigmatizados Zhuang inventaron un origen Han mítico para sí mismos y, de hecho, “jugaron a ser Han” para las minorías por encima de ellos. Sin embargo, la nueva delimitación de nacionalidades del gobierno según los criterios estalinistas los identificó, principalmente por motivos de lenguaje, como “Zhuang”. Esto pareció al principio una nueva estigmatización, y la mayoría de los Zhuang putativos 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

---

667 Katherine Palmer Kaup, *Creando el Zhuang: Política Étnica en China* (Boulder: Lynne Rienner, 2000), 45.

identificaron a sí mismos como Zhuang. El partido creó los distritos administrativos de Zhuang a pesar de los entendimientos populares y vernáculos en desacuerdo con sus categorías.

Sin embargo, bajo la nueva política de minorías, hubo nuevas ventajas sustanciales para una identidad “Zhuang”: nuevos puestos políticos y administrativos, acceso preferencial a escuelas técnicas y educación superior, y exención de la política de “hijo único”. De repente, el valor en efectivo de una identidad Zhuang oficial se disparó hasta el punto en que compensó con creces el posible estigma, y la nueva identidad se afianzó. Los “Zhuang–Han”, por supuesto, seguían siendo, en un sentido vernáculo, Zhuang–and–Han, pero un lado de su identidad con cara de Jano, el lado oficial, se había vuelto más valioso. La nueva dispensación revirtió lo que aparentemente había sido un proceso de sinización gradual del “Zhuang”.

Ver el crecimiento de los estados del valle como el producto de ciertas técnicas de reunión cosmopolita, algunas más coercitivas y otras menos, es descentrador. Sirve para corregir la comprensión más étnica de la creación del Estado que caracterizó tanto a la historiografía temprana como a las historias nacionalistas modernas. La cultura shan, concluyó Leach, “no debe considerarse como un complejo importado al área ya hecho desde algún lugar externo, como parecen haber supuesto la mayoría de las autoridades. Es un crecimiento indígena resultante de la interacción económica

de colonias militares a pequeña escala con una población indígena de las montañas durante un largo período”<sup>668</sup>. Lo mismo podría decirse de los estados precoloniales birmano y siamés en su momento más exitoso. Cada uno era una fórmula política eficaz para reunir y mantener poblaciones de diversos orígenes lingüísticos y culturales en el núcleo del padi, para crear una fuerza productiva concentrada adecuada para la construcción del Estado. Como se sugirió anteriormente, los birmanos y los siameses fueron para las numerosas y variadas poblaciones que incorporaron como las dos mil familias conquistadoras normandas lo fueron para los pueblos indígenas de Gran Bretaña.

Las políticas birmanas y tailandesas son, entonces, mejor vistas como recetas para la construcción del Estado que como proyectos étnicos. En primer lugar, parece que no hubo invasiones masivas al por mayor desde el norte que eliminaran o reemplazaran a los habitantes anteriores. En segundo lugar, si entrecerramos los ojos un poco en los fundamentos culturales del Estado padi precolonial, tienen más sentido como marcos para el espacio estatal que como marcadores étnicos. La piedra angular, por supuesto, es la técnica del cultivo de arroz de regadío que hace posible un núcleo de padi en primer lugar. Sin embargo, no era una técnica exclusiva de los birmanos y los tai, ya que había sido la base de las cortes khmer, pyu y mon con anterioridad. La cosmología y la arquitectura del centro de la corte índica es,

---

668 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 39.

por así decirlo, la superestructura ideológica de la monarquía divina y fue adaptada para ese propósito. El budismo theravada, otra importación, sirvió como un dominio universal para reunir “deidades y espíritus étnicos” bajo una nueva potencia hegemónica, de forma similar a como los súbditos del Estado padi se reunían alrededor de la corte. Los espíritus locales (nat, phi) fueron acomodados como deidades subsidiarias tanto como el catolicismo acomodó a las deidades paganas bajo la rúbrica de los santos. Incluso las lenguas de los constructores del Estado, birmano y tailandés, estaban, en su forma escrita (del sánscrito a través del pali), vinculadas a la cosmología legitimadora del budismo y el Estado índico. Mucho de lo que pasa como la particularidad étnica y el carácter distintivo de las culturas shan, birmana y tailandesa está estrechamente ligado a los dispositivos básicos para la construcción del Estado. Dicho de otra manera, la “estatalidad” está integrada en los cimientos de la etnicidad. Recíprocamente, en la visión shan, birmana y tailandesa, gran parte de la etnicidad de esas poblaciones en las colinas, aquellos que aún no han sido reunidos, consiste precisamente en su apatridia.

## Los valles se aplanan

La gran distinción, culturalmente, entre los reinos del valle y las colinas es la llamativa uniformidad de la sociedad del valle religiosa, lingüística y, con el tiempo, también étnica. Si bien el proceso histórico de recolección fue una empresa cosmopolita, la población así reunida llegó a compartir un conjunto de prácticas e instituciones culturales comunes. Uno podía viajar cientos de millas dentro del Estado padi y aun así encontrar prácticas religiosas, arquitectura, estructuras de clase, formas de gobierno, vestimenta, idioma y rituales que eran sorprendentemente similares de un extremo al otro. Por el contrario, viajar incluso una distancia corta en las colinas lo expondría a uno a una colcha loca de idiomas, rituales e identidades. Los sistemas de los valles, en palabras de Hjørleifur Jonsson, son centrípetos, mientras que los sistemas de colinas son centrífugos. Este “fuerte contraste entre las áreas más bien uniformes de las tierras bajas y la variedad desconcertante de las áreas de las tierras altas” no es, insiste, el resultado de diferentes migraciones, sino más bien los resultados sociales sistemáticamente diferentes de las tendencias centrípetas de los sistemas de rango cerrado, por un lado y las tendencias centrífugas de los sistemas de rango abierto por el otro<sup>669</sup>.

Esta distinción cultural no solo separa las colinas de los grandes reinos del valle de los birmanos, tailandeses, han y

---

669 Jonsson, “Paisaje social cambiante”, 218.

vietnamitas; es igual de notable en el contraste entre los pequeños estados de Shan y sus vecinos montañosos. Leach destacó esta discrepancia medio siglo antes y señaló la causa probable:

La gente de las colinas que es vecina de los shan es asombrosamente variada en su cultura; los shan, teniendo en cuenta su amplia dispersión y su forma dispersa de asentamiento, son asombrosamente uniformes. Mi argumento es que esta uniformidad de la cultura shan está correlacionada con una uniformidad de la organización política shan que, a su vez, está determinada en gran medida por los hechos económicos especiales de la situación shan. Mi suposición histórica es que los shan del valle han estado asimilando a sus vecinos de las colinas en todas partes, durante los siglos pasados, pero los factores económicos invariables en la situación han significado que el patrón de asimilación ha sido muy similar en todas partes. La propia cultura Shan se ha modificado relativamente poco<sup>670</sup>.

La uniformidad de los pequeños reinos shan radica, como implica Leach, en el hecho de que son espacios estatales en miniatura desde el punto de vista geográfico, económico y político.

---

670 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 40–41.

Cada uno de los estados de Shan se encuentra entre seiscientos y novecientos metros en un valle o llanura, “algunos largos y angostos, algunos redondeados como una taza, algunos aplanados como un platillo, algunos lo suficientemente extensos como para sugerir el valle de Irrawaddy en una escala en miniatura”<sup>671</sup>. Al igual que en los valles más grandes, cada una de estas áreas era adecuada para el cultivo de arroz húmedo, y la Shanness se convirtió en sinónimo de plantación de padi. La compactación de personas y granos en la pequeña área central hizo posible la formación del Estado en una escala correspondientemente pequeña. La plantación de padi, sin embargo, tuvo otros efectos sociales decisivos. La fuerte dependencia de un solo cultivo, como en los valles más grandes, llega a dominar las rutinas laborales y la organización social de gran parte de la población. Cada hogar sembró, trasplantó, desherbó y cosechó el mismo cultivo prácticamente al mismo tiempo y de la misma manera. La coordinación del uso del agua requería un cierto nivel de cooperación institucionalizada y resolución de disputas. La uniformidad agrícola, a su vez, facilitó la uniformidad ritual en torno a la propia planta de padi, sus rituales de cosecha y el control del agua. La sociedad de plantación de padi también dio forma a una

---

671 Scott, Diccionario geográfico de la Alta Birmania, vol. 1, parte 1, 274.

cultura material común: dieta, cocina, implementos agrícolas, animales de arado, arquitectura doméstica, etc.<sup>672</sup>

El cultivo permanente de campos de padi también conduce a sistemas de propiedad de la tierra y herencia y las distinciones de clase social que fomentan. Las desigualdades *per se* no distinguen los valles de las colinas. Las diferencias de estatus y las desigualdades abundan en las colinas, pero a diferencia de la desigualdad en el Estado padi, no están respaldadas por desigualdades de propiedad heredadas impuestas, si es necesario, por el poder coercitivo de un Estado rudimentario. Los efectos homogeneizadores de un régimen agrario común y un sistema de clases estuvieron frecuentemente marcados por la rebelión, que normalmente reproducía el orden social anterior bajo una nueva jefatura. La única alternativa estructural era la huida al régimen de propiedad común y a los sistemas abiertos de rango de las colinas.

La homogeneidad social y cultural en el Estado del valle también fue un artefacto de la posible influencia política sobre una zona padi en la que la fricción del terreno era baja. Permitted la creación y mantenimiento de un orden institucional común, así como la densidad del comercio y el intercambio que favoreció la integración cultural. El poder

---

672 Véase, en este sentido, Richard A. O'Connor, "Cambio agrícola y sucesión étnica en los estados del sudeste asiático: un caso de antropología regional", *Journal of Asian Studies* 54. (1995): 968–96.

podría proyectarse mucho más fácilmente a través de este espacio geográfico que a través de las heterogéneas colinas. Precisamente porque ejercía muchas de las mismas funciones, aunque en una escala en miniatura, que los grandes estados del valle, el palacio, el ritual y la cosmología del reino Shan constituían una imitación provincial del palacio, el ritual y la cosmología en Ava, Amarapura y Mandalay.

El proceso de homogeneización de los valles en todo el sudeste asiático, afirma Victor Lieberman, avanzó mucho con el aumento de la centralización estatal entre 1600 y 1840. Una combinación de construcción estatal imitativa modelada en Occidente y mayores ingresos del comercio internacional permitió al Estado del continente acabar con la heterodoxia en la religión, crear un régimen fiscal y una administración más uniformes y eficientes, y promover la integración económica y la militarización en todo el reino<sup>673</sup>. Los avances en las armas de fuego, la organización militar, la agrimensura, el mantenimiento de registros y la difusión de textos tuvieron, en una escala modesta, los mismos efectos de demolición a distancia que tendrían los ferrocarriles, la

---

673 Ver Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Sudeste de Asia en el contexto global, c. 800–1830*, vol. 1, Integración en el continente (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); y su “Reinterpretación de la historia birmana”, *Comparative Studies in Society and History* 29 (1987): 162–94; y su “Integración local y analogías euroasiáticas: estructuración de la historia del sudeste asiático, c. 1350–1830”, *Modern Asian Studies* 27 (1993): 475–572.

energía a vapor y el telégrafo más adelante en el siglo XIX. Mientras que los estados del valle estaban ocupados fabricando birmanos, siameses, vietnamitas y shan más uniformes, las colinas continuaron fabricando más diferencias, heterogeneidad y nuevas identidades.

## **Identidades: Porosidad, Pluralidad, Flujo**

La mayoría de los montañeses del Sudeste Asiático continental, antes de que el Estado colonial insistiera en clasificarlos, no tenían lo que podríamos considerar identidades étnicas “adecuadas”. A menudo se identificaban por el nombre de un lugar –la gente del valle X, la gente de la cuenca Y– o por grupo de parentesco o linaje. Y sin duda, su identidad variaría dependiendo de a quién se dirigieran. Muchos nombres eran implícitamente relacionales –la gente de la “cuesta arriba”, la gente de la “arista oeste”– y su designación solo tenía sentido como un elemento en un conjunto relacional. Otros nombres eran exónimos usados por extraños, como solía ser el caso de los miao, sin más significado excepto en ese contexto. Las identidades eran, para complicar aún más las cosas, plurales; la mayoría de los montañeses tenían un repertorio de identidades que podían desplegar en diferentes contextos. Y las identidades que

había estaban sujetas a cambios: “La identidad étnica y las diferencias de idioma han tendido a ser fluidas en el sudeste asiático continental. Un grupo podría cambiar tanto en un período de tiempo relativamente corto como resultado de estar en estrecho contacto con otros pueblos”<sup>674</sup>. Una cierta plasticidad de identidad fue construida en las relaciones de poder precoloniales. Muchos pueblos de los valles, así como los pueblos de las montañas, se encontraron ubicados entre dos o más centros de poder cuya influencia creciente y menguante dieron forma a su mundo. Antes del advenimiento del arte de gobernar moderno, 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 los de menor estatus buscaban emular, o al menos deferir a otros poderosos de mayor estatus. En su análisis de un área tai del norte de Vietnam, Grant Evans señala la dualidad de identidades y cómo se despliegan<sup>675</sup>. Así, un grupo de bajo estatus, los Sing Moon, considerados siervos por los

---

674 OW Wolters, *Historia, cultura y región en las perspectivas del sudeste asiático*, rev. edición (Ithaca: Cornell University Press, en cooperación con el Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, Singapur, 1999), 52. Wolters excluye específicamente a Vietnam de esta generalización.

675 Grant Evans, “Tai-ización: cambio étnico en el norte de Indochina”, en *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, ed. Andrew Turton (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000), 263–89.

Black-Tai, hablan Tai además de su propio idioma, tienen un nombre Tai así como su propio nombre “étnico”, y generalmente emulan a los Tai. Los Black-Tai, por su parte, en el pasado emularon el vestido mandarín vietnamita e incorporaron vocabulario vietnamita, mientras que los White-Tai de mayor estatus llegaron incluso a adoptar el ritual funerario vietnamita y asimilarse a la sociedad vietnamita a través de matrimonios mixtos. Las élites tai en general, muestra Evans, son culturalmente anfibias; despliegan el lado fuertemente tai de su identidad cuando ejercen poder sobre sus iguales e inferiores nominalmente tai y el lado vietnamita cuando tratan con los que están por encima de ellos. Su punto es que las identidades son plurales y que están sistemáticamente estructuradas por relaciones de poder y prestigio. Este tema general es elaborado con gran sutileza por Jonsson en su análisis de los Mien (Yao) del norte de Tailandia, que encarnan varios registros de autorrepresentación, cada uno de los cuales puede personificarse estratégicamente, según el contexto<sup>676</sup>.

Aparte de la confusión de los funcionarios coloniales y los censistas, los etnógrafos e historiadores posteriores de Birmania solo han confirmado el juicio anterior de Leach de que las fronteras étnicas son lábiles, porosas y en gran parte artificiales. Así, por ejemplo, diferentes observadores

---

676 Jonsson, *Mien Relations*, pp. 158–59. Véase también su “Identidad de la minoría Yao y la ubicación de la diferencia en las fronteras del sur de China”, *Ethnos* 65 (2000): 56–82.

podrían clasificar al mismo grupo de personas como “Karen”, “Lawa” o “Thai” según los criterios utilizados y los propósitos de la clasificación. Donde diferentes pueblos habían vivido durante mucho tiempo en estrecha proximidad, a menudo se fusionaron sin problemas entre sí, de modo que marcar un límite entre ellos parecía arbitrario e inútil<sup>677</sup>. Y, como señalamos anteriormente, los lua/lawa, un pueblo animista que habla mon-khmer y quema, están tan íntimamente familiarizados con el idioma tailandés, el cultivo de padi y el budismo que no es exagerado decir que pueden ser un Lua convincente el lunes y un tailandés convincente el martes. Relegarlos a una sola categoría étnica tiene poco sentido. Una mejor descripción podría ser decir que X tenía un ancho de banda de rasgos o identidades que podían desplegarse o ejecutarse según lo requiriera la situación. La identidad étnica de una persona en este sentido sería el repertorio de posibles actuaciones y los contextos en los que se exhiben<sup>678</sup>.

Otra forma de reconocer el ancho de banda o el repertorio de identidades disponibles para muchos actores es

---

677 Ronald Duane Renard, "Kariang: Historia de las relaciones Karen–Tai desde el principio hasta 1933", Ph.D. diss., University of Hawai'i, 1979, 18, presenta este caso para Karen y Thai en la provincia de Ratburi, Tailandia.

678 Lo que falta aquí es la cuestión de si la actuación es aceptada por otros poderosos. Muchos alemanes de ascendencia judía en la década de 1930 fueron completamente asimilados a la cultura secular alemana y se experimentaron a sí mismos como alemanes solo para descubrir, fatalmente, que prevalecían las clasificaciones nazis de "ciencia racial".

reconocer, como lo hizo Leach, que tienen, por así decirlo, posiciones de estatus en varios sistemas sociales diferentes al mismo tiempo. Esto era tan común que FK Lehman creía que en gran parte de la región la etnicidad, lejos de ser un “dato” adscriptivo, era una elección. “Comunidades enteras podrían enfrentarse a una elección consciente sobre a qué grupo pertenecer”<sup>679</sup>. Esta parece una forma útil de concebir tales identidades plurales, siempre que tengamos en cuenta tres calificaciones. La primera es que los forasteros poderosos, especialmente los estados, restringen las elecciones de identidad de la mayoría de los actores. En segundo lugar, el movimiento hacia una de una variedad de identidades no excluye la posibilidad de que, si las circunstancias cambian, ese movimiento pueda revertirse. Finalmente, y seguramente lo más importante, nunca debemos confundir lo que un extraño podría percibir como un cambio trascendental en la identidad con la experiencia vivida por los actores involucrados. Leach señala en este contexto que las comunidades “kachin”, ya sean igualitarias o estratificadas, y las comunidades shan comparten gran parte del mismo lenguaje ritual, aunque lo interpretan de manera diferente. Cuando una pequeña entidad política kachin económicamente bien situada pasa a formar parte de un muang shan, a un observador externo le parecerá que los

---

679 FK Lehman [Chit Hlaing] "Categorías étnicas en Birmania y la teoría de los sistemas sociales", en *Tribus, minorías y naciones del sudeste asiático*, ed. Peter Kunstadter (Princeton: Princeton University Press, 1967), 75–92, citado en Tapp, *Sovereignty and Rebellion*, 172.

kachin se han convertido en shan. Esto es bastante cierto, pero para el actor, “este cambio puede ser apenas perceptible. Al volverse 'sofisticado', el individuo simplemente comienza a atribuir 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 un significado devastador”<sup>680</sup>.

Seguramente hay algo defectuoso en cualquier comprensión analítica del cambio de identidad que difiere tan radicalmente de la experiencia de los actores reales. Creo que el cambio étnico puede formularse de manera diferente para acomodar mejor las comprensiones vernáculas de los actores locales. Si asumimos, para muchos montañeses, una pluralidad de repertorios de identidad, entonces se deduce, como hemos visto, que varias porciones de ese repertorio serán suscitadas por un contexto social particular de acción. La identidad representada, en otras palabras, estará condicionada por la situación. Alguien con, digamos, un amplio repertorio karen-thai se vestirá, hablará y comportará de manera diferente en el mercado tailandés que en el contexto del festival de la aldea karen. Por supuesto, no hay ninguna razón para suponer que una parte del repertorio es más auténtica o “real” que cualquier otra. En gran medida, entonces, la identidad expresada o representada es una función de la frecuencia relativa del

---

680 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 287.

contexto social en el que es apropiada. Si, digamos, el Karen–Thai en cuestión se traslada a un asentamiento de tierras bajas predominantemente tailandés y planta arroz de regadío, entonces prevalecerá la frecuencia del contexto social y cultural tailandés, y con él la parte tailandesa del repertorio representado. Lo que para un observador externo parece un cambio en la identidad étnica no es ni más ni menos que un cambio en la frecuencia relativa con la que se interpreta la parte codificada en tailandés del repertorio. Esto podría ocurrir gradualmente y, en cualquier caso, si se concibe de esta manera, no tiene por qué implicar ningún sentimiento subjetivo trascendental de desplazamiento o pérdida.

La relación histórica entre los mon y los birmanos, ambos pueblos plantadores de padi de las tierras bajas, no solo proporciona una ilustración de las identidades como plurales y representadas, sino que también sugiere el valor estratégico de tener una variedad de identidades a nuestra disposición. A principios del siglo XVIII, tanto los mons, 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 estaban tatuados debajo de la cintura), el estilo del cabello (los monseñores se cortaban el cabello redondo al frente, mientras que los birmanos tenían el cabello largo recogido en un moño), la ropa y el idioma. Un cambio de identidad consistía en sustituir estos códigos, y en aquellas secciones

del Delta donde los mons y los birmanos vivían uno al lado del otro y eran bilingües, esto era un asunto comparativamente sencillo. A medida que aumentaba el poder de Ava, también lo hacía la proporción de la población que adoptaba los códigos culturales birmanos: hablar birmano y tatuarse los muslos. A medida que aumentaba el poder Pegu, los birmanos en su órbita cortaban su nudo superior y hablaban Mon. Los municipios independientes, nominalmente tributarios de Ava o Pegu, cambiaron sus lealtades. Si bien parecía claro que el conflicto en sí sirvió para cristalizar y politizar ciertos marcadores culturales que luego pasaron a ser vistos como étnicos, el origen del conflicto no fue en absoluto étnico.

Se ve en este contexto el valor adaptativo de ciertas identidades<sup>681</sup>.

Ser capaz de representarse a sí mismo, según lo dictan las circunstancias, como Burman o Mon debe haber sido la salvación de muchos transeúntes o combatientes capturados en estas guerras entre Pegu y Ava. Es tentador

---

681 Para explicaciones persuasivas de la cualidad adaptativa de las identidades plurales en el mundo malayo, véase, 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*, *Estudios sobre el Sudeste Asiático* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); Victor T. King, "La cuestión de la identidad: nombres, sociedades y grupos étnicos en el interior de Kalimantan y Brunei Darussalam", *Sojourn* 16 (2001): 1–36.

ver este dominio de una “cartera mixta” de identidades como una póliza de seguro cultural, una estructura social de escape.

Como el color de un camaleón que se adapta al fondo, una identidad vaga y cambiante tiene un gran valor protector y, por ese motivo, puede ser cultivada activamente por grupos para quienes una identidad definida y fija podría resultar fatal.

Al igual que las tribus de “medusas” descritas anteriormente, tal plasticidad no permite a los extraños un fácil acceso institucional.

## **Construccionismo radical: la tribu ha muerto, larga vida a la tribu**

Las “tribus” en el sentido fuerte de la palabra nunca han existido. Por “sentido fuerte” me refiero a las tribus concebidas como unidades sociales distintas, delimitadas y totales. Si la prueba de “tribu” es que el grupo en cuestión sea una población reproductora genealógica y genéticamente coherente, una comunidad lingüística distinta, una unidad política unificada y limitada, y una entidad culturalmente distinta y coherente, entonces

virtualmente todas las “tribus” fallan la prueba<sup>682</sup>. Como se señaló anteriormente, la disposición real de las prácticas culturales, la integración social, los idiomas y las zonas ecológicas rara vez ofrece una ruptura brusca, y cuando lo hace, una de esas rupturas casi nunca se corresponde con otra. Tampoco es la “tribu”, como alguna vez se imaginó, parte de una serie evolutiva de algún tipo, por ejemplo, banda-tribu-jefatura-Estado, o, alternativamente, tribu-esclavitud-feudalismo-capitalismo.

Los estados y los imperios han sido fundados por pueblos entendidos convencionalmente como tribus: Jengis Khan, Carlomagno, Osman, los manchúes. Y, sin embargo, sería mucho más correcto decir que los estados hacen tribus que decir que las tribus hacen estados.

Las tribus son lo que se ha llamado una “forma secundaria”, creada de dos maneras y solo en el contexto de un estado o imperio. El antónimo o binario de “tribu” es “campesinado”. La diferencia, por supuesto, es que el campesino es un cultivador ya incorporado plenamente como sujeto de un Estado. Las tribus por otro lado, son aquellos sujetos periféricos que no (¿todavía?) están completamente bajo el dominio del Estado y/o aquellos que han optado por evitar el Estado. Los imperios coloniales y el

---

682 Para la andanada más convincente contra el término tribu en este contexto, véase el pequeño clásico de Morton H. Fried *The Notion of Tribe* (Menlo Park: Cummings, 1975).

Estados modernos han sido más prolíficos en la creación de tribus, pero la designación de una periferia tribal era tan común para imperios anteriores como el romano, la China Tang e incluso el pequeño Estado comercial malayo.

La “tribu” podría llamarse un “módulo de gobierno”. Designar tribus era una técnica para clasificar y, si era posible, administrar a los no campesinos o aún no campesinos. Una vez delimitada una tribu y su área tribal, podía utilizarse como unidad para el tributo en bienes y hombres, como unidad sobre la cual podía nombrarse un jefe reconocido y responsabilizarle de la conducta, y como zona militar de pacificación. Como mínimo, creó, aunque arbitrariamente, un pueblo nombrado y su supuesta ubicación con fines de orden burocrático donde a menudo había prevalecido una masa indistinguible de asentamientos y pueblos sin estructura.

Los estados y los imperios crean tribus precisamente para atravesar el flujo y la falta de forma que caracterizan las relaciones sociales vernáculas. Es cierto que se hicieron distinciones vernáculas entre, por ejemplo, cultivadores y recolectores, entre poblaciones marítimas y terrestres, entre cultivadores de granos y horticultores. Tales distinciones, sin embargo, entrecruzaban muchas otras distinciones de lenguaje, ritual e historia; eran típicamente gradientes en lugar de discontinuidades marcadas y rara vez se convirtieron en la base de la autoridad política. En algún nivel, simplemente no importaba cuán arbitrarias fueran las

tribus inventadas; el punto era poner fin administrativo al flujo instituyendo unidades de gobierno y negociación. Así, los romanos insistieron en la territorialización de los bárbaros nombrados bajo jefes que, en principio, podrían ser considerados responsables de su conducta. La red burocrática era necesaria “porque había mucha fluidez en los lazos sociales y políticas bárbaras internas”<sup>683</sup>. Que las designaciones tuvieran sentido vernáculo para los nativos no venía al caso. En la China imperial y republicana tardía, en la frontera suroeste, los nombres de la subdivisión de los problemáticos “Miao” eran designaciones arbitrarias basadas vagamente en la vestimenta de las mujeres y no guardaban relación con los términos vernáculos de autoidentificación<sup>684</sup>.

Los gobernantes coloniales se enfrentaron a la misma “anarquía” de las identificaciones vernáculos y la resolvieron decretando tribus administrativas no menos arbitrarias. Armados con etnógrafos y teorías deterministas de la evolución social, los franceses en Vietnam no solo trazaron límites alrededor de las tribus que vagamente discernían y designaron jefes a través de los cuales tenían la intención de gobernar, sino que ubicaron a los pueblos así designados en

---

683 Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians, 100 BC–AD 400* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003), 103.

684 Diamond, “Definiendo a los Miao”, 100–102.

una escala de evolución social<sup>685</sup>. Los holandeses lograron la misma alquimia administrativa en Indonesia al identificar tradiciones de derecho consuetudinario indígena (adat) separadas que procedieron a codificar y usar como base para el gobierno indirecto a través de jefes designados. Como dice Tanya Li, “El concepto de 'comunidad adat' sirvió, ya que simultáneamente buscaba diseñar, una población rural separada en grupos étnicos con 'tradiciones' lo suficientemente estables... para servir definiciones de identidad de grupo y estructuras políticas centralizadas con líderes reconocidos”<sup>686</sup>.

Esta tecnología de gobierno, de un solo golpe, no sólo proponía identidades nuevas y nítidas, sino que asumía una especie de orden universal, jerárquico y de jefatura. Los pueblos acéfalos, igualitarios, sin jefes ni ningún orden político permanente más allá de la aldea o el linaje, no tenían cabida en la nueva dispensación<sup>687</sup>. Fueron empujados de cualquier manera a un mundo de jefes por decreto, les

---

685 Oscar Salemink, *La etnografía de los montañeses centrales de Vietnam: una contextualización histórica, 1850–1990* (Londres: Routledge–Curzon, 2003), 21–29.

686 Tania Murray Li, ed., *Transformando las tierras altas de Indonesia: marginalidad, poder y producción* (Singapur: Harwood, 1999), 10.

687 Para estudios de este proceso en el Medio Oriente, ver 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).

gustara o no. Los pueblos cuyo orden vernáculo era igualitario carecían de las palancas institucionales por las cuales podían ser gobernados. Esas instituciones tendrían que ser proporcionadas, si es necesario, por la fuerza. En lo que se conoció como los estados Shan del este de Birmania, los británicos se enfrentaron a una población de la que aproximadamente la mitad era acéfala e igualitaria (gumlao Kachin, Lahu, PaO, Padaung, Kayah). Buscando las instituciones jerárquicas que proporcionarían un punto de entrada político para el gobierno indirecto, los británicos naturalmente optaron por confiar en unos cuarenta Shan Sawbwas que, más a menudo en teoría que en la práctica, pretendían gobernar sus dominios locales. Aunque esta elección provocó resistencia entonces y más tarde, era la única correa de transmisión institucional disponible para los británicos.

Una vez inventada, sin embargo, la tribu cobró vida propia. Una unidad creada como una estructura política de gobierno se convirtió en el idioma de la contestación política y la autoafirmación competitiva. Se convirtió en la forma reconocida de hacer valer un reclamo de autonomía, recursos, tierras, rutas comerciales y cualquier otro valor que requiriera un reclamo estatal de soberanía. El idioma reconocido para hacer una reclamación dentro de un Estado era una apelación a la clase o al estamento: el campesinado, los comerciantes, el clero. El lenguaje reconocido para reclamos fuera del espacio estatal fue un llamado a las

identidades y derechos tribales. En ninguna parte fue esto más evidente que en la colonia de blancos de América del Norte. Como escribe acertadamente Alfred Kroeber:

“Cuanto más vemos a los aborígenes de América, menos seguro se vuelve cualquier fenómeno consistentemente recurrente que coincida con nuestro concepto convencional de tribu; y cuanto más parece este concepto ser la creación de conveniencia de un hombre blanco para hablar de los indios, negociar con ellos, administrarlos, y finalmente impresionado en su propio pensamiento por nuestro mero peso... puede haber llegado el momento de examinar si es no abrumadora tal construcción”<sup>688</sup>.

En este sentido secundario, las tribus nombradas con autoconciencia de sus identidades ciertamente existen. En lugar de existir en la naturaleza, son una construcción humana creativa, un proyecto político, en diálogo y competencia con otras “tribus” y estados. Las líneas de demarcación son esencialmente arbitrarias al principio, dada la gran variedad de diferencias etnográficas. Los empresarios políticos –funcionarios o no– que se esfuerzan por marcar una identidad basada en supuestas diferencias culturales no están tanto descubriendo una frontera social como seleccionando una de las innumerables diferencias culturales sobre las cuales basar las distinciones grupales.

---

688 Citado en Fried, *Notion of Tribe*, 59.

Cualquiera de estas diferencias que se enfatice (dialecto, vestimenta, dieta, modo de subsistencia, presunta ascendencia) conduce a la estipulación de un límite cultural y etnográfico diferente que distingue a un “nosotros” de un “ellos”. Por eso la invención de la tribu se entiende mejor como un proyecto político<sup>689</sup>. El límite escogido es una elección estratégica porque organiza las diferencias de una forma en lugar de otra, y porque es un dispositivo político para la formación de grupos. El único punto de partida defendible para decidir quién es un X y quién es un Y es aceptar las autodesignaciones de los propios actores.

## **Creación de tribus**

---

689 Esta perspectiva está más lúcidamente elaborada en Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference* (1969; Long Grove, Ill.: Waveland, 1998), 9–38, y compartida por Leach, *Political Systems of Cultural Difference*. tierras altas de Birmania; FK Lehman [Chit Hlaing], “Birmania: la sociedad Kayah como función del contexto Shan–Burma–Karen”, en *Cambio contemporáneo en la sociedad tradicional*, 3 vols., ed. Julian Steward (Urbana: University of Illinois Press, 1967), 1: 1–104; y Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*, aunque Keyes desea (4) enfatizar el grado en que, una vez establecidos, tales grupos adquieren una cultura más distintiva, estructuralmente opuesta a otros grupos.

Los estados fabrican tribus de varias maneras. La más obvia es crearlas como plantilla para el orden administrativo y el control político. Pero llama la atención la frecuencia con la que se genera una identidad tribal o étnica en la periferia casi en su totalidad con el propósito de hacer un reclamo político de autonomía y/o recursos.

La creación de los cosacos como una etnia consciente de sí misma, conjurada de la nada, en lo que respecta a los orígenes, es particularmente instructiva para comprender la etnogénesis en el sudeste asiático. Las personas que se convirtieron en cosacos eran siervos fugitivos y prófugos de toda la Rusia europea. La mayoría de ellos huyó en el siglo XVI a las estepas del río Don “para escapar o evitar los males sociales y políticos de la Rusia moscovita”<sup>690</sup>. No tenían nada en común sino la servidumbre y la huida. En el vasto interior ruso, estaban fragmentados geográficamente en hasta veintidós “huestes” cosacas desde Siberia y el río Amur hasta la cuenca del río Don y el mar de Azov.

Se convirtieron en un “pueblo” en la frontera por razones que en gran medida tienen que ver con su nuevo entorno ecológico y sus rutinas de subsistencia. Dependiendo de su ubicación, se asentaron entre los tártaros, circasianos (cuya

---

690 Bruce W. Menning, "El surgimiento de una élite militar-administrativa en la tierra de los cosacos del Don, 1708-1836", en *Russian Officialdom: The Burocratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century*, ed. Walter McKenzie Pinter y Don Karl Rowney (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980), 130-61, cita de 133.

vestimenta adoptaron) y Kalmyks, cuyos hábitos de equitación y patrones de asentamiento copiaron.

La abundante tierra disponible tanto para el pastoreo como para la agricultura hizo que estos colonos pioneros vivieran en un régimen de tierras de propiedad común donde cada familia tenía su propio acceso independiente a los medios de subsistencia y total libertad de movimiento y residencia. Un ethos de independencia e igualitarismo, deseado por un pueblo que había conocido la servidumbre, fue respaldado por la economía política de la ecología de frontera.

La sociedad cosaca era, en esta etapa, algo así como un reflejo de la servidumbre y la jerarquía rusa zarista. Los tres grandes levantamientos campesinos que amenazaron al imperio comenzaron en las tierras cosacas. Aquí, como en Zomia, la frontera apátrida también atrajo a disidentes religiosos, sobre todo a los llamados Viejos Creyentes, que asociaban las reformas religiosas con la servidumbre<sup>691</sup>. Después de la derrota del levantamiento de Bulavin (1707–1708), la autonomía de los cosacos pasó a depender del suministro de unidades de caballería completamente equipadas a las fuerzas del zar. Y después de la despiadada campaña militar de represión contra los cosacos más

---

691 Véase la excelente novela de Leo Tolstoy *The Cossacks*, en *The Cossacks and Other Stories* (Harmondsworth: Penguin, 1960), 163–334. Aquí Tolstoi escribe en particular sobre los cosacos del río Tarek, llamados cosacos de Greben, que se establecieron entre los chechenos.

estrechamente asociados con la rebelión de Pugachev (1773–1774), las asambleas democráticas locales rudimentarias de los cosacos fueron suplantadas por una nobleza cosaca con título y terratenientes con sus propios siervos, en su mayoría de Ucrania..

No por ningún tramo de la imaginación un “pueblo” coherente al principio, los cosacos son hoy quizás la minoría “étnica” más solidaria en Rusia.

Sin duda, su uso como una “minoría marcial” –como las exacciones de Karen, Kachin, Chin y Gurkha en el sur y sureste de Asia– contribuyó a este proceso de etnogénesis<sup>692</sup>. Sin embargo, no lo inició. Como etnia inventada, el cosaco es llamativo, pero no único. Los casos de comunidades esencialmente cimarronas que se convirtieron en formaciones étnicas distintivas y conscientes de sí mismas son razonablemente comunes. En lugar de los cosacos, el caso de los cimarrones de Surinam, que se desarrollaron en no menos de seis “tribus” diferentes, cada una con su propio dialecto, dieta, residencia y patrones de matrimonio, habría servido igualmente<sup>693</sup>. Los seminolas de

---

692 Los cosacos también proporcionaron fuerzas militares a los otomanos; véase Avigador Levy, "La contribución de los cosacos de Zaporozhian a la reforma militar otomana: documentos y notas", *Estudios ucranianos de Harvard* 6 (1982): 372–413.

693 Véase Richard Price, *Introducción a la parte 4, Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, 2ª ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), 292–97.

América del Norte o los gitanos/romaní de Europa también son casos de etnias que se fusionaron desde comienzos dispares y poco prometedores, por un nicho ecológico y económico común, así como por la persecución.

Todas las etnias e identidades tribales son necesariamente relacionales. Debido a que cada una afirma un límite, es excluyente e implícitamente expresa una posición, o una ubicación, frente a uno o más grupos que se encuentran fuera del límite étnico estipulado. Muchas de estas etnias pueden entenderse como oposiciones estructurales afirmadas entre pares binarios: servidumbre versus cosaco libre, civilizado versus bárbaro, colina versus valle, río arriba (hulu) versus río abajo (hilir), nómada versus sedentario, pastores versus productores de granos, humedales versus tierras áridas, productores versus comerciantes, jerárquicos (Shan, gumsa) versus igualitarios (Kachin, gumlao).

La importancia de la “posicionalidad” y, a menudo, del nicho agroeconómico, es tan común en la creación de fronteras étnicas que lo que comienza como el término para una ubicación o un patrón de subsistencia llega a representar la etnicidad. Para Zomia y el mundo malayo es sorprendente la frecuencia con la que un término que simplemente designa la residencia 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

montañas con quienes comerciaban, y connotaban rudeza o salvajismo. Con el tiempo, tales nombres a menudo se han consolidado como autóntimos llevados con orgullo. Los antropólogos han señalado a menudo la frecuente coincidencia de nichos ecológicos y ocupacionales y límites étnicos, y Michael Hannan ha ido tan lejos como para afirmar que “en equilibrio, los límites de los grupos étnicos coinciden con los límites de los nichos”<sup>694</sup>.

La distinción más esencializada de este tipo es quizás la que existe entre los bárbaros y el pueblo Han cultivador de cereales. A medida que el antiguo Estado Han creció, aquellos que permanecieron en, o huyeron a, “los bloques de tierra montañosa, marisma, jungla o bosque” dentro del imperio se conocieron con varios términos pero, como hemos visto, fueron llamados colectivamente “bárbaros del interior”. Los expulsados a la franja de la estepa, donde la agricultura sedentaria era imposible o no gratificante, eran “los bárbaros exteriores”. En cada caso, el límite efectivo entre diferentes pueblos era ecológico. El barón von Richtofen en la década de 1870 describió vívidamente lo abrupto del límite entre geologías y pueblos: “Es sorprendente, después de haber atravesado varias [parcelas

---

694 Fredrik Barth, "Relaciones ecológicas de grupos étnicos en Swat, Pakistán del Norte", *American Anthropologist* 58 (1956): 1079–89, y Michael T. Hannan, "The Ethnic Boundaries in Modern States", en *National Development and the World System: Cambio educativo, económico y político, 1950–1970*, ed. John W. Meyer y Michael T. Hannan (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 253–75, cita de 260.

de suelo de loess], ver, al llegar a la cima de la última, de repente una vasta, llanura cubierta de hierba con superficie ondulada... En el límite se encuentra el último pueblo chino; luego sigue el 'Tsauti' [pastizales] con tiendas mongolas”<sup>695</sup>. Habiendo demostrado que “los mongoles” no eran una población urbana, sino enormemente diversa, incluidos 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 los chinos y los mongoles coincidieron exactamente”<sup>696</sup>.

El nicho ecológico, porque marca diferentes rutinas de subsistencia, rituales y cultura material, es una distinción alrededor de la cual puede ocurrir la etnogénesis. Pero no es una condición necesaria ni suficiente para la formación étnica o tribal. Dado que la creación de dichos marcadores es un proyecto político, se deduce que también pueden vincularse a distinciones sin importancia intrínseca para, por ejemplo, reclamar un recurso valioso. La invención de la “tribu” Kayah/Karenni como un pueblo distinto de otros

---

695 Manfred von Richtofen, *Cartas [a la Cámara General de Comercio de Shanghái]*, 2ª ed. (Shanghai, 1903; reimpresión de Pekín, 1914), 119–20, citado en Owen Lattimore, “The Frontier in History”, en *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–1958* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 469–91, cita de 473n2.

696 Lattimore, “Frontier in History,” 473n 2.

pueblos kareninos cercanos parece un caso claro de este tipo<sup>697</sup>.

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 con la llegada de pretendientes milenaristas de Karen que afirman ser príncipes en el modelo Shan entre esta comunidad no budista, por lo demás igualitaria, en la década de 1820. Como veremos en el próximo capítulo, los movimientos milenarios han jugado un papel desproporcionado en la génesis de nuevas comunidades en las colinas. La creación de un reino al estilo Shan con su propio Sawbwa “logró transformar uno de los simples cúmulos de dialectos karen centrales en un sistema social y cultural Kayah muy distintivo”<sup>698</sup>. La creación de estados imitativa de este tipo no es tan inusual. Lo que es inusual es su éxito tanto político como cultural. Ese éxito, a su vez, dependía del feliz hecho de que el pequeño Estado

---

697 La distinción entre “Kayah” y “Karenni” (Karen rojo) es un artefacto de reetiquetado político, como la distinción entre Myanmar y Birmania para el nombre del país en su conjunto. Dado que el término anterior Karenni se asoció con la rebelión contra el régimen en Rangún, se eligió el término Kayah, en realidad el nombre de la subdivisión preponderante de Karenni, porque no conllevaba estas asociaciones. Por lo tanto, hoy el Estado se llama oficialmente Estado de Kayah, aunque podría llamarse más exactamente Estado de Karenni. Utilizo el término Karenni para taquigrafía. FK Lehman (Chit Hlaing), en cuyo fino análisis me baso aquí, usa el término Kayah en “Birmania”.

698 *Ibíd.*, 35.

de Karenni albergaba los rodales 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 karennicas vagamente relacionadas en algo así como una sociedad anónima “con el fin de arrebatarse el control del comercio de teca cada vez más lucrativo de los Shan para quienes habían estado trabajando”<sup>699</sup>. Los empresarios de la etnia karenni tomaron prestado el modelo de arte de gobernar más cercano: el del Estado padi de Shan, tomado a su vez de la monarquía birmana, que serviría para reclamar la soberanía sobre la teca y defenderla. Como estrategia de creación de identidad y control de recursos, tuvo un éxito admirable.

Muchas identidades se elaboran, está claro, con propósitos similares en mente: para defender una ubicación de ruta comercial estratégica, para hacer valer un derecho exclusivo sobre agua, minerales o tierras valiosas, para reclamar la propiedad de un producto en particular, para defender los derechos de pesca o la caza contra la competencia, para proteger la entrada a una ocupación lucrativa, o para

---

699 FKL Chit Hlaing [FK Lehman], “Algunas observaciones sobre la teoría de la etnicidad y el sudeste asiático, con especial referencia a los kayah y los kachin”, en *Explorando la diversidad étnica en Birmania*, ed. Michael Gravers (Copenhague: NIAS Press, 2007), 112.

reclamar privilegios rituales. La creación de tribus y etnias en este sentido podría denominarse el modo estándar de presentación de demandas por parte de los apátridas que interactúan con los estados. Sirve, para tales sociedades, esencialmente al mismo propósito que la formación de un sindicato, una corporación o un gremio de artesanos serviría en una sociedad más contemporánea<sup>700</sup>. Aquellos que con éxito reclaman los recursos sobre esta base adquieren una poderosa razón para adoptar la nueva identidad. Del mismo modo, excluyen a otros del acceso a estos mismos recursos. Los que quedan así excluidos y forzados a un nicho menos deseable a menudo son etnicizados recíprocamente<sup>701</sup>.

---

700 Para relatos de etnización que tienen que ver en gran medida con el control sobre los privilegios comerciales o la tierra, véase Lois Beck, “Tribes and the State in 19th- and 20th-Century Iran,” en *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip Khoury y Joseph Kostiner (Berkeley: University of California Press, 1990), 185–222; y, sobre el Tausug pirata en el archipiélago de Sulu, 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: Singapore University Press, 1981), y Charles O. Frake, “The Genesis of Kinds of People in the Sulu Archipelago,” en *Language and Cultural Description: Essays by Charles O. Frake* (Stanford: Stanford University Press, 1980), 311–32. Para un análisis astuto de la invención de la indigeneidad a finales del siglo XX, véase Courtney Jung, *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

701 Uno de los casos más llamativos de este proceso se refiere a los bosquimanos del Kalahari, también conocidos como san-khoi, que a menudo se representan como un remanente periférico, salvaje, de la Edad de Piedra de los albores de la historia humana. Aunque los hechos históricos

La demarcación de tribus en África fue, como en todas las colonias, un proyecto imperial oficial también. Un pequeño ejército de especialistas estaba ocupado trazando fronteras étnicas, codificando costumbres, asignando territorios y

---

todavía están en disputa, ahora parece que este entendimiento es radicalmente erróneo. En la reconstrucción de Edwin Wilmsen, los bosquimanos del Kalahari son esencialmente una clase desposeída de origen mixto que, con el tiempo, ha sido relegada al trabajo de servidumbre y a la recolección en bandas en el árido arenal. Compuesto por pastores, muchos de ellos Tswana, arruinados por los robos de ganado, las epidemias de ganado y la guerra, esclavos fugitivos y desertores militares (muchos de estos a su vez europeos), se unieron a una pequeña población de recolectores de habla san que alguna vez había prosperado con las ventas de marfil, plumas de avestruz y pieles. Véase el clásico *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari* de Wilmsen (Chicago: University of Chicago Press, 1989). Para conocer parte de la controversia que rodea esta interpretación, consulte la reseña de Jacqueline S. Solway del libro de Wilmsen en *American Ethnologist* 18 (1991): 816–17.

La importancia del nicho de subsistencia para la determinación de la etnicidad es reveladora. Se entiende que los hablantes de idiomas distintos del san que no tienen ganado y que buscan comida (o trabajan como sirvientes) son san–bosquimanos. Por el contrario, se entiende que los hablantes de san que tienen ganado y gozan de una buena situación económica pertenecen a la etnia tswana. Como los dos grupos son, para usar el término de Wilmsen, “interdigitados”, es común que los hablantes bilingües de san “pasen” rutinariamente como tswana. Los san–bosquimanos son, entonces, esencialmente una clase –o casta– estigmatizada, relegada al nicho de subsistencia menos deseable del forrajeo, y su identidad se ha convertido en sinónimo de ese nicho. En términos relacionales, sería igualmente exacto decir que la piedra angular de la autoconstrucción étnica Tswana fue la estigmatización de los san–bosquimanos. El efecto neto de tratar en términos homogéneos y estigmatizantes lo que de hecho es una población diversa es haberla “aborigenizado”. Wilmsen, *Tierra llena de moscas*, 85, 108, 133.

nombrando jefes para crear unidades manejables de gobierno imperial, a menudo sobre pueblos apátridas. Se tuvo que imponer alguna cuadrícula de clasificación a una desconcertante variedad cultural para producir unidades de tributo, impuestos y administración con nombre. Lo que impulsaba la empresa, escribe Wilmsen, era “esa profecía autocumplida que predijo la existencia de tribus y, a través del orden administrativo, creó lo que no pudo descubrir”. La tribu, una vez establecida como la única forma social propia de la representación de los pueblos apátridas, se convirtió rápidamente en hegemónica. Por arbitrario o ficticio que sea, “los nativos entendieron que debían organizarse en tribus” para poder funcionar dentro del marco colonial<sup>702</sup>. La empresa de dividir a los nativos en tribus delimitadas territorialmente y mutuamente excluyentes no fue una manía administrativa propia del pensamiento de la Ilustración cartesiana o, para el caso, de la pulcritud calvinista anglosajona. Y uno solo necesita leer las Guerras de las Galias de César para darse cuenta de una orden tribal del mismo tipo que, por muy confundida que pudiera haber estado por los hechos sobre el terreno, era un destello en los ojos de todos los gobernadores romanos. El proyecto imperial chino–han, con sus jefes tributarios designados (tusi) y bárbaros nombrados, lleva las marcas de un ejercicio administrativo comparable. El sistema tusi (gobernar bárbaros con bárbaros) fue ideado en la dinastía Yuan

---

702 Ibid., 275, 324, citando la última cita a John Iliffe, *A Modern History of Tanganyika* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(1271–1368) y floreció hasta el siglo XVIII en aquellas áreas del imperio donde el control directo era imposible o fiscalmente no rentable<sup>703</sup>.

Debajo de los ejercicios arbitrarios de clasificación elaborados por los estados se encuentra el tumulto siempre cambiante 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 se esfuerzan por controlar la mejor tierra, linajes que compiten por alianzas matrimoniales, luchas de sucesión por el liderazgo local. La base potencial de unidades sociales nuevas y competitivas, en otras palabras, se reproduce diariamente.

Siguiendo la idea original de Max Gluckman, podemos distinguir aproximadamente entre conflicto centrípeto y centrífugo<sup>704</sup>. Cuando las facciones luchan por una jefatura, acordando implícitamente cuál es el premio y reafirmando así la importancia de la unidad en sí, su conflicto es

---

703 Agradezco a Shanshan Du por su cuidadosa exposición de la evolución del sistema tusi a medida que evolucionaba, creando jefaturas hereditarias con reinos definidos territorialmente para igualar en gran parte del suroeste de China, especialmente en áreas pobres e inaccesibles en altitudes elevadas. El sistema se abandonó en gran medida en favor de la administración directa (gai tui gui liu, reemplazando tusi por funcionarios móviles), con el registro de hogares y los impuestos a partir de mediados del siglo XVIII, bajo la dinastía Ming. Comunicación personal, agosto de 2008.

704 Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (Londres: Cohen and West, 1963).

centralizador. Cuando una facción se escinde 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. Era un asunto relativamente simple, digamos, que la facción perdedora en una disputa por el liderazgo se separara, abriera nuevos campamentos y encontrara un nuevo asentamiento. Era una alternativa relativamente igualitaria a lo que de otro modo podría haberse convertido en subordinación y jerarquía permanente. La fricción de la distancia también significó que las comunidades separadas a menudo permanecieron en relativo aislamiento, especialmente en comparación con la sociedad del valle. Así como la topografía accidentada y el aislamiento relativo, dado el tiempo para filtrarse, promueven diferencias crecientes en los dialectos del habla, una especie de especiación lingüística, las condiciones de Zomia también fomentan la multiplicación y solidificación de la diferencia cultural. Estos procesos de deriva y diferenciación cultural son a menudo la materia prima de las distinciones “tribales”. Pero no debemos confundir diferencia cultural con identidad de grupo étnico o tribal. La creación de tribus o grupos étnicos con nombre es un proyecto político que a veces hace uso de las diferencias culturales. Muchas diferencias culturales sorprendentes, por otro lado, nunca se politizan y, por la misma razón, las diferencias culturales sorprendentes se acomodan con frecuencia dentro de la misma forma de gobierno tribal.

Una vez lanzada, la “tribu” como entidad politizada puede poner en marcha procesos sociales que reproducen e intensifican la diferencia cultural. Pueden, por así decirlo, crear la razón de ser de su propia existencia. La institucionalización política de las identidades, si tiene éxito, produce este efecto al reelaborar el patrón de la vida social. El concepto de “patrones de tráfico” utilizado por Benedict Anderson para describir la creación por parte del régimen colonial holandés en Indonesia, prácticamente de la nada, un grupo étnico “chino”, es la mejor captura de este proceso<sup>705</sup>. En Batavia, los holandeses discernieron, de acuerdo con su idea preconcebida, una minoría china. Este grupo mixto no se consideraba chino; sus límites se fusionaron a la perfección con los de otros bátavos, con quienes se casaron libremente. Sin embargo, una vez que los holandeses discernieron esta etnicidad, institucionalizaron su ficción administrativa. Se propusieron territorializar el barrio “chino”, seleccionaron funcionarios “chinos”, establecieron tribunales locales para el derecho consuetudinario chino tal como lo veían, instituyeron escuelas chinas y, en general, se aseguraron de que todos los que caían dentro de esta clasificación abordaran el régimen colonial como tal de “chino” de Batavia. Lo que comenzó como una especie de producto de la imaginación imperial holandesa adquirió una sustancia sociológica real a través de

---

705 Benedicto R. O'G. Anderson, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la expansión del nacionalismo*, 2ª ed. (Londres: Verso, 1991), 167–69.

los patrones de tráfico de las instituciones. ¡Y voilà! Después de sesenta años más o menos, había una comunidad china consciente de sí misma. Los holandeses, parafraseando a Wilmsen, a través de una orden administrativa, fabricaron lo que no pudieron descubrir.

Una vez que una “tribu” se institucionaliza como una identidad política, como una unidad de representación con, digamos, derechos, tierra y líderes locales, el mantenimiento y refuerzo de esa identidad se vuelve importante para muchos de sus miembros. Geoffrey Benjamin ha demostrado que los grupos de las tierras altas como los senoi y los semang respondieron al atractivo y al peligro del Estado colonial y malayo volviéndose más “tribales”, instituyendo un conjunto de prácticas matrimoniales que promovían la dispersión y la búsqueda de alimento. Un tabú cultural contra el uso del arado desalentó aún más el sedentarismo<sup>706</sup>. Cuanto más exitosa sea la identidad en ganar recursos y prestigio, más interesados tendrán sus miembros en patrullar sus fronteras y es probable que esas fronteras se vuelvan más nítidas<sup>707</sup>. El punto es que una vez

---

706 Geoffrey Benjamin, “The Malay World as a Regional Array”, documento presentado en el Taller internacional sobre becas en estudios malayos, Looking Back, Striding Forward, Leiden, 26 al 28 de agosto de 2004; y Benjamin y Chou, Tribal Communities in the Malay World. Véase Salemink, Ethnography of Vietnam's Central Highlanders, 284, sobre la prohibición de Jarai sobre el uso del arado.

707 Por ejemplo, si uno estuviera inventando un conjunto de tabúes para un grupo para desalentar la mezcla y la conmensualidad, difícilmente podría hacerlo mejor que las ideas tradicionales de las castas altas sobre la

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 al nacionalismo. Con el tiempo, tal identidad, por muy fabricada que sea su origen, adquirirá rasgos esencialistas y bien puede inspirar una lealtad apasionada.

## **Ahorro de rostro genealógico**

*En las sociedades igualitarias generalmente designadas como tribales, diría que el modo más frecuente de calcular la descendencia es por estipulación.*

–Morton Fried, *La noción de tribu*

Los primeros funcionarios coloniales podrían, en cierto sentido, ser perdonados por “encontrar” tribus en las colinas. No solo era su expectativa, sino que la autorrepresentación de muchos pueblos de las montañas

---

contaminación en la India o las versiones más estrictas de las leyes dietéticas kosher judías ortodoxas.

reforzaba esa expectativa. Donde no había estados de los que hablar, los principios de cohesión social estaban ordenados formalmente por parentesco, genealogía y linaje. Estos principios eran, por supuesto, exactamente lo que los colonizadores esperaban encontrar en la zona tribal. Si bien las realidades políticas de competencia, usurpación, rebelión, migración, fisión social e identidades plurales y fluctuantes eran vertiginosamente complejas y en constante movimiento, lo que los marxistas llamarían la superestructura ideológica mantuvo la apariencia de un grupo descendiente históricamente coherente y bien ordenado. Los roles formales de sucesión, descendencia y precedencia fueron salvados por una especie de prestidigitación genealógica e histórica. Si un sentido de continuidad y orden simbólico son importantes para un estado de cosas dado, entonces este proceso tiene un sentido eminente. Después de todo, las contingencias de una política de colinas fragmentada y tumultuosa no podían preverse, y mucho menos ordenar. Era mucho más fácil ajustar e interpretar el resultado de, digamos, una usurpación exitosa o un matrimonio anómalo de una manera que demostrara ingeniosamente que, después de todo, las reglas se habían cumplido y aún estaban intactas.

Todos los pueblos de las montañas, sin excepción, hasta donde puedo decir, han tenido una larga experiencia en la reelaboración de sus genealogías para absorber a los extraños. Las sociedades de las colinas también eran

sistemas de mano de obra y buscaban aumentar su número mediante la absorción de nuevos inmigrantes, la adopción, el matrimonio y la incorporación de extraños, la compra y las expediciones de saqueo de esclavos. La nueva mano de obra fue bien recibida no sólo para abrir nuevas parcelas sino también para mejorar el peso político y militar del grupo receptor. Las sociedades del valle, que también buscaban mano de obra, absorbieron fácilmente a sus recién llegados en un orden de clases, típicamente en la base. Las sociedades de las colinas, por el contrario, vinculaban a los recién llegados a grupos de descendencia o familias, a menudo los más poderosos.

Los karen tienen cierta reputación de que tienen menos probabilidades de casarse entre sí que muchos otros pueblos de las montañas, pero, al vivir en los intersticios de muchos vecinos más poderosos, de hecho son prodigiosos a la hora de incorporar nuevos miembros. Una lista parcial de los absorbidos incluiría chinos, shan, lamet, lisu, lahu, akha, birmanos, mon, lao y lue<sup>708</sup>. Los Akha, también un pueblo “intermedio” en el sentido de ser una sociedad de ladera media con pueblos del valle debajo de ellos y otros pueblos de las montañas arriba, tienen un sistema de asimilación de personas establecido desde hace mucho tiempo. Un hombre

---

708 Charles F. Keyes, “A People Between: The Pwo Karen of Western Thailand”, en Keyes, *Ethnic Adaptation and Identity*, 63–80, y Renard, “Kariang”. Es importante recordar, en este contexto, que ha sido al menos igual de común a lo largo del tiempo, y mucho más en el último medio siglo, que los karen se conviertan en mon, burman, thai, shan, etc.

que se casa en esta sociedad, conocida por sus genealogías orales excepcionalmente largas, es aceptado como el fundador de un nuevo linaje (menor) siempre que practique el servicio a los antepasados, tenga un hijo y hable akha. Muchos de los linajes con genealogías comparativamente cortas (solo quince o veinte generaciones) en realidad recuerdan la identidad anterior de sus antepasados: Yunnan–Chinese, Wa, Tai. Un esclavo capturado se incorpora al linaje de su amo o uno genealógicamente cercano a él. Según Leo Alting von Geusau, los repertorios de incorporación son tan antiguos y rutinarios que está claro, con el tiempo, que los Akha, aunque siguen siendo Akha, se han reabastecido masivamente, en un sentido genético, por infusiones de recién llegados<sup>709</sup>. Hablando genealógicamente, sin embargo, el tumulto desaparece en la medida en que todos los inmigrantes son “naturalizados” en poco tiempo al ser trabajados en la urdimbre y la trama de los patrones de descendencia existentes.

El mismo juego de manos genealógico opera para idear principalmente linajes que concilian los hechos del poder

---

709 Leo Alting von Geusau, "Akha Internal History: Marginalization and the Ethnic Alliance System", capítulo 6 en Turton, *Civility and Savagery*, 122–58, esp. 133–34, 147–50. Creo que el propio von Geusau se casó con Akha y se incorporó de la manera que describe. Véase también el relato de E. Paul Durrenberger sobre la competencia de los hogares Yao/Mien para vincular a personas ajenas a fin de lograr el éxito económico y social: “The Economy of Sufficiency”, en *Highlanders of Thailand*, ed. John McKinnon y Wanat Bhruksasri (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), 87–100, esp. 92–93.

con la ideología de la descendencia. Un linaje principalmente Kachin puede producir una genealogía de cuarenta o más generaciones de profundidad. Leach considera estas genealogías como “ficticias” y “sin valor como evidencia de un hecho histórico”. Una vez que un linaje se vuelve influyente, a su vez inspira a los linajes más comunes a reescribir sus propias genealogías para enfatizar, en su beneficio, su cercanía al linaje poderoso. El poder real en el sistema de linaje Kachin se basa en banquetes lujosos mientras se cumplen las obligaciones rituales, estableciendo así un derecho a la lealtad y el trabajo (mano de obra) de todos aquellos que están en deuda con el patrocinador. Cualquiera que cumpla con éxito lo que se considera las obligaciones de un aristócrata será aceptado como aristócrata, prácticamente sin importar cuáles sean los hechos de la descendencia<sup>710</sup>. Leach deja muy claro que se puede idear una genealogía para arrojar un manto de legitimidad sobre prácticamente cualquier conjunto de relaciones de poder reales: “La escalada social, entonces, es el producto de un proceso dual. El prestigio lo adquiere

---

710 Leach, *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*, 127–30. La transacción social, si puede llamarse así, redistribuye alimentos y bienes —igualdad material— entre la comunidad, mientras concentra las desigualdades de estatus.

Oficialmente, el hijo menor sucede en el título de jefe de su padre (ultimogenitura). Sin embargo, cualquier otro hijo puede convertirse en jefe fundando con éxito una nueva comunidad, comprando los derechos rituales del hijo menor o mediante la conquista, siempre que pueda hacer que el reclamo se mantenga con éxito. *Ibíd.*, 157.

primero un individuo por la prodigalidad en el cumplimiento de las obligaciones rituales. Este prestigio se convierte luego en estatus reconocido al validar retrospectivamente el rango del linaje del individuo. Esto último es en gran medida una cuestión de manipulación de la tradición genealógica. La naturaleza complicada de las reglas de sucesión de Kachin hace que tal manipulación sea particularmente fácil". Además, "Cualquier aristócrata influyente" puede "reconstruir secciones remotas de su genealogía a su favor". A pesar de que, en principio, "el rango de un hombre está... definido con precisión por su nacimiento, existe una flexibilidad casi infinita en el sistema tal como se aplica realmente"<sup>711</sup>.

La "tribalidad" de las colinas fue así instigada por elaborados mitos genealógicos reconstituidos como necesarios para legitimar, por descendencia, la distribución real del poder en la sociedad. Los narradores de sagas eran los especialistas cuyo trabajo era alinear los mitos con los hechos. Impulsados por una combinación de miopía y conveniencia administrativa, los funcionarios coloniales buscaron la jerarquía y la tribalidad, y los elaborados mitos del descenso en las colinas estaban allí para alentarlos. Establecieron un estado Shan en un área donde la gente menos estratificada era igual de numerosa. Entre los kachin, preferían con mucho la variedad aristocrática,

---

711 Ibid., 164, 166, 167. Véase también Robinne, "Transethnic Social Space of Clans and Lineages".

principalmente autocrática, y mostraban gran disgusto por el “anárquico” y democrático kachin gumlao<sup>712</sup>.

También para los karenni, el reclutamiento para el liderazgo depende en gran medida del carisma, el banquete 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 de la descendencia legítima. “Incluso un usurpador”, explica Lehman, “al tomar el poder, intentó demostrar que uno o más de sus antepasados pertenecían al 'hueso real' aunque el usurpador pudo haber sido un aldeano común”. Dado que los karenni, y la sociedad karen en general, siguen un parentesco cognático, en el que se cuentan líneas masculinas y femeninas, encontrar la conexión requerida era incluso más fácil que con los kachin. Si, pues, los colonizadores buscaban tribus constituidas por reglas ordenadas de descendencia y largas historias, los habitantes de las tierras altas que encontraron estaban encantados de complacerlos con el orden genealógico retrospectivo en el que ellos mismos vestían su turbulenta política <sup>713</sup>.

---

712 La lógica del banquete y la oscilación entre formas democráticas (gumlao) y autocráticas (gumsa) entre los pueblos de las montañas ha sido brillantemente elaborada por A. Thomas Kirsch en “Feasting and Social Oscillation, a Working Paper on Religion and Society in Upland Southeast Asia” papel de datos no. 92 (Ithaca: Programa del Sudeste Asiático, 1973).

713 Lehman [Chit Hlaing], “Burma”, 1: 17. Lehman también señala que en China y la India, de donde se derivan las formas ideológicas de los estados del valle, “había una ideología regular de usurpación que requería que el

La tribu, como institución social formal, aparece, también en otras regiones, más como una especie de exoesqueleto ideológico que como una guía útil para las realidades políticas. Una de las tribus más famosas de la historia, la de Osman, fundador del Imperio Otomano, era de hecho una colección heterogénea de diferentes pueblos y religiones que colaboraban con fines políticos. Esta no fue una excepción. Examinando la evidencia, Rudi Paul Lindner afirma que “los estudios de campo de los antropólogos modernos [en el Medio Oriente] muestran que la pertenencia a tribus, clanes e incluso campamentos es más abierta de lo que podría indicar el idioma o la ideología tribales”<sup>714</sup>. La tribu fue, en el caso de Osman, un vehículo útil para reunir a los pastores turcos y los colonos bizantinos. Y si los lazos de sangre se consideraran deseables de acuerdo con la idea de la tribu como consanguíneos, entonces podrían recordarse las genealogías de los clanes para forjar relaciones distantes. El modelo de linaje segmentario es, sin duda, una ideología tribal común, pero no es una práctica

---

usurpador y sus descendientes eventualmente establecer una genealogía real e imaginaria que los vincule a un antepasado real o a un dios” (17). Clifford Geertz hace una observación similar con respecto a Bali. Aunque había un principio rígido de descendencia directa, “las genealogías... fueron manipuladas continuamente para racionalizar las realidades de poder actuales”. *Negara: The Theatre State in Nineteenth–Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 31.

714 Rudi Paul Lindner, *Nómadas y otomanos en la Anatolia medieval*, Serie urálica y altaica de la Universidad de Indiana, ed. Stephen Halkovic, vol. 144 (Bloomington: Instituto de Investigación de Estudios del Interior Asiático, Universidad de Indiana, 1983), 33.

tribal común excepto en la medida en que sea necesario para mantener las apariencias<sup>715</sup>.

La hegemonía de los lazos de sangre y las reglas de descendencia genealógica, como único fundamento legítimo de la cohesión social, aunque en desacuerdo con los hechos, fue tan poderosa como para dominar las autorepresentaciones. Era, para la gente de las montañas, la única forma de justificar el poder real. Al igual que la pareja de Charles Dickens, los Veneering, que estaban tan decididos a mantener las apariencias para sí mismos como para sus vecinos, la mímica no es una estratagema cínica sino un modo de razonar sobre las relaciones sociales. Incluso se puede pensar en él como un mecanismo democrático en el que los miembros de una comunidad confieren legitimidad retrospectiva a los líderes que observan las obligaciones de ritual y generosidad que incumben a los jefes. El pensamiento tribal en este sentido especial estaba tan profundamente arraigado en la ideología de las tierras altas como en la imaginación de los colonizadores.

---

715 Para citar un último ejemplo, Robert Harms ha demostrado en su estudio de los Nunu en el Congo que la “unidad orgánica del modelo de linaje y las manipulaciones personales del ethos del gran hombre” estaban, estructuralmente, en contradicción. En la práctica, las contradicciones se resolvieron fabricando genealogías para que pareciera que el gran hombre había sido el heredero legítimo, incluso cuando su posición se basaba en la riqueza personal y las maniobras políticas en lugar del cómputo genealógico. *Games Against Nature: An Eco-Cultural History of the Nunu of Equatorial Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 21.

Dado lo que sabemos de la ambigüedad de las identidades étnicas, la porosidad de sus límites, la creación y desaparición de diferentes identidades y la constante “política de poder” que tiene lugar bajo la superficie comparativamente plácida de la continuidad genealógica, una posición constructorista radical sobre las identidades de las tierras altas parece ineludible. Como mínimo, como ha demostrado Leach para los kachin, cualquier población de montaña tendrá una gama de formas sociales que puede 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 propia organización social como un fenómeno importante a explicar. Argumentó que “ninguno de estos diversos pueblos de las tierras altas consagrados en la tradición etnográfica del sudeste asiático tiene (o tenía) un estatus etnográfico permanente o inmutable. Más bien, todos están experimentando un proceso continuo de cambio”<sup>716</sup>.

La misma indeterminación de las formas sociales en las colinas, la flexibilidad de las historias y las genealogías, la complejidad barroca de las lenguas y las poblaciones no es solo un rompecabezas para gobernantes, etnógrafos e historiadores; es un rasgo constitutivo de las sociedades de las colinas. Primero, es lo que uno podría esperar en una zona de refugio, poblada, como en partes de América Latina,

---

716 Kirsch, “Fiesta y oscilación social”, 35.

por una multitud de migrantes, desertores, campesinos arruinados, rebeldes y una sociedad montañesa preexistente y abigarrada. La topografía misma conspiró para promover y preservar el pluralismo cultural y lingüístico de las colinas. Pero también parece razonable ver esta indeterminación como una respuesta adaptativa a un contexto sujeto a cambios radicales, repentinos e impredecibles. Al notar cómo los karen se distribuyen a lo largo de muchas zonas ecológicas y adyacentes a varios reinos de 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 actuar en un abrir y cerrar de ojos. Es una cualidad que tiene grandes ventajas adaptativas y les ha servido bien<sup>717</sup>.

Sin saber muy bien qué papel les tocará desempeñar, a qué situaciones tendrán que adaptarse, los pueblos de las montañas encuentran en su interés desarrollar el más amplio repertorio cultural posible. Jonsson se refiere a gran parte de este repertorio como “formación de identidad tribal” y señala en particular que la “tribalidad”, siendo

---

717 Renard, “Kariang”, capítulo 2, esp. 3–32. La adaptabilidad ha significado en muchos casos la absorción en las sociedades del valle. Probablemente sea una suposición segura afirmar que la mayoría de los “Karen”, durante el último milenio más o menos, se han asimilado a las sociedades del valle, un proceso considerablemente acelerado durante el último medio siglo.

prácticamente el único idioma para la acción fuera de la aldea, era un elemento de ese repertorio. De manera convincente, coloca la gama de prácticas sociales y económicas a disposición de los pueblos de las montañas en el centro de su análisis: “La gente se ha movido entre las categorías de sujetos estatales y clientes no sujetos en los bosques, así como de ser habitantes autónomos de las tierras altas, dividiéndose en dos direcciones sociales, algunos convirtiéndose en clientes del Estado y otros abandonando la vida del pueblo para buscar comida en pequeñas bandas. Esto se relaciona con el caso general de un paisaje social cambiante, y cómo las personas se mueven entre categorías estructurales, dentro y fuera de relaciones particulares, reformulando repetidamente los parámetros de sus identidades, comunidades e historias”<sup>718</sup>.

Creo que podemos discernir dos ejes a lo largo de los cuales se organizan estas opciones; son casi explícitos en el análisis de Jonsson. Un eje es el de la igualdad frente a la jerarquía y el segundo es el de la apatridia frente a la “estatalidad”, o la subjetividad estatal. La opción de forrajeo es tanto igualitaria como apátrida, mientras que la absorción en los estados del valle representa la jerarquía y la

---

718 Jonsson, “Shifting Social Landscape”, 238. Benjamin, en el contexto malayo, destaca que los grupos han entrado y salido de la tribu a lo largo del tiempo. Comunidades tribales en el mundo malayo, 31–34. Para un análisis reciente de un grupo cuasi asentado (los Chewong) que “regresa” a la “tribalidad”, véase Signe Howell, “We People Belong in the Forest’: Chewong Recreations of Uniqueness and Separateness”, *ibíd.* 254–72.

subjetividad. En el medio están las sociedades de rango abierto con o sin jefes y los sistemas jerárquicos de jefes a veces tributarios de los estados. Ninguna de estas ubicaciones definidas casi arbitrariamente a lo largo de estos ejes es estable o permanente. Cada uno representa, junto con los demás, una posible adaptación que debe aceptarse o abandonarse según lo requieran las circunstancias. Pasamos ahora finalmente a la estructura de estas elecciones.

## **Posicionalidad**

Al descifrar cómo llegaron a existir los karenni/kayah como una identidad y un pequeño Estado, Chit Hlaing [FK Lehman] concluyó que solo podían entenderse como una posición o relación estratégica dentro de la constelación más amplia de otros grupos de habla kareniana y de estados padi adyacentes, especialmente Shan y Burman. De ello se deducía que cuando esa constelación se transformaba o se interrumpía, incitaría a los karenni a ajustar su estructura social o incluso su propia identidad en consecuencia<sup>719</sup>.

---

719 Lehman [Chit Hlaing], “Birmania”, 1: 254, 272.

Si entonces pensamos metafóricamente en el sistema que Lehman señala como un sistema solar, podemos hablar ampliamente de la masa de los diferentes cuerpos que lo componen, las distancias relativas entre ellos y la atracción gravitacional que cada uno ejerce sobre los demás. Los planetas más grandes de estos sistemas son, siguiendo la metáfora, los estados padi. Crecen y menguan, pueden, por su rivalidad, limitarse entre sí, y el más pequeño de ellos puede ser 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 desmorona, ya que el estado padi puede ser tanto una fuerza repelente como atractiva, y ejerce varios tipos diferentes de influencia. Su carisma cultural, su alcance simbólico, es mayor que cualquier otra fuerza que ejerce. Incluso en los asentamientos más remotos de las colinas uno encuentra símbolos de autoridad y señales de poder que parecen flotar en fragmentos de los estados del valle: túnicas, sombreros, bastones ceremoniales, pergaminos, copias de arquitectura cortesana, fórmulas verbales, fragmentos de rituales cortesanos. Difícilmente existe un reclamo de autoridad fuera de la aldea en las colinas que no despliega algún adorno cosmopolita para realzar su afirmación de autenticidad. En las colinas donde se superponen las penumbras simbólicas Han y theravada, se mezclan promiscuamente fragmentos de ambos sistemas de tierras

bajas. Estos fragmentos simbólicos ligeros como plumas viajan fácilmente a las colinas porque son en gran parte ornamentales, una forma de fanfarronada cosmológica. Recapitulan, en miniatura, el viaje realizado por las ideas y la tecnología simbólica de la realeza divina desde el sur de la India hasta las cortes clásicas del sudeste asiático.

Económicamente, la atracción gravitatoria del núcleo del Estado padi es casi igual de amplia. Los centros de corte de las tierras bajas en el continente, como en el mundo malayo, fueron las salidas, durante más de un milenio, para un comercio internacional de lujo en el que los productos de las montañas eran las mercancías más valiosas. Como se exploró anteriormente, las colinas y los valles, como zonas ecológicas diferentes, estaban encerrados en una dependencia económica mutua. Este comercio no podía, en general, ser coaccionado. Incluso en el caso del intercambio basado en el tributo, el afluente de las colinas, aunque nominalmente inferior según los documentos del valle, a menudo tenía la ventaja, y las relaciones tributarias eran bienvenidas como oportunidades para un intercambio mutuamente ventajoso. La integración económica de la colina y el valle fue extensa porque no fue coaccionada y fue mutuamente beneficiosa.

Sin embargo, el alcance del Estado padi del sudeste asiático fue bastante modesto en lo que respecta 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 a un área central relativamente pequeña. Donde sí entró en juego la coerción fue en las expediciones esclavistas (a través de la guerra y de los cazadores de esclavos intermediarios) diseñadas para capturar y asentar una gran población dentro de esta estrecha esfera de control. El vuelo podría negar ese logro.

Dadas estas agudas limitaciones, casi todos los estados del valle tenían una alianza de trabajo, a veces formalizada, con una o más poblaciones de las colinas adyacentes. A algunos grupos de colinas les interesaba establecerse cerca del núcleo del valle para aprovechar la zona de ecotono a menudo rica entre la colina y el valle en un intento de dominar, como intermediarios, el comercio entre ellos. En el caso de Yao/Mien con la corte china y de Lawa con las cortes de Chiang Mai y Jengtung, la alianza aparentemente tomó la forma de un decreto o código escrito<sup>720</sup>. En esencia, el “contrato” representa una especie de negociación. A cambio de tributos y buen comportamiento (¡nada de rebeliones!), a los montañeses, en el caso de los Yao, se les da permiso para “cruzar las montañas” para encontrar nuevos campos de quema, están exentos de impuestos, corvée y peajes, y no están obligados a arrodillarse ante señores y funcionarios. Los documentos están llenos de discursos civilizatorios que colocan a Yao y Lawa fuera del círculo mágico de la vida civilizada. Como señala astutamente Jonsson, también

---

720 Jonsson, *Mien Relations*, 19–34.

tienen el efecto de nombrar y tal vez estabilizar una identidad en proceso de cambio, derogando implícitamente al centro de la corte el poder de conferir derechos sobre la tierra y la movilidad, y avanzan mucho hacia la demarcación de un “territorio tribal” asumiendo que tendrá jefes responsables. El documento podría considerarse, al menos en términos Han, una fórmula para “cocinar a los bárbaros”.

Tales estatutos del valle para los pueblos de las montañas también pueden, creo, leerse contra corriente. Era de vital importancia para las cortes del valle tener aliados en las colinas cercanas. Constituían un amortiguador crucial y un sistema de alerta temprana entre el núcleo del valle y sus estados enemigos del valle a través de las montañas<sup>721</sup>. Los aliados de las montañas podían proteger rutas comerciales vitales y mediar en las relaciones comerciales y diplomáticas con otros pueblos de las montañas. Finalmente, podrían convertirse en asaltantes de esclavos, ayudando a reponer la población central inestable. Aunque tales arreglos pueden parecer deferencia y sumisión a un funcionario del valle, podrían verse fácilmente como un logro de la colina, insistiendo en sus términos para una alianza, incluido el no tener que inclinarse ante los funcionarios del valle. Los bárbaros verdaderamente “cocidos” probablemente se inclinarían. La forma en que se sabe que los Yao/Mien

---

721 Para un análisis detallado de esta dinámica en el contexto del sur de Asia, véase el excelente *Environment and Ethnicity in India, 1200–1991* de Sumit Guha (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

presentan el documento a los funcionarios del valle y a los forasteros sugiere que podría interpretarse de esta manera<sup>722</sup>.

Tales arreglos son legión. Ubicados en los intersticios de varios reinos de las tierras bajas, los grupos de Karen se convirtieron, en un momento u otro, en aliados de cada uno. Fueron parte integral de la victoria inicial de Mon-Pegu sobre Ava a mediados del siglo XVIII, contribuyendo con tres mil soldados bajo un pretendiente que pudo haber sido Karen o Mon-Karen. Los Pwo Karen en esta área eran conocidos como Mon-Karen (Talaing-Kariang), a diferencia de los Sgaw Karen más al norte, a veces conocidos como Burman-Karen. 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” Karen en la frontera como un

---

722 Los acuerdos de alto el fuego que la actual dictadura militar en Birmania ha concluido con muchos rebeldes de las colinas pueden leerse de la misma manera: una concesión de autonomía armada y oportunidades económicas a cambio del fin de las hostilidades activas.

En el mundo malayo es prácticamente una perogrullada histórica que las poblaciones río arriba eran tan vitales para los estados costeros malayos que era importante gestionar bien esas relaciones. Véase, a este respecto, entre otros, Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest: The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, trad. Stephanie Morgan (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994). En términos más generales, sobre la simbiosis entre los pueblos de las colinas/estepas y los centros adyacentes de las tierras bajas, véase David A. Chapell, “Ethnogenesis and Frontiers”, *Journal of World History* 4 (1993): 267–75.

sistema de alerta temprana y, a los ojos de los birmanos, una quinta columna. Para el reino Tai de Chiang Mai, los karen eran considerados “guardianes del bosque”, ritualmente importantes como los primeros en llegar a la tierra y valiosos aliados y socios comerciales. Así, la identidad de los diferentes grupos karen estuvo marcada en cada lugar y período por la sociedad de las tierras bajas a la que estaban afiliados<sup>723</sup>.

Cada Estado padi de las tierras bajas “civilizado” requería uno o más aliados bárbaros que habitaban en las colinas 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 con varios estados de Shan/Tai, los Pwo–Karen con los Mon, los Lawa a La Na y antes a Lamphun, Jarai a Kinh, Palaung a Shan, Upland Tai a Lao, Kachin a Shan; y en el noroeste, se dice que los Naga fueron una especie de auxiliar de las tierras altas de la corte

---

723 El último aliado de las "tierras bajas" de los karen fue, por supuesto, el régimen colonial británico en cuyo ejército ellos, al igual que los kachin y los chin, estaban muy sobrerrepresentados. Se describieron a sí mismos como un pueblo "huérfano", y su abandono por parte de los británicos solo se sumó a la leyenda. Para más información sobre las alianzas Karen con los reinos del valle, véase Keyes, *Ethnic Adaptation*, capítulo 3, 63–80; Mikael Gravers, "Cosmología, profetas y rebelión entre los budistas Karen en Birmania y Tailandia", *Moussons* 4 (2001): 3–31; y E. Walter Coward Jr., "Tai Politics and the Uplands", documento preliminar (marzo de 2001).

de Manipuri<sup>724</sup>. En cada caso surgió una especie de simbiosis cultural en la que los aliados de las colinas, o algunos de ellos, llegaron a parecerse más a sus socios del valle.

Esto suena muy parecido a una fórmula para “cocinar” a los bárbaros. Más que eso, era una fórmula para la absorción y asimilación. Si, como se ha argumentado, los tailandeses y los birmanos llegaron en pequeñas cantidades como colonos militares, es posible que estas y otras poblaciones del valle se constituyeran precisamente de esta manera<sup>725</sup>. Era cada vez más probable que los aliados cercanos de las colinas estuvieran gobernados por jefes con conexiones con los valles y fueran cada vez más jerárquicos. Entonces corresponderían en el esquema Han a “bárbaros cocidos”. La serie de civilizaciones Han (bárbaros crudos, bárbaros cocidos, sujetos completos, “entrados en el mapa”) es estructuralmente similar a la serie de civilizaciones Shan esbozada por Leach: igualitario/gumlao, gumsa estratificado,

---

724 Baruah, “Confrontando el construccionismo”. Los reinos marítimos del mundo malayo tenían aliados bárbaros acuáticos. Melaka tenía su orang laut, los Bugis tenían el Bajau, y así sucesivamente.

725 Como se señaló anteriormente, Leach afirma que la cultura Shan y la construcción del Estado son uniformes y estables de un lugar a otro. Sin embargo, si cada Estado Shan fue creado en gran medida por la reunión de los pueblos de las colinas adyacentes, entonces cada Estado Shan debería ser algo diferente dependiendo de las poblaciones de las colinas particulares que absorbió, al igual que se decía que cada estado malayo llevaba las marcas de los apátridas río arriba de personas que había incorporado.

Shan<sup>726</sup>. Leach retrata la sucesión étnica en lo que podría denominarse un gradiente. Tal sucesión se encuentra en la misma forma que se extiende entre todos los estados padi y sus aliados montañosos adyacentes. Esta es, después de todo, la ruta social y cultural por la cual los montañeses se convierten en sujetos del valle: proximidad física, intercambio y contacto, integración lingüística, apropiación ritual y, en el caso clásico, cultivo de arroz húmedo. Debe enfatizarse que esta ruta es un gradiente, no una serie de cambios abruptos y desgarradores; ¡es posible que ni siquiera se perciba en términos de sucesión étnica!

Si podemos imaginar esta sucesión étnica como un asunto relativamente continuo, se deduce que podría ser igualmente continuo cuando se invierte la dirección. La ruta hacia la “civilización” de las tierras bajas es también la ruta hacia la autonomía de las tierras altas, con innumerables estaciones intermedias.

En el caso de guerras o epidemias, la transición puede ser abrupta (aunque quizás familiar), pero también podría haber sido un proceso gradual e imperceptible a medida que el Estado padi decaía, las rutas comerciales cambiaban o los impuestos se volvían más onerosos.

---

726 La diferencia, por supuesto, es que la serie Han es una fórmula para ser absorbido por un Estado existente, mientras que la fórmula Shan es, o puede ser, una fórmula para crear un Estado.

El camino al Estado del valle era una calle de doble sentido y salir no tenía por qué ser más discordante o traumático que entrar.

## **Igualitarismo: la prevención de los Estados**

*Volarnos a todos con cañones o convertirnos en dieciocho mil nawabs.*

–Ancianos pashtunes a británicos

*El Lamet simplemente no podía entender el concepto de “jefe”.*

–Karl Gustav Izikowitz, *Lamet*

*Debido a su salvajismo, los beduinos son los menos dispuestos de todas las naciones a subordinarse unos a otros, ya que son groseros, orgullosos, ambiciosos y deseosos de ser líderes.*

–Ibn Jaldun

Una de las principales razones por las que los *Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania* de Leach es un clásico tan duradero es que la oposición entre lo que él llama las facciones autocráticas y las facciones democrático–igualitarias que encuentra entre los kachin viaja mucho más allá de su contexto etnográfico inmediato. Para los apátridas que viven en los márgenes de los estados, parece representar una elección fundamental sobre el posicionamiento. Al repasar la literatura de su tiempo, especialmente las obras sobre la región fronteriza de Assam y Birmania, Leach encontró muchos otros ejemplos del contraste entre las formas democrático–igualitarias y las formas autocrático–monárquicas dentro de los grupos indígenas. Cita trabajos sobre los Chin, los Sema, los Konyak y los Naga<sup>727</sup>. A estos ejemplos podríamos agregar los karen,

---

727 Para citas, véase Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 197, y su bibliografía, 313–18. Los epígrafes primero y tercero de esta sección son de Thomas Barfield, “Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective”, en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation*, 153–82, citas de 163 y 164, respectivamente; el segundo es de Karl Gustav Izikowitz,

los lahu, los wa, los karenni y quizás muchos más si se realiza una búsqueda exhaustiva de la literatura<sup>728</sup>.

Las fuerzas de “pacificación” lideradas por los británicos quedaron impactadas por la resistencia que encontraron en las áreas igualitarias de Kachin. “Nuestros oponentes aquí fueron los Kachins gumlao, cuya característica principal es que no poseen la autoridad de ningún jefe, ni siquiera en aldeas individuales”<sup>729</sup>. No tenían, se señaló, “ninguna forma de saludo o reverencia”. Las comunidades acéfalas como los gumlao eran subversivas para la administración británica, o cualquier otra; no proporcionaron palancas o manijas institucionales con las cuales ingresar a la comunidad, negociar con ellos o gobernarlos. En consecuencia, la administración colonial solo reconocería “los terrenos debidamente constituidos bajo un Duwa” y advirtió a los oficiales, incluso en estos pueblos, que estuvieran alerta a “este espíritu de independencia” y que lo suprimieran sin

---

Lamet: Hill Peasants in French Indochina (Gothenburg: Ethnografiska Museet, 1951), 113.

728 Para los karen, véase, por ejemplo, Lehman [Chit Hlaing], “Burma,” 1: 35–36, y Smith, *Burma*, 31, 432n 7; para el Wa, véase Scott, *Gazetteer of Upper Burma*, vol. 1, parte 1, 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), 72; y para los karenni, véase nuevamente Lehman [Chit Hlaing], “Burma”, 1: 37–41.

729 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 1, 363.

demora<sup>730</sup>. Así, el compilador del *Gazetteer*, orgulloso heredero de una tradición democrática, puede escribir sin rastro de ironía: “Tales comunidades republicanas o democráticas ya no están permitidas dentro de los límites administrativos de Birmania”<sup>731</sup>.

En el caso de los Kayah, como demuestra Lehman, los principios democrático y autocrático están integrados en “dos ciclos rituales simultáneos y conjuntos de personal”<sup>732</sup>. Lo que podría llamarse el culto aristocrático hace gestos simbólicos más allá de la localidad y, en particular, adopta los adornos y símbolos de los reinos Shan y la capital real birmana en Mandalay. Su centro ritual es el centro de la aldea en los altos postes de teca, una característica de

---

730 Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 199, extraído de un manual de 1929, “Advice to Junior Officers”.

731 Scott, *Diccionario geográfico de la Alta Birmania*, vol. 1, parte 1, 370. La prosa de Scott es juiciosa. Tales comunidades fueron permitidas en extensiones donde habían sido reconocidas y donde se sintió que la imposición de un duwa ocasionaría una nueva resistencia. Además, las comunidades gumlao fuera del límite administrativo pero aún dentro de la Birmania británica no fueron perturbadas, sino esencialmente abandonadas a su suerte. Véase también Vanina Bouté, “Political Hierarchical Processes between Some Highlanders of Laos,” en Robinne and Sadan, *Social Dynamics in the Highlands*, 187–208, quien señala que la corte de Laos y, posteriormente, los colonizadores franceses siempre prefirieron sociedades más jerárquicas a los igualitarios, ya que los primeros tenían una forma más cercana a sus propias estructuras estatales y les proporcionaban una estructura de control prefabricada.

732 Lehman [Chit Hlaing], “Burma”, 1: 38. Este párrafo se extrae enteramente del astuto análisis de Lehman.

diagnóstico de las aldeas de Kayah, que se equiparan con el asta de la bandera que se encuentra en la mayoría de las pagodas shan y birmanas (que simbolizan la sumisión de los espíritus locales al Buda) y están rematados con un remate 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 cuyo nombre se deriva del término Shan para señor, al igual que el término sawbwa. El sacerdocio no puede mezclarse, casarse ni aceptar ofrendas de los sacerdotes del otro culto, que son devotos de los espíritus locales (nat) del campo, especialmente del bosque.

Lo que parece importante para nuestros propósitos es que el complejo ritual del Kayah parece completamente anfibia. Tanto los componentes democráticos como los autocráticos están presentes pero ritualmente segregados. Un complejo parece, al copiar las formas de las tierras bajas, contribuir a la superestructura ideológica de los sawbwas y la formación del Estado en general, mientras que el culto alternativo es puramente local y no hace referencia a la autoridad del jefe. Si la fluidez de la identidad –ser capaz de “girar en un centavo”– involucra cambios de formas jerárquicas a formas no jerárquicas, entonces los Kayah parecen estar completamente equipados, ritualmente, para cualquier eventualidad.

Una comparación final de formaciones sociales igualitarias y jerárquicas apunta a algunas de las prácticas culturales que

funcionan para obstaculizar el desarrollo de jerarquías permanentes de Estado y poder. Los Lua/Lawa, una sociedad montañesa relativamente estratificada, y los Lisu, un grupo relativamente igualitario, son ilustrativos. Entre los Lua hay un fuerte énfasis en la superioridad ritual y festiva de los linajes de élite (samang), que, al mismo tiempo, controlan el acceso a la tierra<sup>733</sup>. Los linajes gobernantes tienen genealogías elaboradas y profundas que enfatizan su estatus y su conexión con las poderosas cortes de las tierras bajas –Chiang Mai, en particular. Destaca a este respecto una “carta” similar a la de los Mien, que los exime de la corvée, el servicio militar obligatorio y el suministro de forraje para elefantes y caballos, y confirma su derecho a la tala y quema. Los Lisu, por otro lado, enfatizan el acceso igualitario de todos los linajes a banquetes competitivos, acceso abierto a la tierra y la falta de diferencias esenciales en rango o estatus.

Para nuestros propósitos, sin embargo, son notables dos características del igualitario Lisu. Primero, tienen genealogías cortas y truncadas, en lo que equivale a un rechazo de la historia. Después de todo, el propósito de la mayoría de las historias de linaje, orales o escritas, es establecer un reclamo de distinción y rango, establecer un

---

733 Jonsson, “Paisaje social cambiante”, 116–20; Durrenberger, “Lisu Ritual, Economía e Ideología”; y E. Paul Durrenberger, “Lisu: forma política, ideología y acción económica”, en McKinnon y Bhruksasri, *Highlanders of Thailand*, 215–26.

“linaje” para esos reclamos. Si, entonces, las historias de los linajes se abrevian o se ignoran por completo, equivale a una especie de desaliento cultural, si no a la prohibición, de las pretensiones históricas de superioridad. Tener poca o ninguna historia es, implícitamente, poner a todos los grupos de parentesco más o menos en las mismas condiciones. Hemos visto con cierto detalle cómo la ausencia de una historia textual escrita y de genealogías escritas puede tener las mismas ventajas estratégicas y adaptativas para los grupos subalternos. Las genealogías orales, por muy inventadas que sean, también son afirmaciones del mismo género, y repudiarlas es también un movimiento igualitario. Con frecuencia, y correctamente, se observa que las civilizaciones basadas en textos siempre han visto a los apátridas fuera de su alcance como pueblos sin historia<sup>734</sup>. Pero lo que encontramos aquí es la práctica de negar las historias de construcción de estatus en nombre de la prevención de la jerarquía y su frecuente compañera, la formación del Estado. Los Lisu no tienen historia no porque sean incapaces de la historia sino porque eligen evitar sus inconvenientes.

La ausencia de historia en este sentido contribuye al hecho de que en los grupos igualitarios, cada linaje –o, para el caso, cada familia– tenga sus propias costumbres y usos particulares. Hay, sin embargo, una “tradición” que la

---

734 El análisis clásico es *Europa y la gente sin historia* de Eric R. Wolf (Berkeley: University of California Press, 1982).

mayoría de los Lisu señalan con orgullo: la tradición de asesinar a los jefes que se vuelven demasiado autocráticos. Como dice Paul Durrenberger, “Los Lisu detestan... a los caciques enérgicos y autocráticos”, y las “historias que Lisu cuenta sobre caciques asesinados son legión”<sup>735</sup>. Tales tradiciones también se pueden encontrar entre muchos pueblos montañoses igualitarios. Es difícil establecer con qué frecuencia se actúa sobre estas tradiciones, aunque la rebelión original de los gumlao contra los jefes kachin informados en las fuentes parece haber sido un caso en el que sostuvieron algo así como un movimiento político. Tales cuentos de advertencia son, en cualquier caso, una especie de advertencia profiláctica estructural e igualitaria de las posibles consecuencias para cualquier líder autocrático en potencia empeñado en cimentar el poder de su linaje.

Entre los Lua jerárquicos, se clasifican los linajes; compiten por el estatus; y parte de la manipulación se basa en afirmaciones de superioridad basadas en mitos y genealogías de origen diferentes y fabricados. Los Lisu, como los gumlao Kachin, niegan la clasificación por linaje y los

---

735 Durrenberger, "Lisu", 218. Relacionadas con esto están las tradiciones de ferocidad, salvajismo y, en particular, caza de cabezas, que, al parecer, son promovidas por ciertos pueblos apátridas para desalentar las incursiones estatales en su territorio. Véase, a este respecto, Magnus Fiskesjö, “On the 'Raw' and the 'Cooked' Barbarians of Imperial China”, *Inner Asia* 1 (1999): 139–68, esp. 146, y Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History* (Stanford: Stanford University Press, 1980), 155.

banquetes clasificados, niegan la historia y, más directamente, frustran el surgimiento de jefes ambiciosos que podrían llevarlos en esa dirección. Los igualitarios Lisu, en efecto, han creado una cultura que es un programa bastante completo de prevención estatal.

La incorporación de modelos igualitarios y jerárquicos de organización social dentro de una única cultura reconocible no se limita en modo alguno al contexto Kachin–Shan. Se encuentra en gran parte del sudeste asiático<sup>736</sup>. Más especulativamente, hay alguna razón para suponer que es una regularidad estructural de muchos pueblos apátridas que viven en las fronteras de los estados. Así, la tesis clásica 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, repúblicas tribales democráticas u oligárquicas gobernadas por asambleas o jerarquías de asambleas, y, por otro lado, efímeras tiranías tribales, ejemplificadas en los tiempos modernos por los grandes Caids del Sur”<sup>737</sup>. Como fue el caso con los Kachin, los bereberes no tenían un modelo indígena de creación de Estado, y su forma, cuando

---

736 La literatura del mundo malayo es extensa, pero quizás el análisis mejor elaborado del contraste y la oscilación entre formas estatales jerárquicas y formas igualitarias acéfalas, tanto a nivel ideológico como a nivel de praxis social, es *Malay Frontier* de Jane Drakard.

737 Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen au Sud du Maroc* (París: F. Alcan, 1930), citado en Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1969), 26.

surgieron los primeros estados entre ellos, se basó en el modelo helénico de los estados con los que colindaban. Para mencionar solo uno de los muchos casos paralelos, el estudio de Michael Khodarkovsky sobre los nómadas Kalmyk 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 poder centralizado. Otros líderes tribales favorecieron la descentralización y la “indeterminación” de las reglas de sucesión: es decir, filas abiertas. “Dos tendencias estructuralmente antagónicas, una que impulsa a la parte superior de la sociedad hacia una creciente centralización y la otra que consolida una tendencia separatista, pueden explicar los ciclos interminables de guerras civiles tan a menudo asociadas con la sociedad nómada”<sup>738</sup>. Lo que Khodarkovsky deja en claro, sin embargo, es que la tendencia centralizadora estaba estrechamente asociada con la acomodación al Estado adyacente. Así, el régimen zarista promovió los khans de Kalmyk como una forma de vínculo y control institucional. Como lo fue para la China imperial y británica, la anarquía tribal era un anatema para los zares. La centralización y la autocracia dependían de una combinación del poder del Estado zarista, incluidos los beneficios que

---

738 Michael Khodarkovsky, *Donde se encontraron dos mundos: el estado ruso y los nómadas de Kalmyk, 1600–1771* (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 47.

podía otorgar, y las ambiciones políticas de los khans de Kalmyk.

Los pueblos igualitarios y acéfalos al margen de los estados son difíciles de controlar. Son inasibles. Al requerimiento “Llévame con tu líder” no hay una respuesta directa. La conquista o cooptación de tales pueblos es una operación fragmentada –una aldea a la vez y, quizás, una casa a la vez– y es intrínsecamente inestable. Nadie puede responder por nadie más. Por lo tanto, la acefalia es, como las “tribus de medusas” del Medio Oriente descritas anteriormente, en sí misma una especie de estructura social de escape. El corolario lógico de la acefalia suele ser la incapacidad de unirse excepto en circunstancias muy especiales (por ejemplo, liderazgo religioso carismático y breves confederaciones militares). Una estructura social que impide la incorporación por parte de un Estado externo también inhibe la cristalización de cualquier estructura estatal interna.

¿Cuáles son las condiciones materiales que respaldan tales estructuras sociales igualitarias? Las circunstancias de los gumlao kachin, lisu, bereberes y kalmyks son sugerentes a este respecto. Una frontera abierta de propiedad común parece particularmente vital. Así como la propiedad fija y heredable de la tierra facilita la formación permanente de clases, una frontera de propiedad común iguala el acceso a los recursos de subsistencia y permite la división frecuente de pueblos y linajes que parece fundamental para el

mantenimiento del igualitarismo. Cuanto más lejos, en términos de fricción del terreno, vivan estos pueblos de los centros estatales y cuanto más móviles sean sus rutinas de subsistencia (recolección de alimentos, pastoreo, agricultura itinerante), más probable es que mantengan la opción igualitaria y sin Estado. El cercamiento de los bienes comunes y la usurpación por parte del Estado son en todas partes una amenaza para tales arreglos.

Gran parte de la lógica detrás de las identidades de tablero de ajedrez excepcionalmente complejas en las tierras altas y el movimiento entre ellas se entiende mejor como una elección estratégica de posición frente a los estados de las tierras bajas. La altitud relativa y el nicho agroeconómico suelen ser indicativos de tal posicionamiento. Esta perspectiva es más obvia con las identidades inventadas por los estados de las tierras bajas para satisfacer sus propios propósitos administrativos. Después de las “guerras Yao” de mediados de la dinastía Ming, aquellos que colaboraron y se establecieron bajo el gobierno imperial se convirtieron en “mín”, o súbditos, y aquellos que no lo hicieron, en “Yao”.<sup>739</sup> El término étnico no significaba nada más que gente de las montañas que no pagaba impuestos e inicialmente no tenía coherencia cultural ni lingüística. El término Miao, como

---

739 David Faure, “Las guerras de Yao a mediados de la era Ming y su impacto en la etnia yao”, en *Empire at the Margins: Culture and Frontier in Early Modern China*, ed. Pamela Kyle Crossley, Helen Siu y Donald Sutton (Charlottesville: University of Virginia Press, 2006), 171–89.

hemos visto, se aplicó a menudo de manera similar y comprensiva a todos aquellos en un área que todavía estaban desafiantemente fuera del alcance del Estado. Y, por supuesto, los términos crudo y cocinado, salvaje y domesticado, selva y casa (aplicados a los Karen) pueden entenderse como referencias solo al grado de sumisión política.

Aparte de los exónimos aplicados por el estado, las identidades étnicas, las subdivisiones e incluso las aldeas –como en gumlao y gumsa kachin– llegaron a adquirir reputación por grados relativos de jerarquía y vínculo con los estados. Los Akha de las tierras altas, según von Geusau, eligieron rutinas de subsistencia que maximizaron su autonomía y eligieron específicamente lugares que los pusieran fuera del alcance de los estados y los cazadores de esclavos<sup>740</sup>.

Deberíamos distinguir aquí entre las características que repelen el Estado y las que previenen el Estado. Están relacionadas pero no son idénticas. Los rasgos que repelen al Estado son aquellos que dificultan que un Estado capture o incorpore un grupo y lo gobierne, o que se apropie sistemáticamente de su producción material. Los rasgos que previenen el Estado, por otro lado, son aquellos que hacen

---

740 Von Geusau, "Historia interna de Akha", 153.

que sea poco probable que un grupo desarrolle estructuras jerárquicas, duraderas y similares a las del Estado.

Las características de rechazo del Estado que hemos encontrado repetidamente en el análisis anterior pueden resumirse en términos generales. En primer lugar, una sociedad que es físicamente móvil, muy dispersa y con probabilidades de dividirse en unidades nuevas y más pequeñas es relativamente impermeable a la captura del Estado por razones obvias<sup>741</sup>. Estas características están, a su vez, altamente correlacionadas, por no decir impuestas, por la elección de las rutinas de subsistencia. La búsqueda de alimento, la caza y la recolección (terrestre o marítima) fomentan la movilidad, la dispersión y la fisión. Uno puede estipular fácilmente una serie o gradiente de disminución de la movilidad, dispersión y fisión que pasa de la búsqueda de alimento a la quema y luego a los cultivos de campo fijo y el arroz de regadío. Para las sociedades dedicadas a la

---

741 La movilidad física se ve facilitada para muchos grupos de agricultura itinerante por el mantenimiento asiduo de una red muy 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 historial de roza y quema también les da una sociedad en la sombra de vecinos ex roza y quema que pueden activarse cuando surja la necesidad. William Robert Geddes compara estas redes sociales con “líneas telefónicas invisibles que conectan el hogar con áreas cercanas y lejanas, y a lo largo de cualquiera de ellas puede llegar un mensaje de esperanza que estimule el movimiento”. *Migrantes de las Montañas: La Ecología Cultural de los Miao Azules [Hmong Njua] de Tailandia* (Oxford: Clarendon, 1976), 233.

plantación de cultivos, como vimos en el Capítulo 6, los cultivos de raíces versátiles y discretos de madurez escalonada son mucho más repelentes del Estado que los cultivos de granos sobre el suelo de madurez sincrónica. Fuera del sudeste asiático, la serie también incluiría el pastoreo nómada, con sus grandes ventajas en movilidad y dispersión.

Una tercera característica que repele al Estado es una estructura social altamente igualitaria que dificulta que un Estado extienda su dominio a través de jefes y caciques locales. Una de las condiciones materiales clave de la estructura igualitaria, necesaria pero no suficiente, es el acceso abierto e igualitario a los recursos de subsistencia. La tenencia de la tierra en propiedad común y la frontera abierta son, en este sentido, las condiciones materiales que sustentan el igualitarismo. De hecho, las dos principales rutinas de subsistencia que repelen al Estado, la recolección y la quema, que promueven la movilidad y la dispersión, son prácticamente impensables sin una frontera abierta de propiedad común. Su desaparición es un golpe mortal a la autonomía.

Una estrategia final para frustrar el Estado es la distancia de los centros estatales o, en nuestros términos, la lejanía por fricción del terreno. Hasta casi el siglo XX, la lejanía por sí sola bastaba para dejar a algunos grupos definitivamente fuera del alcance del Estado. Como estrategia de toma de distancia, la lejanía podría, de hecho, sustituir a otras

estrategias de repulsión del Estado. Los Hani y los Ifugao podían cultivar arroz de regadío con seguridad en sus remotas terrazas de las tierras altas precisamente porque estaban muy lejos de los centros estatales.

Ciertos pueblos han manifestado durante tanto tiempo estas características de repulsión del Estado que la invocación de su mismo nombre evoca la apatridia, a menudo glosada por los estados cercanos como “salvajismo” o “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 se permita la variación a lo largo del tiempo y las diversas subdivisiones de muchos grupos étnicos, uno podría, si así lo desea, idear una especie de escala nominal de características que repelen al Estado a lo largo de la cual se podría clasificar a cualquier grupo en particular.

El otro polo de la escala estaría anclado por lo que podría llamarse características “adaptadas al Estado”: sociedades densamente pobladas, sedentarias, productoras de cereales, marcadas por la propiedad de la tierra y la disparidad de poder y riqueza que promueve. Tales características están, por supuesto, diseñadas socialmente en el espacio estatal. Los pueblos que manifiestan estas características adaptadas al Estado y, por lo tanto, marcados indeleblemente por su “estatalidad” son los shan, los birmanos, los tailandeses, los mons, los pyus, los jemerres y los kinh/viet. Parafraseando a Fernand Braudel, no es probable que todo el tráfico humano

en el mundo que se mueve de un lado a otro entre estos polos borre estas asociaciones indelebles. En el extremo apátrida tenemos recolectores móviles dispersos o pequeños grupos de personas a lo largo de montañas remotas lejos de cualquier centro estatal; en el otro, campesinos que pagan impuestos y plantan padi cerca del núcleo estatal.

Lo que sin duda es más importante en este posicionamiento étnico frente al Estado es el movimiento constante de individuos entre estas posiciones y, de hecho, el cambio en el tiempo en lo que, digamos, la posición “Karenni”, “Lahu-nyi”, o “Kachin” podría significar. Históricamente, en cualquier lugar y momento, las identidades étnicas que se ofrecen pueden verse como un ancho de banda de posibilidades para ajustar la relación de uno con el Estado, un gradiente de identificaciones que, con el tiempo, puede adaptarse a las condiciones económicas y políticas prevalecientes. Sin duda, tiene mucho sentido desde el punto de vista económico que los cultivadores de padi dejen todo y se dediquen a la recolección cuando el precio de las resinas, las plantas medicinales o los nidos de pájaros comestibles se dispara. Pero el paso a la búsqueda de alimento puede ocurrir fácilmente porque es una estrategia para evadir el Estado. De manera similar, es más probable que la elección entre plantar padi y talar y quemar sea una elección política más que un mero cálculo comparativo de calorías por unidad de trabajo. En la medida

en que la elección de las rutinas de subsistencia, la altitud y la estructura social estén asociadas con identidades culturales particulares y una “posicionalidad” frente al Estado de las tierras bajas, entonces un cambio en la identidad étnica puede representar, ante todo, una elección política que simplemente tiene implicaciones para la identidad cultural<sup>742</sup>.

Algunos Lahu, por ejemplo, se han mudado a montañas remotas a buscar comida y, en otras ocasiones, a vivir en una aldea y cultivar. Recientemente, en 1973, muchos Lahu abandonaron Kengtung, Birmania, por las montañas, luego de una revuelta fallida contra los impuestos y corvée decretados por el régimen birmano<sup>743</sup>. Los Khamu tienen una historia comparable, aunque menos rebelde; algunos han abandonado la vida del pueblo para buscar comida en ocasiones, y algunos se han mudado a los valles para convertirse en plantadores de padi budistas<sup>744</sup>. Y, por supuesto, como descubrió Leach, muchos Kachin se habían

---

742 Philippe Ramírez, escribiendo sobre el pueblo korbi de Assam, señala que varias elecciones políticas estuvieron cargadas de consecuencias para la identidad étnica. “La identidad del grupo –al menos la identidad atribuida– no está determinada por ciertos rasgos culturales sino por la lealtad a una autoridad política o a un orden político... En este caso, la heterogeneidad cultural no impide la coherencia del grupo en términos de identidad o relación social.” “Variaciones político–rituales en las franjas asamés: ¿Existen sistemas sociales?” en Robinne y Sadan, *Social Dynamics in the Highlands*, 91–107, citas de 103–4.

743 Walker, *Mérito y Milenio*, 529.

744 Jonsson, “Paisaje social cambiante”, 132.

estado moviendo entre diferentes formas sociales, cada una de las cuales expresaba más un posicionamiento frente al Estado y la jerarquía del valle de Shan que cualquier cambio cultural trascendental. Para reiterar lo que ahora debería ser obvio, la agricultura itinerante y la recolección como se practica durante los últimos siglos en el sudeste asiático no son anteriores a la plantación de padi en algún esquema de evolución social; son, en cambio, “adaptaciones secundarias”, indicativas de una elección en gran medida política<sup>745</sup>.

Jonsson ha señalado astutamente que “las distinciones étnicas pueden tener que ver principalmente con las afiliaciones a las tierras bajas”. Al respecto, afirma que “las etnias no tienen una organización social [determinada]”, con lo cual quiere dar a entender que una determinada identidad nombrada puede, en términos de subsistencia, afiliaciones culturales, jerarquía interna y sobre todo su relación a los estados de las tierras bajas, variar ampliamente<sup>746</sup>. En otras palabras, los individuos y los grupos no solo se mueven entre

---

745 El lingüista Robert Blust cree que todos los cazadores–recolectores austronesios en el mundo malayo alguna vez fueron agricultores sedentarios que conocían las técnicas de cultivo del arroz y que posteriormente se convirtieron en nómadas por elección. Citado en Carl L. Hoffman, “Recolectores de Punan en las redes comerciales del sudeste asiático”, en *Past and Present in Hunter–Gatherer Studies*, ed. Carmel Shrire (Orlando: Academic Press, 1984), 123–49, cita de 133. Véase también Sopher, *Sea Nomads*, 363–66.

746 Jonsson, “Paisaje social cambiante”, 124, 185–86.

identidades étnicas como consecuencia de su posicionamiento, sino que estas identidades en sí 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 a mano un ancho de banda de identidades que pueden asumir, y si cada una de estas identidades calibra una relación diferente con los estados de las tierras bajas, ¿qué se puede decir acerca de las tendencias históricas? Aquí el cambio en el último medio siglo ha sido trascendental. Hasta entonces, como hemos visto, Zomia era en gran parte una zona de refugio para sociedades y fragmentos de sociedades que huían o elegían ubicarse fuera del alcance de los estados del valle. El mosaico de identidades étnicas nombradas es testimonio de una larga y compleja historia de migraciones y reemigraciones marcadas por rebeliones, guerras y reformulaciones culturales. Originalmente, gran parte de la población de Zomia procedía de las tierras bajas, en particular de China, y, sin embargo, llegaron por su nombre étnico, lo mantuvieron en gran parte porque habían dejado el ámbito del poder estatal. Los que se quedaron, quizás la mayoría, se convirtieron en parte de la amalgama cultural de las tierras bajas y ya no se llamaban Miao, Yao o Tai. Esta historia, junto con la excepcional diversidad ecológica y el aislamiento geográfico de la región, ha producido quizás el mayor mosaico de pueblos relativamente apátridas del mundo.

Sin embargo, durante el último medio siglo, el gradiente de identidades disponibles se ha inclinado radicalmente a favor de varios grados de control estatal. La narrativa clásica de los pueblos bárbaros “en bruto” que son traídos a la civilización ha sido replicada por una narrativa de desarrollo y construcción de naciones. Mientras que la narrativa anterior era, debido a las limitaciones del poder estatal, más una aspiración que una realidad, la nueva narrativa es más imponente. Al menos tres factores explican esto. Primero, la idea moderna de soberanía plena dentro de un Estado–nación y los recursos administrativos y militares para llevarla a cabo significa que se escatiman pocos esfuerzos para proyectar el dominio del Estado–nación hacia las fronteras de los estados adyacentes. Las zonas superpuestas, ambiguas o sin soberanía (una vez virtualmente todo 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 reemplaza cada vez más por la asignación estatal de los derechos sobre la tierra o la tenencia de propiedad individual. Y, por último, el crecimiento masivo de las poblaciones de las tierras bajas ha provocado una colonización masiva, cada vez mayor, patrocinada o instigada por el Estado, de las colinas. Los colonos traen consigo sus cultivos, su organización social y, esta vez, su Estado. El resultado es el último gran cercamiento del mundo.

## Capítulo IX

### PROFETAS DE LA RENOVACIÓN

*Y como sería bueno dar un nombre a este buscador de salvación en el budismo birmano, por inclasificable que sea, por qué no –inspirado una vez más en la expresión weberiana– simplemente llamarlo el encantador del mundo.*

–Guillaume Rozenberg,  
*Renoncement et puissance*

*Pero es un mundo en busca permanente de oportunidades para el encanto, y a menudo listo para identificar y responder a las señales más fugitivas: no solo la juventud, la energía y la*

*determinación de Tony Blair, sino el vigor cinematográfico de Arnold Schwarzenegger o el emprendedor impulso de Silvio Berlusconi.*

–John Dunn, *Liberando a la gente*

La mera enumeración de los cientos, no miles, de rebeliones montadas por los montañeses contra los estados invasores durante los últimos dos milenios desafía la contabilidad fácil. Catalogarlos en algún esquema ordenado de clasificación linneana parece aún más desalentador.

Estos levantamientos, generalmente liderados por personas que se autodenominan (o se consideran) profetas que hacen maravillas, se abren camino al frente del registro histórico en virtud de cuán grandes se ciernen en los archivos. Precisamente porque amenazaron las rutinas de la administración y las relaciones tributarias y porque contradijeron la narrativa civilizatoria de una reunión pacífica de los pueblos, han exigido atención. Cada levantamiento provocó su propia ventisca particular de informes militares y policiales, señalamientos, juicios y ejecuciones, comisiones de investigación, cambios de política y reformas administrativas. Así es como la mayoría de los habitantes de las tierras altas aparecen en los archivos de los estados han, vietnamitas, siameses y birmanos, ya sea como contribuyentes a las estadísticas de rutina sobre

tributos, trabajo forzado e impuestos, o como bárbaros en rebelión abierta contra el Estado. El mero volumen del rastro documental que trata de los levantamientos hace posible que un erudito desprevenido escriba la historia de muchos pueblos de las montañas como si consistiera en gran parte en rebeliones y, por supuesto, narrar esa historia en gran medida desde la perspectiva de quienes están encargados de reprimirlos.

El estudio de la rebelión en Zomia tiene, como veremos, mucho que enseñarnos sobre la resistencia a los estados de las tierras bajas. Pero centrarse en gran medida en estos puntos críticos es pasar por alto procesos igualmente importantes para la evolución de la sociedad de las montañas, pero mucho menos dramáticos. Es pasar por alto, por ejemplo, la profunda historia de la migración y la huida, a veces después de una rebelión, pero, con la misma frecuencia, como alternativa a una confrontación militar. Es pasar por alto los procesos igualmente importantes de adaptación y asimilación a los estados y pueblos de las tierras bajas. Los que toman este camino, por supuesto, se convierten típicamente, con el tiempo, en tailandeses, mon, han, birmanos y kinh y, por lo tanto, desaparecen del registro histórico como karen, hmong, mien, shan, etc. Pero no tenemos motivos para suponer que eran menos numerosos que los que permanecieron identificados con las sociedades de las montañas. Y finalmente, insistir en las rebeliones es pasar por alto a los aliados de las colinas, auxiliares y

mercenarios de los estados del valle que participaron en la represión de las rebeliones. Siempre que no estemos hipnotizados por el rastro del papel para pensar que las colinas estaban en rebelión permanente, entonces las profecías e ideas que animaron los levantamientos de las colinas contra los estados de las tierras bajas proporcionan un ejemplo poderoso del diálogo díscolo entre los estados y los pueblos periféricos.

## **Una vocación de profecía y rebelión: Hmong, Karen y Lahu**

Algunos pueblos del macizo parecen tener vocación de profetas y de rebelión. A juzgar por la literatura, los miao/hmong, los karen y los lahu entran en esta categoría. Sus rebeliones son también las mejor documentadas. Para los Miao/Hmong, que suman casi 9 millones, y los Karen, que suman más de 4 millones, esto puede ser en parte un artefacto de su tamaño frente a otras minorías, como los Lahu (población de aproximadamente 650.000) o los khmu (568.000), que parecen inclinarse de forma similar pero son menos numerosos.

## *Hmong*

El registro histórico más profundo de rebelión seguramente pertenece a los Miao/Hmong<sup>747</sup>. ¡Ellos, por su parte, rastrean el origen de sus conflictos con los Han hasta la legendaria derrota de su rey Chi-You por el igualmente legendario Emperador Amarillo de los Han, Huang Di, en el tercer milenio antes de Cristo! En los dos siglos posteriores al 400 d. C., ha calculado Herold Wiens, hubo más de cuarenta rebeliones Miao, ya que los Miao disputaron con los Han el control de las tierras bajas entre las cuencas de los ríos Amarillo y Yangzi. Siguieron otras rebeliones, y la mayoría de las autoridades están de acuerdo en que los últimos dos mil años de historia Miao han sido una larga madeja de rebelión, derrota, migración y huida<sup>748</sup>. Hasta mediados del siglo XIV, la historia de Miao involucra muchas

---

747 Ver, especialmente, Christian Culas, *Le messianisme Hmong aux XIXème et XXème siècles* (París: Editions MSH, 2005). Los hmong, estrictamente hablando, son el más grande de los cuatro subgrupos lingüísticos de los miao y, con mucho, el más numeroso en los estados del sudeste asiático continental.

748 Herold J. Wiens, *La marcha de China hacia los trópicos: una discusión sobre la penetración hacia el sur de la cultura, los pueblos y el control político de China en relación con los pueblos del sur de China no chinos desde la perspectiva de la geografía histórica y cultural* (Hamden, Conn.: Shoe String, 1954), 66–91, y Nicholas Tapp, *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand* (Singapur: Oxford University Press, 1990), 151.

conjeturas, ya que Miao a menudo se usaba como un término acrónimo para etiquetar a muchos pueblos apátridas que se resistieron a la administración Han. Además, en este período, los Miao y los Yao/Mien no se distinguían claramente<sup>749</sup>.

Sin embargo, no se discute el *staccato* de rebelión, represión y huida a partir de 1413, cuando las autoridades Ming intentaron ampliar su control y promover asentamientos militares a gran escala en Guizhou. Durante las dinastías Ming y Qing (1368–1911) hubo “casi ningún momento... en el que no se emprendieran campañas de represión o pacificación contra los miao y los yao”<sup>750</sup>. Dos historiadores de este período, poco dados a la hipérbole, las caracterizan como campañas de “exterminio”<sup>751</sup>. Hubo levantamientos a gran escala en 1698, 1733–37, 1795–803 y, finalmente, la masiva “Rebelión Miao”, que arrasó Guizhou entre 1854 y 1873, coincidiendo con la revuelta campesina más grande de la historia en China central, la gran rebelión

---

749 Los Yao/Mien no tienen una historia más feliz. Fueron derrotados por tropas Han y auxiliares en Great Vine Gorge en Guangxi en 1465. Se necesitaron 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), 226.

750 Wiens, *La marcha de China hacia los trópicos*, 90.

751 Robert D. Jenks, *Insurgency and Social Disorder in Guizhou: The “Miao” Rebellion, 1854–1873* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 90; Wiens, *La marcha de China hacia los trópicos*, 90.

de Taiping. La Rebelión Miao fue aplastada con gran dificultad, algunas áreas permanecieron bajo control rebelde durante más de una década. Su derrota, a su vez, puso en marcha un éxodo a gran escala de los remanentes 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 a través de las fronteras del sur de China, los hmong se vieron amenazados de manera similar por los franceses en Indochina y los siameses en el norte de Tailandia. Siguió una larga serie de rebeliones contra los franceses en 1904, 1911, 1917–18, 1925, 1936 y 1943, y contra las autoridades siamesas en 1901–2 y 1921<sup>752</sup>. Dos características de prácticamente todas estas rebeliones, así como las de los lahu y los karen, que exploraremos más adelante, tienen énfasis: estaban dirigidas por figuras proféticas que apelaban a las expectativas milenarias, y

---

752 Los Hmong se había mudado antes al norte de Siam y se rebelaron en 1796 y 1817 contra las incursiones de esclavos y los controles administrativos tailandeses: la llamada "política de hierro rojo". Ver Victor B. Lieberman, *Strange Parallels: Sudeste de Asia en el contexto global, c. 800–1830*, vol. 1, *Integration on the Mainland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 300 y ss. Todavía en 1967, el rumor de que había nacido un nuevo rey Hmong desencadenó una migración a gran escala de refugiados en Laos para caminar hacia la corte del rey. Nicholas Tapp, "Relaciones rituales e identidad: Hmong y otros", en *Civilidad y salvajismo: identidad social en los estados de Tai*, ed. Andrew Turton (Richmond, Inglaterra: Curzon, 2000), 84–103.

tendían a atraer, también, a otros pueblos vecinos de las tierras altas.

## *Karen*

Los Karen tienen una historia de rebelión y profetismo igualmente impresionante, aunque menos documentada. Su historia sirve para iluminar la omnipresencia de una cultura de liberación y dignidad formada, en su mayor parte, a partir de la cosmología de los estados de las tierras bajas. Ubicados a lo largo de la frontera entre Birmania y Tailandia, los karen son aproximadamente 4,5 millones y representan la minoría más numerosa de las tierras altas en ambos países. Algunos Karen son budistas, algunos animistas y algunos cristianos. De hecho, la diversidad cultural entre los grupos karénicos es tan grande que muchos estudios sobre ellos comienzan señalando que no hay un solo rasgo que todos ellos compartan. El misionero bautista DL Brayton, sin embargo, no estuvo de acuerdo: “Es un rasgo del carácter nacional de los karen tener profetas levantándose entre ellos”<sup>753</sup>. Independientemente de sus convicciones religiosas, los karen han mostrado, una y otra vez, una devoción por los

---

753 Citado en Mikael Gravers, “Cosmology, Prophets, and Rebellion between the Buddhist Karen in Burma and Thailand,” *Moussons* 4 (2001): 3–31, cita de 13.

curanderos, profetas y aspirantes a reyes carismáticos y heterodoxos que obran maravillas. Como señaló Jonathan Falla, quien trabajó como enfermero en un campamento rebelde karen a fines de la década de 1980, la tradición sigue muy viva: “Son milenarios, generando para siempre líderes guerreros, sectas, 'monjes blancos' y profetas, todos persuadiéndose ellos mismos que el reino Karen está, una vez más, cerca. Los animistas hablan de la venida de Y'wa, los bautistas de la venida de Cristo y los budistas de Arrimettaya, el futuro Buda. Alguien es inminente, Toh Meh Pah está llegando, algo sucederá. 'Recuerda a los israelitas en Egipto. Cuarenta años en el desierto, y luego la Tierra Prometida. Lo mismo ocurrirá con los Karen, cuando hayan pasado cuarenta años'”<sup>754</sup>.

Fue la buena fortuna de los misioneros bautistas haber llevado la Biblia a un pueblo que había creído durante mucho tiempo en el mesías. Fue su error imaginar que el Mesías Bautista era el último Mesías que los Karen, en su impaciencia, estarían necesitando.

Cada una de las tradiciones proféticas abrazadas con tanto entusiasmo por los karen visualiza un nuevo orden mundano en preparación para la venida divina. Con frecuencia, un hombre santo, ya sea un sanador, un sacerdote, un ermitaño, o un monje, será el heraldo de la orden venidera y será visto

---

754 Jonathan Falla, *True Love and Bartholomew: Rebels on the Burmese Border* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 375.

como el “campo de mérito” alrededor del cual se reúnen los fieles<sup>755</sup>. Lo que se anuncia puede ser, según las circunstancias, el rey inminente (mín laún) o el embrión-Buda, el Ariya Mattreya (cakkavatti) o una figura del rey/salvador Karen como Toh Meh Pah, Y'wa, Duai Gaw/Gwae Gaw (un exlíder rebelde), u otro. Prácticamente todas estas cosmologías del carisma tienen análogos en las tierras bajas. Las rebeliones de mín laún en Birmania y las rebeliones de phu mi bun “hombre santo” en Siam tienen un gran parecido y podría decirse con justicia que constituyen las tradiciones de “una vez y un futuro rey” de los birmanos y los siameses. El reino de Karen invoca una ciudad de plata y un palacio de oro a los que irán los justos cuando llegue el milenio. Versículos de la tradición profética Karen registrados por misioneros a mediados del siglo XIX captan el espíritu de estas aspiraciones:

Aún aparecerá un Rey Karen  
Los Talain [Mon] Kings han tenido su temporada  
Los Reyes de Birmania han tenido su temporada  
Y los reyes extranjeros tendrán su temporada  
Pero el Rey Karen todavía aparecerá

---

755 Estoy en deuda por gran parte de este análisis con el trabajo perceptivo de Mikael Gravers, por ejemplo, "Cosmología, profetas y rebelión"; "Conversión e identidad: la religión y la formación de la identidad étnica karen en Birmania", en *Explorando la diversidad étnica en Birmania*, ed. Mikael Gravers (Copenhague: NIAS Press, 2007), 227–58; y “¿Cuándo llegará el Rey Karen? Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma”, manuscrito, 28 págs., 2008.

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 los leopardos perderán su salvajismo<sup>756</sup>.

La idea generalizada de un cambio de fortuna, de un mundo al revés, de la convicción de que es el turno Karen de tener el poder y la riqueza, los palacios y las ciudades que lo acompañan, anima una larga tradición de rebeliones.

El *locus classicus* de las rebeliones mín laún entre los karen parece estar a mediados del siglo XVIII, en medio de las guerras entre el reino mayoritariamente mon de Pegu/Bago en el sur de Birmania y Ava, el reino mayoritariamente birmano en el norte<sup>757</sup>. Un mín laún de un pueblo Karen al norte de Pegu apareció en 1740; su nombre era Tha Hla,

---

756 Citado en Gravers, "¿Cuándo llegará el Rey Karen?" 7.

757 Este relato está extraído de "Cosmología, profetas y rebelión" de Gravers; "¿Cuándo llegará el Rey Karen?"; Theodore Stern, "Ariya y el libro dorado: una secta budista milenaria entre los karen", *Journal of Asian Studies* 27 (1968): 297–328; y "Glass Palace Chronicle: Extractos traducidos sobre las invasiones birmanas de Siam", compilado y anotado por Nai Thein, *Journal of the Siam Society* 5 (1908): 1–82 y 8 (1911): 1–119.

aunque se llamaba Gwe Mín<sup>758</sup>. Puede que haya sido karen o no, pero no hay duda de que tenía muchos seguidores karen<sup>759</sup>. Lo que comenzó como una revuelta contra los altos impuestos exigidos a los peguenses por el gobernador birmano terminó con la proclamación de Gwe Mín rey de Hanthawaddy (región de Pegu) y con el título oficial de S'mín Dhaw Buddahekheti dammaraja: campo de mérito de Buda. Su mandato fue breve pero él era “su” rey. Fue depuesto por su primer ministro en 1747, y su reinado fue seguido por las Guerras Ava–Pegu, que culminaron con la derrota total de Pegu por parte del nuevo rey birmano Alaunghpaya en 1757. La devastación de este período se conoce en la tradición oral Karen como el “Hambre Alaunghpaya”. Muchos miles de mon y karen huyeron de la persecución retirándose a colinas remotas al este o poniéndose bajo la protección de los siameses.

---

758 El significado del término Gwe, como explica Gravers, es objeto de mucha discusión. Las referencias a “Gwe Mon” y “Gwe Shan” en ese momento sugieren que no es un término étnico. Gravers cree que puede referirse a Gwae Gabaung, una montaña famosa como refugio después de la caída de Pegu. Otros mín laún también adoptaron el prefijo Gwe.

759 Mon, Shan y Burmese siguieron su bandera, así como Kayah y PaO (Taungthu), estos dos últimos grupos también de habla karenica. Un comentario sugiere que Tha Hla era hijo, de una concubina, del rey birmano, Pagan Mín, o el hijo del tío de Pagan Mín, que se había rebelado y huido. Si es así, habría sido un movimiento bastante típico para un pretendiente o un príncipe rebelde buscar respaldo en la periferia para tomar el poder. Nai Thein, “Glass Palace Chronicle”, 8: 98.

A partir de entonces, el mín laún y las rebeliones fueron a raudales. 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 constituyen una dinastía<sup>760</sup>. Posteriormente, los mín laún y sus seguidores esperaban que Saw Quai Ren reapareciera con un ejército. En 1825–26, un profeta karen proclamó el regreso inminente de Y'wa y, aprovechando la derrota de Birmania 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 luego se convirtió en la Universidad de Rangún, conoció a un profeta sgaw karen con muchos seguidores, Areemaday. El profeta esperaba una gran guerra después de la cual un rey restauraría la paz budista. Resistiendo la insistencia de los misioneros cristianos, el profeta y su séquito establecieron una pequeña zona de orden religiosa y luego se aliaron con un príncipe Kayah para luchar contra una fuerza birmana en 1844–1846. Areemaday, que se había declarado mín laún, murió en la batalla junto con muchos de sus seguidores. En 1856, otro rey inminente de Karen en las zonas de las colinas Salween reunió a los reclutas de Shan y Karenni y se negó a pagar impuestos al funcionario birmano de la joven colonia británica<sup>761</sup>. En 1867, en las montañas cercanas a Papun, un

---

760 Este y los dos párrafos siguientes se basan en "Cosmology, Prophets, and Rebellion" de Gravers, págs. 10–12.

761 Stern, "Ariya y el Libro Dorado".

autoproclamado mín laún se levantó entre los karen, aunque fue estigmatizado por las autoridades coloniales como bandido. Un mín laún típicamente se declaraba a sí mismo al inaugurar una pagoda e izar el remate de su aguja en su lugar, un privilegio monárquico.

Uno se imagina que muchos profetas de menor escala, porque eran políticamente pasivos o nunca atrajeron suficientes seguidores para calificar un lugar en los archivos coloniales, estuvieron activos entre los budistas Karen pero pasaron desapercibidos. También son un elemento religioso 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 milenario en el área de Salween. Fue asesinado por la Fuerza organizada por los británicos en el curso de la guerra.

Entre los karen del área fronteriza birmano–tailandesa, Mikael Gravers identifica dos cosmologías milenarias distintivas. Los seguidores de uno, que se hacen llamar Pwo Karen del Movimiento del Hilo Amarillo, son seguidores de un ermitaño que prescribió sus ritos y prácticas. Se les ordena, entre otras cosas, dejar de criar cerdos y beber alcohol, usar una muñequera amarilla de siete hilos, erigir una pagoda con el poste al frente dedicado a la Diosa de la Tierra (Hsong Th'Rwi), que protege el mérito budista antes de la llegada del Ariya. Esta tradición, llamada Lu Baung, está dirigida localmente por el discípulo del ermitaño que, bajo ciertas condiciones, podría proclamarse mín laún y

desencadenar una rebelión. Todavía en el año 2000, un enfrentamiento entre los aldeanos Karen de Lu Baung y la patrulla de la policía fronteriza tailandesa provocó el asesinato de cinco policías<sup>762</sup>.

Una segunda cosmología budista milenaria que circula entre los Karen está representada por la tradición Telakhong.

Si bien comparte muchas características con los 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 a Telakhong como una versión más jerárquica del “valle” de Lu Baung, con sus estructuras estatales y una visión del futuro en la que todas las religiones se combinarán.

Parece que así como los pueblos de las montañas a menudo tienen una estructura social dualista, algunas variantes más igualitarias y otras más jerárquicas, sus movimientos proféticos comparten una dualidad análoga.

---

762 Es indicativo de la importancia de los temas milenaristas en la política karen que la detallada y completa historia de la insurgencia en Birmania después de la Segunda Guerra Mundial de Martin Smith contenga un solo apéndice: “Millenarismo”, dedicado casi en su totalidad a los karen. Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity (Londres: Zed, 1991), 426–28.

## *Lahu*

Los lahu, hablantes de una lengua tibetano–birmana relacionada con akha, hani, lisu y lolo (yi), son un pueblo que tala y quema las tierras altas cuyo “corazón” se encuentra en la esquina suroeste de Yunnan. El noventa por ciento de la población lahu de aproximadamente 650.000 se encuentra en el oeste de Birmania y Yunnan, entre los tramos superiores de los ríos Salween (Nu) y Rojo. 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, muy poca autoridad efectiva incluso dentro de la aldea<sup>763</sup>. Lo que sí tienen en abundancia, sin embargo, son profetas y una profunda tradición profética. Han desplegado esta tradición profética con sus elementos mahayana, animistas y, ahora, cristianos

---

763 Este relato del milenarismo de Lahu se basa casi exclusivamente en el libro extraordinariamente rico, perspicaz y erudito de Anthony R. Walker *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of Lahu People* (Delhi: Hindustan Publishing, 2003). Este volumen histórico y la traducción de Walker de una epopeya de creación de Lahu, *Mvuh Hpa Mi Hpa: Creando el Cielo, Creando la Tierra* (Chiang Mai: Silkworm, 1995), merecen ser mucho más conocidos de lo que son actualmente.

para imponerse contra una variedad de enemigos de las tierras bajas: han, tailandeses, británicos y birmanos.

Este breve relato del profetismo de Lahu está destinado a cumplir tres propósitos. Primero, pone una base histórica y etnográfica necesaria, aunque abreviada, bajo la cosmología religiosa que anima a los profetas Lahu y sus seguidores. En segundo lugar, ilustra cómo una confección de ideas religiosas sincréticas, muchas de ellas de centros estatales, y una imitación de las formas institucionales de los estados de las tierras bajas pueden reformarse para oponerse a las agendas de las tierras bajas. Finalmente, ilustra cómo tales ideas y sus portadores pueden, en ocasiones, proporcionar la cohesión social necesaria para la acción colectiva, no solo entre, los por lo demás, atomizados Lahu, sino también entre ellos y otras sociedades montañosas como los Wa, Karen, Lisu, Akha, e incluso Tai.

Los movimientos de los Lahu hacia el sur y hacia terrenos más altos durante los últimos cuatro siglos, en gran parte como respuesta a la presión de las autoridades Han y los colonos, están razonablemente bien establecidos. Antes de eso, durante la dinastía Ming temprana (1368–1644), parece que al menos una rama de los Lahu (Lahu Na) compitió con los Tai por el control de las fértiles tierras bajas a lo largo del río Lincang en el suroeste de Yunnan. Los Tai prevalecieron y los Lahu fueron expulsados a las colinas, donde muchos se convirtieron en tributarios de las entidades políticas más grandes Tai. Por lo tanto, como muchos otros pueblos de las

montañas, los Lahu, que ahora aparecen como cultivadores de opio y quema de ur, pueden haberse convertido en taladores solo después de una derrota y tal vez para evitar ser absorbidos por los Tai como siervos.

La presencia más grande y más amenazante que se cernía sobre los Lahu era la dinastía Qing temprana agresivamente expansionista. Un relato temprano de los Qing sobre los Lahu, que cita incluso fuentes anteriores, deja en claro el grado de desprecio que tenían por parte de los funcionarios Han: “Son negros, feos y tontos. Comen trigo sarraceno, así como corteza de árbol, vegetales silvestres, enredaderas, serpientes, insectos, avispas, hormigas, cigarras, ratas y aves silvestres. No saben construir casas sino que viven en cuevas rocosas. Son de la misma especie que los ye ren [hombres salvajes]”<sup>764</sup>. También era una tradición común entre los Han que los Lahu nacían con cola, que se les caía después de un mes.

Bajo la política Ming de “gobernar bárbaros con bárbaros”, los Lahu fueron gobernados con bastante ligereza por los jefes Tai designados sobre ellos. Esta práctica cambió drásticamente cuando los Qing comenzaron a aplicar su nueva política de administración directa por parte de los magistrados civiles Han en las áreas Lahu. Para implementar el gobierno directo, las autoridades Han despidieron a los funcionarios Tai, realizaron un estudio catastral de las tierras

---

764 Citado en Walker, *Merit and the Millennium*, 80, lámina 17.

cultivadas según la fertilidad del suelo y comenzaron a registrar los hogares con miras a imponer un régimen fiscal sistemático. Esta política, aplicada por primera vez en 1725, desencadenó una serie de grandes rebeliones que comenzaron en 1728 y duraron seis años. Todos ellos involucraron coaliciones interétnicas de Lahu, Tai, Hani, Lopang y Yi que se oponían a los nuevos impuestos y la invasión de los colonos Han, así como al monopolio imperial del té. En las últimas fases de estas rebeliones, los Lahu fueron dirigidos por un monje tai “que afirmó tener una capacidad sobrenatural para liberarlos de la opresión”<sup>765</sup>.

El papel central de los monjes hacedores de milagros o lo que se ha llamado “hombres-dioses” de Lahu se vuelve inequívocamente claro a principios de siglo en una serie de levantamientos (1796–1807) de Lahu, Wa y Bulang, esta vez contra el impuesto y corvée exigidos por sus señores supremos Tai. Un reverenciado monje Mahayana de la etnia Han, conocido localmente como el “Monje de Cobre y Oro”, fue fundamental para unir 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, hacia los estados Shan de Birmania. Los Lahu que permanecieron en el área de los levantamientos se han sinizado posteriormente cada vez más.

---

765 *Ibíd.*, 78.

Hacia 1800 se había establecido una especie de plantilla cultural para las rebeliones Lahu, que eran innumerables. Casi siempre estaban dirigidos por hombres santos vistos por los Lahu como reyes–dioses que podían curar enfermedades, purificar a la comunidad y constituir 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.

Al igual que muchas de las sociedades de las colinas vecinas, los Kachin, Lisu o Akha, los Lahu tienen un dios creador legendario, una figura dualista masculina–femenina que formó el cielo y la tierra<sup>766</sup>. Esta tradición prebudista se fusionó, a más tardar a mediados del siglo XIX, con el budismo Mahayana (no con el theravada de los Tai), al que los Lahu fueron convertidos por una sucesión de monjes carismáticos que establecieron templos (fofang) en las colinas Lahu. El segundo de estos monjes, A–sha, y su hermana también fueron acreditados por la leyenda por haber derrotado a los Wa, convirtiéndolos a las prácticas Mahayana y subordinándolos a los Lahu. Mahayana trajo consigo la tradición de la Tierra Dorada de un nuevo mundo de igualdad, paz, abundancia material y autonomía del

---

766 La parte masculina del doble Gui–sha era responsable del cielo y la parte femenina de la tierra. Como el macho era más perezoso que la hembra, había demasiada tierra y poco cielo. Gui–sha rectificó esto apretando la tierra para que sobresaliera más hacia el cielo para equilibrar las proporciones. El resultado fue una tierra rugosa con montañas y valles.

gobierno exterior. Más allá de traer creencias milenarias, la estructura monástica Mahayana proporcionó algo así como una red de organización pan-Lahu que sirvió tanto como un mecanismo social para la resolución de disputas y, al mismo tiempo, una red supraaldeana para la rebelión. La relación maestro-discípulo, tan central en el budismo mahayana y tántrico, dio lugar a templos “hijos” vinculados en el discipulado y la doctrina al fofang de los monjes fundadores más venerados.

Posteriormente, los profetas Lahu fueron prácticamente todos monjes carismáticos que se vieron a sí mismos, y fueron vistos, como la encarnación del espíritu creador de Lahu, Gui-sha, y simultáneamente el Buda Sakyamuni (en birmano s'eq k'yà mín) venido a restaurar un mundo ético y pacífico. Las dos figuras se vuelven una y la misma: una divinidad inminente que representa tanto al espíritu ancestral de Lahu como al Buda inminente, conquistador y que hará girar la rueda. Como lo entiende Walker, “Un fenómeno recurrente de la experiencia Lahu, que a menudo perturba la rutina ritual... es el de un hombre santo que, invocando su unidad con la divinidad de Guisha, busca superar la limitación de una organización social basada en una aldea. para desafiar la hegemonía del control político impuesto desde el exterior”<sup>767</sup>. Como en el caso de los profetas de Karen, los profetas Lahu surgen tanto para restaurar los principios éticos tradicionales como para

---

767 Walker, Mérito y Milenio, 505.

resistir la subordinación a los estados del valle, en este caso, Han o Tai.

La frecuencia de los movimientos proféticos Lahu nos permite identificar algo así como una “trayectoria profesional”, incluso para una actividad tan decididamente poco rutinaria como convertirse en un dios–hombre. Un sacerdote de la aldea local tiene una experiencia mística, tal vez como resultado de una enfermedad, y reclama poderes curativos mediante el uso del trance o la posesión. Si se acepta su afirmación y gana una cantidad sustancial de seguidores fuera de la aldea por sus poderes curativos, puede afirmar (o sus seguidores pueden afirmar) que tiene la naturaleza divina de Gui–sha. Entonces es probable que insista en reformas rituales y doctrinales (dieta, oración, tabúes) para limpiar la comunidad y prepararla para un nuevo orden. Un paso final, que invariablemente lo catapultará a los archivos de sus vecinos de las tierras bajas y tal vez firme su sentencia de muerte, es cuando, como dios–hombre, proclama un nuevo orden y une a sus seguidores en desafío al Estado de las tierras bajas.

Walker proporciona relatos de esos hombres–dioses del siglo XX que llegaron a los archivos. Los registros chinos describen un levantamiento dirigido por el profeta Lahu en 1903, precedido por una asamblea de un mes con bailes y cánticos con flautas de calabaza. Su profeta murió en los combates posteriores. Un asistente karen de Harold Young, un misionero bautista estadounidense, informó haber

conocido a un hombre lahu al norte de Kengtung “que afirmaba ser un rey mesiánico” y cuyos seguidores incluían a Akha y Shan, así como Lahu. En 1918, los rebeldes Lahu atacaron la oficina de un magistrado chino (yamen), algunos de ellos llevaban retratos de papel del Buda Maitreya. En la década de 1920, cuando el cristianismo comenzó a abrirse camino entre los lahu, un misionero estadounidense informó que un converso de Yunnan con reputación de profetizar y curar había atraído a muchos seguidores, para quienes había prescrito nuevas leyes dietéticas. Aunque el relato es fragmentario, este dios-hombre cristiano parece haber seguido el mismo guión que los profetas budistas de Lahu antes que él.

En 1929, un curandero lahu cerca de Kengtung con un gran número de seguidores multiétnicos repentinamente fortificó su aldea, se negó a pagar impuestos y se preparó para atacar y apoderarse del pequeño Estado tai de Muang Hsat para los lahu. Las tropas coloniales británicas intervinieron en este punto para destruir su fuerte y dispersar a sus seguidores armados. Otro profeta de Lahu, activo desde 1930 hasta 1932, atacó a un jefe local de Wa y luego se retiró a las montañas inaccesibles de 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 los levantamientos como esencialmente irracionales, no es

difícil reconstruir factores precipitantes más plausibles, como el deseo de defender la autonomía contra las incursiones de los estados del valle. Este fue sin duda el caso de los enfrentamientos masivos y comparativamente recientes en 1973 entre el gobierno militar de Birmania y los Lahu cerca de Kengtung<sup>768</sup>. El líder espiritual y secular de los Lahu, reverenciado durante los últimos sesenta años como dotado de la divinidad de Gui-sha y, por lo tanto, guardián del orden moral de los Lahu, era Maw Na Pau Khu. Las razones inmediatas del enfrentamiento fueron la campaña del ejército de Birmania para desarmar a los Lahu, hacerse cargo del ganado y la matanza de animales para el mercado así como el comercio de opio e imponer impuestos a los hogares. Para las autoridades birmanas, el profeta representaba una zona intolerable de poder autónomo que estaban decididos a romper. Después de que arrestaran a dos comerciantes Lahu, comenzó la lucha. Miles de Lahu estuvieron involucrados; cientos fueron asesinados, en parte debido a su creencia inicial en su invulnerabilidad. Las pérdidas birmanas en los más de cincuenta enfrentamientos que siguieron también fueron considerables. Incluso parece haber un vínculo directo entre esta rebelión en particular y

---

768 Es casi seguro que estos enfrentamientos estaban relacionados con las maquinaciones de la Guerra Fría de la Agencia Central de Inteligencia de EE. UU. y su colaborador misionero William Young, nieto del reverenciado primer misionero bautista en Lahu. Véase Alfred McCoy, *La política de la heroína: la complicidad de la CIA en el comercio mundial de drogas*, rev. edición (Chicago: Lawrence Hill, 2003), 342–45, 372–74.

un posterior movimiento profético anti-Han en Yunnan en 1976<sup>769</sup>.

Que los cristianos, particularmente los bautistas, hayan hecho muchos conversos entre los Lahu no es sorprendente. Generalmente receptivos al profetismo, muchos Lahu vieron en el Bautismo un camino hacia la salud general (“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 pie de igualdad con las sociedades del valle que los estigmatizaban por su atraso. Y, de hecho, muchos de los primeros conversos de Lahu que escucharon los sermones de William Young lo entendieron como otra divinidad hacedora de milagros que llamaba, al igual que otros profetas a los que siguieron en el pasado, para volver a la conducta ética (abandonar el alcohol, el opio, el juego) en preparación para una nueva dispensación. En otras palabras, el Lahu que se convirtió podría retener virtualmente toda su cosmología y expectativas proféticas con pocos ajustes. Dos observadores presbiterianos del éxito de Young registraron astutamente que la promesa de ser librados de la subordinación a sus señores Tai y Han era primordial: “Mencionamos primero [la fase política del movimiento]

---

769 Ambos levantamientos se describen en Walker, *Merit and the Millennium*, 524–33, cita de 524. También son útiles el relato de Walker de un profeta de Lahu contemporáneo con su propio trabajo de campo en la década de 1970 y un estudio del mismo profeta por Sorot Sisisai, un tailandés erudito.

porque, a nuestro juicio, consideraciones políticas tales como la exención de impuestos, la mitigación del trabajo forzoso y el alivio de la necesidad de llevar regalos a sus gobernantes [tai] fueron las consideraciones más destacadas en la mente de la mayoría de los lahu que han sido bautizados”<sup>770</sup>.

## **Teodicea de los marginados y desposeídos**

En un mundo con las probabilidades tan masivamente en su contra, seguramente el hecho sorprendente acerca de los pueblos marginales de las montañas y muchos de los desposeídos del mundo es que deberían creer y actuar tan a menudo como si su liberación estuviera cerca. Aunque a menudo termina trágicamente, este sesgo radical por la esperanza, la convicción de que el mundo se dirige hacia ellos, es digno de nuestra cuidadosa atención y tal vez incluso de nuestra admiración. Es difícil imaginar cómo sería el mundo si los desposeídos, conociendo las probabilidades,

---

770 SC 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” (Chiang Mai: American Presbyterian Mission, texto mecanografiado, Chiang Mai Payab Archives, 1907), citado en Walker, Mérito y el Milenio, 587.

fueran todos realistas testarudos. Marx, incluso en el contexto de su crítica de la religión, no estaba por encima de cierta admiración. En un pasaje del que generalmente se cita sólo la última frase, escribió: “Pero el hombre no es un ser abstracto en cuclillas fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre: Estado, sociedad. Este estado y esta sociedad producen la religión, que es una conciencia invertida del mundo; porque están en un mundo invertido... El sufrimiento religioso es, al mismo tiempo, expresión del sufrimiento real y protesta contra el sufrimiento real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de las condiciones sin alma. Es el opio del pueblo”<sup>771</sup>. La reiterada insistencia de tantos serranos en leer el mundo a su favor, en creer en su inminente emancipación, guarda una inconfundible semejanza familiar con las expectativas de otros pueblos desposeídos y estigmatizados: los anabaptistas de las guerras civiles de la Reforma, los cultos al cargo de Melanesia, la creencia de los siervos rusos de que el zar había emitido un decreto liberándolos, la convicción entre

---

771 Karl Marx, *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843). Es imposible leer el Manifiesto Comunista sin asombrarse de cuánto debe, normativa y estructuralmente, al pensamiento escatológico 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, el atractivo del socialismo para la clase obrera occidental debe haber descansado, en parte, en cuán nítidamente siguió la narrativa milenaria del cristianismo con la que ya estaban familiarizados.

los esclavos del Nuevo Mundo de que un redentor estaba cerca, y cientos de otras expectativas milenarias de un rey o dios que vendría (o regresaría), de ninguna manera permanece confinado a entornos judeocristianos. Irónicamente, estas lecturas erróneas del mundo fueron ocasionalmente tan generalizadas y masivas que desencadenaron rebeliones que de hecho cambiaron las probabilidades.

Dados sus elementos de intervención divina y de magia, es muy fácil exotizar los movimientos proféticos disfrazados de religiosos. Esta es una tentación que debe ser resistida. Debe resistirse porque virtualmente todas las luchas populares por el poder que hoy calificarían como “revolucionarias” fueron, antes del último cuarto del siglo XVIII, generalmente entendidas en un idioma religioso. La política popular de masas era religión, y la religión era política. Parafraseando a Marc Bloch, la revuelta milenaria era tan natural para el mundo señorial (feudal) como las huelgas, digamos, lo son para el capitalismo a gran escala<sup>772</sup>. 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. Las ideas de justicia y de derechos y, de hecho, lo que hoy podríamos llamar

---

772 Marc Bloch, *Historia rural francesa: un ensayo sobre sus características básicas*, trad. Janet Sondheimer (Berkeley: Prensa de la Universidad de California, 1970), 169.

“conciencia de clase” fueron formuladas religiosamente. Si, entonces, nos interesan las aspiraciones populares y la política subalterna, rara vez los encontraremos vestidos con ropajes completamente seculares. Que tales aspiraciones tomen una forma extramundana no es trivial, como veremos. Pero, ¿cuándo la política no es, en algún nivel, un debate teológico sobre el orden moral?

El sustrato animista fuerte y continuo de la religión popular, sin excluir las religiones de salvación del budismo, el cristianismo y el Islam, también asegura que la religión práctica “realmente existente” no ignore las preocupaciones mundanas. Las prácticas religiosas animistas, después de todo, tratan en gran medida de influir en los asuntos mundanos: asegurar buenas cosechas, curar enfermedades, influir en la caza, tener éxito en el amor y la guerra, frustrar enemigos de todo tipo, tener éxito en los exámenes, asegurar la fertilidad humana. La mayor parte de la práctica real de las religiones de salvación, en oposición a la alta doctrina, refleja esta preocupación animista por los resultados mundanos. El culto de los nats y el phi en la práctica theravada birmana y siamesa, respectivamente, está tan profundamente arraigado que los practicantes ordinarios rara vez experimentan una tensión entre este animismo popular y el budismo canónico<sup>773</sup>.

---

773 Para un análisis que desentraña las principales tendencias de la práctica budista en Tailandia, véase A. Thomas Kirsch, “Complexity in the Thai

## **Los profetas cuestan diez centavos la docena**

Una rebelión profética a menudo recibe el nombre, razonablemente, del profeta que aparece como su figura carismática central (por ejemplo, la Rebelión de Saya San en la parte baja de Birmania, 1930–1931). Esta práctica me parece un desafortunado extravío de énfasis. Primero, mientras que la mayoría de los movimientos proféticos giran en torno a figuras carismáticas únicas, en muchas ocasiones una actividad milenarista generalizada carece de un líder único, o tiene una serie de figuras, ninguna de las cuales parece jugar un papel decisivo.

Una segunda objeción, mucho más importante, es que los profetas rara vez parecen escasear. Solo aquellos cuyas actividades alcanzan un nivel que los catapulta a los archivos, periódicos y registros policiales y judiciales merecen nuestra atención. Como señala Guillaume Rozenberg en el caso de los monjes ermitaños birmanos: “Ni siquiera hemos considerado los innumerables fracasos, esta multitud de desconocidos monjes del bosque que aspiraban en vano a la

---

Religious System: An Interpretation,” *Journal of Asian Studies* 36 (1972): 241–66.

santidad... Es cierto que el destino anónimo de aquellos que fracasaron en su búsqueda de la santidad sigue siendo mucho más difícil de comprender que la sorprendente trayectoria de los gloriosos vencedores”<sup>774</sup>. Uno se imagina que en la Palestina romana de principios del primer siglo había innumerables posibles mesías, cada uno creyéndose el cumplimiento de la antigua profecía judaica<sup>775</sup>. Sin embargo, el culto de uno solo, Jesús de Nazaret, más tarde se institucionalizó como una religión mundial.

El carisma es, sobre todo, una relación cultural específica entre una posible figura profética y sus seguidores potenciales. Y porque es una relación o una 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 el bolsillo. Lo que constituye una conexión carismática siempre es un tanto esquivo, pero es poco probable que lo que es carismático en un entorno cultural lo sea en otro, y lo que es carismático en

---

774 Rozenberg, *Renoncement et puissance*, 276.

775 Hay claramente “situaciones milenarias” en las que un conjunto de circunstancias sin precedentes hace insostenible los entendimientos ordinarios del pasado sobre la conducta, el estatus, la seguridad y cómo se debe vivir una vida digna. Richard White describe tal situación para los nativos americanos. Escribiendo sobre Tenswatawa, un famoso profeta algonquino, afirma que “los pueblos algonquinos y blancos del campo estaban repletos de visionarios y Dios parecía esparcir revelaciones por la tierra con abandono”. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 503. Un lugar incluso se autodenominó “Prophetstown” (513).

un momento histórico bien podría ser simplemente incomprensible en otro. Entonces, sustentando los dones individuales o la personalidad radiante de una sola figura, yacen las expectativas y los deseos culturales más duraderos que crean, por así decirlo, un tipo o repertorio en el que podría encajar un profeta. Por lo tanto, desde esta perspectiva, una conexión carismática podría concebirse como una congregación específica que busca un predicador cuyo mensaje pueda abrazar de todo corazón y en quien crea que puede confiar. Es como si el destino fuera ampliamente conocido y especificado (por ambicioso que sea) y la congregación estuviera en busca de un transporte confiable. El profeta es, en este sentido, un vehículo. Del mismo modo, una profecía específica –por ejemplo, un nuevo mundo llegará cuando se construyan cincuenta pagodas blancas– es menos interesante, ya que siempre se refuta, la disposición subyacente a entretener ciertos tipos de futuros. Esta disposición, que tiene causas estructurales e históricas, es probable que sobreviva al fracaso de una profecía específica y surja nuevamente en una nueva forma. ¿Por qué, en otras palabras, ciertos grupos parecen tener vocación de expectativas milenarias? ¿Por qué tantas sociedades en las colinas son verdaderas industrias artesanales para la fabricación de futuros utópicos? Parecería haber algo genérico en muchas sociedades de las tierras altas que genera profecía.

Es la sociedad dentro de la cual aparece un profeta exitoso la que, en efecto, establece el guión básico que da forma al repertorio del profeta. Vimos, a este respecto, que era posible establecer algo así como un patrón de carrera estándar para un profeta Lahu. La forma en que podría funcionar este proceso de influencia recíproca puede compararse con la influencia que una audiencia podría tener en un bardo medieval. Imaginemos un bardo que vive exclusivamente de las contribuciones voluntarias de la gente común en el mercado. Y supongamos, en aras del argumento, que cada uno de los que les gusta lo que canta le da un pequeño “cobre” idéntico. Habiendo evocado a un bardo que quiere complacer a una gran audiencia, imaginemos además que este bardo tiene un repertorio de, digamos, mil canciones e historias para elegir. Suponiendo que su audiencia tenga gustos definidos, me imagino que, poco a poco, a medida que el bardo llega a conocer a su audiencia, las canciones reales que canta en la plaza del mercado, tal vez incluso el orden y el estilo en que las canta, llegarán a ser conocidas. aproximarse más a la distribución de gustos entre su audiencia. Incluso si nuestro bardo no es experto en leer las expresiones y entusiasmos de la multitud, el tamaño de la pila de cobres al cierre del mercado provocará ajustes en su repertorio.

Como cualquier analogía, esta tiene sus limitaciones. Deja muy poco para la creatividad del profeta y su capacidad para agregar al repertorio y cambiar los gustos. Al usar la actividad

más bien banal de cantar en la plaza pública como analogía, ciertamente extraño las enormes apuestas y las grandes 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 mera masilla en sus manos, pueden desempeñar un papel decisivo para influir en el guión de un profeta exitoso. Este proceso estocástico de ajuste sucesivo es bastante familiar; es el stock en el comercio de los políticos y predicadores más exitosos<sup>776</sup>.

### **“Tarde o temprano ...”**

Cualquier jerarquía social crea, por su misma existencia, una estratificación de riqueza, privilegio y honor. Cada principio de estratificación puede producir una clasificación

---

<sup>776</sup> La primera campaña de Franklin Roosevelt para la presidencia en 1932 podría estudiarse de esta manera. Comenzó como un demócrata conservador y, sin embargo, mientras evaluaba las tremendas esperanzas que las clases trabajadoras desempleadas depositaban en él y ajustaba su discurso de "intérprete" en consecuencia de un silbato a otro, su discurso (sin mencionar al propio FDR) fue cada vez más infundido con las promesas de salvación secular, sus oyentes reposaron en él. Para una interpretación similar de la predicación de Martin Luther King Jr. siguiendo el mismo proceso estocástico, incluso dentro del mismo sermón, véase Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954–63* (Nueva York: Simon and Schuster, 1988).

ligeramente diferente: el erudito confuciano o el abad budista pueden encabezar la clasificación por prestigio, pero pueden ser materialmente pobres. Para la mayoría de las sociedades, por supuesto, las correlaciones de las clasificaciones son altas y, con el tiempo, muchas clasificaciones son, para usar el término financiero, fungibles. Esta jerarquía social se manifiesta por un patrón de ceremonia, ritual y consumo, a menudo glosado como conducta civilizada. Ciertas formas de celebrar matrimonios y funerales, ciertas vestimentas, estilos de vivienda, ciertos patrones de festejos, de comportamiento ritual y religioso, de entretenimiento llegan a ser vistos como apropiados y dignos. Aquellos que tienen los medios para desempeñarse honorablemente según estos estándares llegan a verse, y generalmente son vistos, como más ejemplares y honorables que aquellos que carecen de los medios para emularlos<sup>777</sup>.

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 experimentados por los no privilegiados en un orden estratificado es menos una cuestión de calorías y dinero que de posición y estima social. Se les recuerda a diario que su dieta, sus ritos, sus funerales y, por extensión, ellos mismos son inferiores a los privilegiados. “Es inmediatamente evidente”, como señala

---

<sup>777</sup> Tales distinciones se reforzaron en la Birmania y Siam precoloniales mediante leyes suntuarias que regían el tipo de ropa, casas y séquitos que podía tener la gente de cierto estatus.

Weber, “que una necesidad de salvación en el sentido más amplio del término tiene como uno de sus focos... las clases desfavorecidas”. En cambio, “Volviendo a los estratos 'saciados' y privilegiados, la necesidad de salvación es remota y ajena a los guerreros, los burócratas y la plutocracia”<sup>778</sup>.

Los desfavorecidos no tienen el menor interés en mantener la distribución actual de estatus y riqueza y son potencialmente los que más pueden ganar con una reorganización radical del orden social. No es de extrañar, entonces, que se sientan desproporcionadamente atraídos por movimientos y religiones que prometen una dispensación completamente nueva. El vivo interés de las capas desfavorecidas en un “mundo al revés” está, por así decirlo, reconocido formalmente en la tradición judía del Año Jubilar, cuando se perdonan las deudas, se redime a los esclavos y se libera a los prisioneros. Este mensaje del Antiguo Testamento, así como la idea de un escape de la esclavitud egipcia y una Tierra Prometida, fue tomada en serio por los esclavos norteamericanos, para quienes un Año de Jubileo y la redención se tomaron literalmente. Este interés también se manifiesta en los rituales anuales de inversión como el Carnaval en los países católicos, la fiesta

---

778 Max Weber, *Sociología de la religión*, trad. Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon, 1963), 101. En la sección elidida de la cita, Weber da a entender que otras clases —por ejemplo, los artesanos, las clases medias bajas, el bajo clero— pueden tener una necesidad aún mayor de salvación inmediata, una tema al que vuelve más tarde.

de Holi en la India hindú y los Festivales del agua del sudeste asiático, donde, por un breve período, el orden social normal se suspende o se invierte. Lejos de ser meras válvulas de seguridad que sirven inofensivamente para liberar la tensión, para imponer mejor la jerarquía el resto del año, estos sitios rituales siempre han sido zonas de lucha, que amenazan con convertirse en revueltas reales<sup>779</sup>.

Weber trató de ser más preciso al especificar quiénes entre los desfavorecidos serían más propensos a creer que “tarde o temprano surgiría algún tremendo héroe o dios que colocaría a sus seguidores en las posiciones que verdaderamente merecían en el mundo”. Creía que entre el campesinado, por ejemplo, el atractivo de una religión revolucionaria era mayor para aquellos en el borde, 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 fue tanto la penuria lo que llevó a los campesinos a las sectas religiosas radicales como la perspectiva inminente de perder su condición de minifundistas independientes y caer en la abyecta dependencia como trabajadores sin tierra o, peor

---

779 He discutido este tema con mucho más detalle en “Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition”, *Theory and Society* 4 (1977): 1–38 y 211–46, y en *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Tradition*. (New Haven: Prensa de la Universidad de Yale, 1990). Para un relato histórico detallado de cómo el Carnaval se convirtió en una revuelta, véase Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans*, trad. Mary Feney (Harmondsworth: Penguin, 1981).

aún, como siervos de alguien. No particularmente religiosos para empezar, y mucho menos ortodoxos, los campesinos (etimológicamente, el término pagano, que significa no creyente, nos viene directamente del latín *paganus*, que significa habitante del campo) se convirtieron en sectas revolucionarias antisistema cuando su independencia económica y social estaba en peligro. Entre otros, Weber señaló a las sectas donatistas del norte del África romano, los taboritas (también conocidos como husitas) de la Bohemia de principios del siglo XV, los cavadores de las guerras civiles inglesas y los campesinos sectarios rusos como ejemplos de la tradición profética del radicalismo agrario<sup>780</sup>.

La intuición de Weber resultará útil cuando se trate de una discusión detallada de los movimientos proféticos en las colinas. Por el momento, es suficiente señalar que las comunidades campesinas ya incorporadas a un orden basado en el Estado son propensas a apoyar movimientos proféticos radicales siempre que su orden de aldea relativamente autónomo (resolución de disputas locales, gestión de derechos de pastoreo y tierras comunales, selección de sus propios líderes) está amenazado por un estado centralizador intrusivo. Una vez más, parece ser

---

780 Weber, *Sociology of Religion*, 139, 80, 81. De hecho, Weber usa el término “comunismo agrario”, que parece inapropiado aquí, ya que las sectas que invocaba, aunque insistían en el control local popular sobre la distribución de la tierra, defendían una tradición campesina minifundista.

menos una cuestión de ingresos y suministro de alimentos que de autonomía<sup>781</sup>.

La heterodoxia religiosa y el profetismo con matices milenarios son, al menos históricamente, tan comunes en las tierras bajas y dentro de las poblaciones que ya forman parte de los estados como lo son en las montañas. De hecho, como se indicó anteriormente, las ideas milenarias que circulan en las colinas son, en su mayor parte, ensambladas a partir de fragmentos que han sido importados de los estados del valle.

Si tomamos Birmania como nuestro ejemplo theravada, está claro que tiene el complemento completo de prácticas y creencias heterodoxas. Hay una larga tradición de weikza (expertos en alquimia, magia, vuelo e inmortalidad), monjes ermitaños (yà thè), curanderos por posesión y trance, astrólogos (bedin saya), practicantes de magia negra (auk lan saya) y prodigios –monjes que trabajan, cualquiera de los cuales podría ser tomado por un embrión–Buda, Chakaveddi o Mettreya<sup>782</sup>.

---

781 Esto ayuda a explicar por qué, digamos, los reinados de los reyes absolutistas de Francia, decididos a gobernar la Francia provincial de forma sistemática e imponer un orden civil homogéneo, fueron motivo de revueltas generalizadas, muchas de ellas con matices milenarios. Véase Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France au XVIIème siècle* (París: Flammarion, 1972).

782 Para obtener detalles etnográficos de un monje que hace maravillas y el tipo de séquito que atrajo, véase E. Michael Mendelson, "Observations on a Tour in the Region of Mount Popa", *France–Asie* 179 (1963): 786–807, y

Una de las oposiciones básicas dentro del budismo theravada de las tierras bajas es la que existe entre el monje del bosque o ermitaño, por un lado, y, por el otro, el clero asentado que vive bajo la disciplina monástica de una de las (nueve) órdenes reconocidas<sup>783</sup>. El monje que decide emprender una búsqueda personal de poderes espirituales como ermitaño, una búsqueda a menudo acompañada de grandes austeridades, ayunos rigurosos y meditación en cementerios y sobre cadáveres, no solo abandona el área de la agricultura y el gobierno asentados; también entra en el peligroso mundo de los espíritus poderosos y la naturaleza no domesticada. Se cree que los monjes del bosque que se convierten en objetos de veneración popular y, por lo tanto, los conocemos, han adquirido poderes milagrosos: para predecir el futuro (¡incluido el número ganador de la lotería!), para protegerse de la muerte hasta la llegada del próximo Buda, para idear poderosas medicinas y talismanes protectores, para dominar la alquimia y la habilidad de volar, y para conferir méritos a sus fieles devotos. El hecho de que estos poderes sean vistos por los asentados de las tierras bajas como adquiridos sólo dejando, por así decirlo, el

---

su “A Messianic Buddhist Association in Upper Burma”, *Bulletin, School of Oriental and African Studies (SOAS)* 24 (1961): 560–80. Para una descripción más general del sincretismo religioso popular, véase Melford Spiro, *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, 1967).

783 Aquí me baso en gran medida en un estudio reciente de ocho renombrados monjes del bosque realizado por Guillaume Rozenberg, *Renoncement et puissance*.

espacio estatal y el paisaje de cultivo de arroz de regadío para el bosque y la naturaleza es algo así como un tributo implícito a los poderes que se cree que residen fuera del ámbito del Estado padi. El hecho de que una gran cantidad de monjes del bosque sean ellos mismos de etnia no birmana es también un reconocimiento del atractivo de la heterodoxia de las colinas<sup>784</sup>.

Todos estos roles podrían verse colectivamente como el ala carismática y heterodoxa de la práctica budista. Precisamente porque dependen de la inspiración y de una conexión carismática, siempre han sido desaconsejados como una amenaza para el clero institucional, jerárquico (sangha). Así como las autoridades romanas vieron con buenos ojos los oráculos de Apolo (que se movía sólo en la mejor sociedad) y prohibieron las tumultuosas orgías del culto de Dionisio, muy favorecido por mujeres y hombres de clase baja, así las autoridades theravada han proscrito las amenazas carismáticas<sup>785</sup>. Que tales actividades han constituido un peligro siempre presente está implícito en la advertencia de la ceremonia de ordenación budista: “De nuevo, ningún miembro de nuestra hermandad puede jamás arrogarse dones extraordinarios o perfecciones

---

784 Cuando se le preguntó a qué orden monástica pertenecía, el famoso monje del bosque contemporáneo Hsayadaw Thamanya, de la etnia PaO, habría respondido: “No pertenezco a ninguna rama (gaing), pertenezco a la 'ido-a-la -rama del bosque.” *Ibíd.*, 35.

785 IM Lewis, *Religiones extáticas: un estudio del chamanismo y la posesión de espíritus*, 2ª ed. (Londres: Routledge, 1989), 91.

sobrenaturales, o por vanagloria darse a sí mismo como un hombre santo, por ejemplo, como para retirarse a lugares solitarios o con el pretexto de disfrutar de éxtasis como el Ariya, luego presumir de enseñar a otros el camino hacia logros espirituales poco comunes”<sup>786</sup>. El fundador de la dinastía Kon–baung en el siglo XVIII, Alaunghpaya, estaba lo suficientemente preocupado por esta amenaza como para tatuar y expulsar a aquellos que no lograban terminar el curso de estudio prescrito para el monacato “para que su heterodoxia pudiera ser verificada por una marca”<sup>787</sup>.

¿Cómo podríamos entender la lógica detrás del sincretismo religioso birmano dentro del Estado de las tierras bajas? Creo que podríamos comenzar con la observación de Michael Mendelson 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 público laico rico, la burocracia y los centros de aprendizaje monástico oficial gravitaron en estos mismos lugares. Agregue a este estrecho vínculo otra observación de Mendelson de que la fuerza del budismo frente a otras tradiciones religiosas indígenas (por ejemplo, el animismo) está directamente

---

786 Citado en JG Scott [Shway Yoe], *The Burman: His Life and Notions* (1882; Nueva York: Norton, 1963), 118.

787 Barbara Wilson Andaya, "Desarrollo religioso en el sudeste asiático, 1500–1800", capítulo 9 en *The Cambridge History of Southeast Asia*, ed. Nicolás Tarling, vol. 1, *From Early Times to 1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 565.

relacionada con la fuerza de la autoridad real, es decir, el Estado monárquico. Si luego leemos el budismo no canónico, las prácticas prohibidas en la ceremonia de ordenación, el culto nacional y otras prácticas animistas como reflejo de las costuras, las rupturas, las fisuras en el proceso histórico de construcción del Estado, se puede discernir cierta lógica. Estas prácticas religiosas variantes y sus practicantes representan zonas de diferencia resistente, disidencia y, como mínimo, fracasos de incorporación y domesticación por parte de la religión promovida por el Estado.

Así como el partido de la oposición en el Parlamento Británico tiene un gabinete en la sombra que replica –en espera– el gabinete real, el budismo canónico oficial tiene un conjunto de instituciones alternativas que lo ensombrecen y lo atormentan. En lugar de la icónica escuela monástica, están el ermitaño y el monje del bosque, fuera del Estado, que escapan a la disciplina monástica. En lugar de las expectativas milenarias oficiales del budismo, están los curanderos, los aspirantes a mín laún, Mattreya, Setkyamin... que prometen una utopía doblemente rápida a sus seguidores. En lugar de pagodas y santuarios centrales, están los *nat pwes* (ceremonias espirituales) locales. En lugar de hacer méritos para la salvación, existen técnicas mundanas, aquí y ahora, para mejorar la suerte de uno en el mundo. En lugar de la sangha burocrática que aprueba exámenes, hay monjes carismáticos que reúnen seguidores independientes. La mayoría de los budistas birmanos se mueven con facilidad

y bastante naturalidad entre el santuario nacional de su hogar y la lectura del Tripitika en una pagoda; la distinción que estoy haciendo es, pues, en gran parte, analítica.

La justificación para ver formas alternativas de adoración como representativas de las costuras suturadas pero aún evidentes en el proceso histórico de creación del Estado es más evidente en la adoración nat. Se cree que la mayoría de los nats son espíritus de personas reales que murieron “verdes” o de muertes prematuras y, por lo tanto, han dejado espíritus poderosos que pueden proteger o dañar a las personas. Lo sorprendente de muchos de los nats más conocidos es que las leyendas que rodean sus vidas terrenales son emblemáticas de desobediencia o rebelión contra el rey<sup>788</sup>. 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 traer sus dos ladrillos para ayudar a construir la pagoda para albergarla. Por este acto de lesa majestad, el rey los hizo matar aplastándoles los testículos. El festival anual que los honra en el pueblo de Taungbyon, veinte millas al norte de Mandalay, es una verdadera bacanal de comida, bebida, juego y sexualidad abierta, que siempre amenaza con salirse de control. Especulando que los nats pueden representar el espíritu guardián de diferentes grupos y localidades conquistados

---

788 Mendelson, “Asociación Budista Mesiánica”.

por los reyes centralizadores, Melford Spiro señala el tono de oposición política y religiosa del culto de Taungbyon: Los nats “simbolizan la oposición a la autoridad. Aquí, al realizar su culto... el pueblo está expresando su oposición a la autoridad. Pero los nat[s]... también simbolizan la oposición a la autoridad religiosa... Los devotos nat tienen la oportunidad de expresar su hostilidad hacia el budismo y satisfacer necesidades que están prohibidas por él”<sup>789</sup>. Otros nats incluyen aquellos que fueron asesinados injustamente por el rey (los nats Mahagiri, hermano y hermana, para quienes la mayoría de los hogares mantienen un santuario), al menos tres regicidas y varios libertinos que ejemplifican el comportamiento antibudista.

Hay un panteón central de treinta y siete nats (el número es el cosmológicamente correcto para los devas y los reinos tributarios subordinados), que, en parte, se estableció centralmente. Mendelson cree que el panteón representa un esfuerzo por apropiarse de una serie de cultos locales bajo un paraguas budista monárquico, al igual que los cultos de santos particulares en los países católicos a menudo se asocian con deidades precristianas. El propósito era unir estos espíritus poderosos pero esencialmente fisíparos a una monarquía centralizada<sup>790</sup>. Y, sin embargo, la alianza deseada

---

789 Spiro, *Sobrenaturalismo birmano*, 139.

790 Mendelson cree que muchos de los nats en realidad representan a parientes reales asesinados. Dado que el propio rey era tan a menudo un usurpador del trono, convertir al pariente muerto (que de todos modos era poderoso por morir de muerte "verde" o prematura) en un culto nat era una

ha sido incómoda, ya que el culto nacional continúa representando un espíritu de resistencia tanto al budismo canónico como al Estado unificado. Como lo resume Mendelson, “Hay evidencia para creer que, siempre que el budismo era fuerte, el culto nat se debilitaba, por ejemplo, mediante 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 fuerzas de la religión de la localidad y la rebelión”<sup>791</sup>. La vida ritual de los birmanos, entonces, continúa reflejando los conflictos aún no resueltos de la construcción del Estado.

Aparte de los cultos nacionales, la división entre el clero burocratizado, registrado y examinador (la rutinización del carisma de Weber) por un lado, y el clero que hace milagros, sana y distribuye amuletos por el otro, sigue siendo muy evidente. Muchos pongyi de aldea son, de acuerdo con las expectativas de sus seguidores laicos, híbridos de los dos. En momentos de crisis nacional, ha sido la corriente profética la que ha representado las aspiraciones laicas. Sería imposible, de hecho, escribir una historia creíble del nacionalismo birmano del siglo XX sin esta tradición profética. Desde el momento, poco después de la conquista colonial, cuando U

---

forma de apaciguar su espíritu y persuadirlo, mediante una especie de jujitsu simbólico, para proteger al propio rey. Saya San, con el mismo espíritu, durante su revuelta en 1930 invocó el espíritu de un inglés que sus fuerzas acababan de matar para proteger a sus seguidores. “Observaciones”, 786.

791 Ibid., 785.

Ottama se declaró pretendiente (mín gyi) y los británicos lo ahorcaron por su desafío, se extiende una madeja casi ininterrumpida de aspirantes a emperadores mundiales budistas (setkyamin) preparándose para el regreso de Buda, 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, es bueno recordar que fue uno de los tres o cuatro “aspirantes a reyes” en esa rebelión<sup>792</sup>. Hoy, por supuesto, es el clero “no domesticado” el que representa las aspiraciones democráticas del público laico, mientras que el clero cautivo se mantiene a raya gracias a las generosas donaciones personales y monásticas de los altos mandos militares<sup>793</sup>. Ne Win, cuando estaba vivo y en el poder, prohibió cualquier película que presentara el culto a los nat. El culto nacional y las formas proféticas del budismo son para la sangha organizada y domesticada, se podría decir, lo que la agricultura itinerante y los cultivos de raíces son para el cultivo de padi irrigado. Los primeros son ilegibles y resisten la incorporación estatal, mientras que los segundos se prestan a la centralización.

---

792 E. Michael Mendelson, *Sangha y el Estado en Birmania: un estudio del sectarismo y liderazgo monásticos*, ed. John P. Ferguson (Ithaca: Cornell University Press, 1975), 207.

793 Para una buena descripción de un importante movimiento de meditación laica, véase Ingrid Jordt, *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power* (Atenas: Ohio University Press, 2007).

## **Profetismo de altura**

Los movimientos proféticos de las tierras bajas han sido, hasta hace poco, tan comunes como los de las montañas. Lo que los distingue, quizás, de los movimientos del altiplano es que representan una protesta contra la opresión y la desigualdad dentro de una matriz cultural acordada. Tales estrategias pueden ser, a pesar de todo, no menos amargas y prolongadas, pero son, en cierto sentido, peleas de amantes. Es decir, son, para usar un concepto occidental, sobre los términos del contrato social, no sobre si debería haber un contrato social en primer lugar. El creciente aplanamiento cultural, lingüístico y religioso de la sociedad del valle desde por lo menos el siglo XII –un efecto estatal ganado con esfuerzo– ha dejado sus cicatrices, pero rara vez hay una apuesta abierta por la secesión cultural o política. Dentro de esta matriz cultural, aún son imaginables opciones radicales para quienes se encuentran empobrecidos y/o estigmatizados. Es concebible una reorganización radical de las cartas en la que podrían abolirse las distinciones existentes de clase y estatus. Pero es, siguiendo con la metáfora, una cuestión de redistribuir las cartas en un juego

de cartas existente, no una cuestión de si sentarse a la mesa o, para el caso, tirar la mesa<sup>794</sup>.

Los tipos de condiciones precipitantes que parecen estar asociadas con la actividad profética y milenaria son tan variados que desafían una explicación fácil. Baste decir que cada uno implica una sensación de peligro colectivo abrumador para el cual la profecía y las acciones tomadas para realizar esa profecía constituyen un intento de remedio. El peligro en cuestión puede tomar la forma de un desastre natural (inundaciones, malas cosechas, epidemias, terremotos, ciclones), aunque la agencia de los espíritus o dioses suele verse en acción, como en el caso de los israelitas del Antiguo Testamento. Los peligros también pueden ser eminentemente creados por el hombre, como en el caso de la guerra, la invasión, los impuestos aplastantes o la corvée, y ser parte integral de la historia de la mayoría de los pueblos del Estado.

Sin embargo, a lo que históricamente se han enfrentado los pueblos relativamente autónomos de las montañas son las opciones ominosas que les impone la invasión del poder estatal. Esto podría significar la elección entre la esclavitud y la huida precipitada, entre la pérdida del control directo de sus comunidades o actividades de subsistencia y la revuelta

---

794 Para los tipos de movimientos revolucionarios que están disponibles dentro de un orden social (es decir, sin ningún conocimiento externo de otras posibilidades), véase mi *Dominación y las artes de la resistencia*, 77–82.

abierta, entre la sedentarización forzada y la ruptura y dispersión. En comparación con las opciones que enfrentan las poblaciones de los valles, estas parecen mucho más draconianas, por no decir revolucionarias, y la información que tienen los pueblos de las montañas para basar sus opciones es a menudo mínima. Imagine, para tomar un ejemplo más contemporáneo, la fatídica elección de los grupos Hmong en la década de 1960, entre aliarse con los estadounidenses, apoyar al Pathet Lao o alejarse. Los pueblos de las montañas no son ingenuos cuando tratan con los poderes del valle, pero a menudo se enfrentan a amenazas que son difíciles de comprender y están cargadas de graves consecuencias para su forma de vida.

Algo de la diferencia se puede apreciar en los diferentes tipos de revueltas a lo largo de las fronteras entre Siam y Laos desde finales del siglo XVII en adelante. Las revueltas a fines 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 que trabajaban para los siameses. Estas revueltas, aunque lideradas por “hombres santos obradores de milagros con visiones de autonomía local e igualdad social”, fueron rebeliones de poblaciones estatales decididas a forzar una renegociación de los términos de su incorporación<sup>795</sup>. Sin embargo, a fines del siglo XIX, los reyes expansionistas de Chakkri estaban extendiendo su poder a las colinas, esclavizando a un gran

---

795 Lieberman, *Extraños paralelos*, 1: 328.

número de personas, masacrando a quienes se resistían e imponiendo una administración directa a los pueblos de las colinas. Estallaron rebeliones proféticas que culminaron en la revuelta masiva de Anauvong, con centro en Vientiane, contra el gobierno siamés. Estas rebeliones posteriores, a diferencia de las anteriores de los plebeyos (phrai), podrían denominarse “revueltas de las tierras vírgenes” en el sentido de que muchas poblaciones relativamente independientes estaban siendo amenazadas con la absorción por parte del Estado por primera vez. El tema en juego no era reformar los términos de incorporación sino si estas poblaciones serían administradas en absoluto.

Para que los pueblos de las montañas de repente invocados aquí no parezcan los pueblos nativos del Nuevo Mundo, en el siglo XVI, confrontados por la organización y el armamento de un estado técnicamente más avanzado, debe enfatizarse que estas poblaciones no eran ingenuas. Durante mucho tiempo habían estado familiarizados con los estados de las tierras bajas. Recuérdese, en este contexto, la importante distinción entre el alcance simbólico, económico y político del Estado. Estas personas que se resistían tan vigorosamente a la incorporación política habían sido durante mucho tiempo consumidores entusiastas de la cosmología de las tierras bajas, tanto que habían tomado prestadas sus tradiciones para crear sus propias tradiciones rebeldes. El comercio simbólico, quizás porque sus mercancías son ingravidas y menos obstaculizadas por la

fricción de la distancia, circula con mayor rapidez. El intercambio económico fue casi igual de dinámico debido al hecho de que las colinas y los valles son zonas ecológicas complementarias: cada uno tiene productos 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 evadían, si era posible, los inconvenientes de la subordinación política, la mayoría de las veces en forma de esclavitud. Era esto y solo esta “importación” involuntaria del Estado a lo que estaban resistiendo.

Entre paréntesis, las revueltas proféticas de hombres santos no solo se desplegaron contra la intrusión del Estado de las tierras bajas. También fueron desplegados dentro de las colinas, a menudo en el mismo grupo étnico como medida de prevención estatal. Esto está implícito en el análisis de Edmund Leach de las revueltas contra los jefes de aldea tiránicos entre los kachin. También es evidente en el relato de Thomas Kirsch de un culto “democrático” sincrético Chin que repudió con éxito las fiestas comunitarias monopolizadas por los jefes y restauró las fiestas “privadas” que permitían a todos competir por el estatus ritual. La técnica cultural de los movimientos proféticos puede ser tan útil para la prevención estatal como para la evasión estatal.

Las revueltas de hombres santos en las colinas bien podrían considerarse una de varias técnicas para frustrar la incorporación al Estado. Las técnicas estándar de menor

riesgo que hemos discutido extensamente: la quema, los cultivos de escape, la división y dispersión social, y tal vez las tradiciones orales podrían considerarse juntas como la mitad del arsenal de la colina para la evasión del Estado.

La otra técnica de alto riesgo, quizás de última hora, en el arsenal es la rebelión y la cosmología profética que la acompaña. Esto es precisamente lo que intrigantemente sugiere Mikael Gravers para los Karen. Como él dijo,

La ambigüedad de la estrategia Karen entre el valle y las colinas puede describirse como una doble estrategia con una dimensión defensiva que evita impuestos, corvée y represión política [y] subsiste con la agricultura itinerante, la caza y la recolección; o una dimensión ofensiva que emula los poderes reales para resistir la administración estatal y la coerción y también para construir su propia forma de gobierno. Ambas dimensiones buscan un liderazgo moral fundado en la ética budista y contienen una emulación de los estados budistas así como una crítica cultural (étnica) de las monarquías y estados vecinos<sup>796</sup>.

---

796 Gravers, "¿Cuándo llegará el Rey Karen?" 2.

## **Diálogo, mimetismo y conexiones**

Las leyendas, los rituales y la política de las sociedades de las montañas pueden leerse útilmente como un diálogo polémico con el Estado del valle que ocupa un lugar preponderante en su imaginación. Cuanto más cerca y más grande sea ese Estado, más parte de la conversación usurpará. La mayoría de los mitos de origen de las sociedades de las montañas afirman una hibridez o conexión que implica parentesco. En algunos casos llega un extraño/extranjero y forma unión con una mujer autóctona. Su progenie conjunta es esta gente de la montaña. En otras leyendas, las personas de las colinas y los valles nacen de huevos diferentes, del mismo linaje, y son, por lo tanto, hermano y hermana. Ya, una cierta igualdad original entre las tierras altas y las tierras bajas se convierte en parte de la narrativa. De la misma manera, la afirmación en muchas leyendas montañosas de que su gente una vez tuvo un rey, libros y escritura, y que plantaron arroz húmedo en los valles, es una afirmación de un estatus original igualitario que se ha perdido, retenido a traición o robado. Una de las promesas centrales de muchos profetas es precisamente que él será el rey que corregirá esta injusticia y restaurará esta igualdad, o tal vez incluso cambiará las tornas. La versión Hmong es particularmente fuerte. Su rey Chih-yu fue, según la

leyenda, asesinado por el fundador del Estado chino. Un día surgirá un nuevo rey para liberar a los Hmong e inaugurar una edad de oro<sup>797</sup>.

La presunción de un diálogo cultural entre cerro y valle tiene al menos dos fuentes adicionales. Primero, tanto las sociedades de las colinas como las de los valles eran planetas en un sistema galáctico más grande (índico o sínico) de influencia mutua. Los pueblos de las montañas pueden no haber sido súbditos políticos de los estados del valle, pero eran participantes activos en el sistema económico de intercambio y en la circulación cosmopolita aún más amplia de ideas, símbolos, cosmología, títulos, fórmulas políticas, recetas médicas y leyendas. Como se ha dicho de la cultura popular, los pueblos de las montañas “continuamente incorporan a sus tejidos partes significativas de las sofisticadas tradiciones intelectuales... que son parte de un área supercultural”<sup>798</sup>. Más fluido que el intercambio económico, más barato y completamente voluntario, este buffet cultural permitió a las sociedades de las montañas tomar de él exactamente lo que querían y darle exactamente el uso que eligieron.

---

797 Tapp, “Relaciones rituales e identidad”, 91.

798 George M. Foster, “¿Qué es la cultura popular?” *American Anthropologist* 55 (1953): 159–73, cita de 104.

Colina y 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 poblaciones estatales que habitan en los valles. Trajeron consigo gran parte de la cultura y las creencias que prevalecían en los lugares que abandonaron. Así como los valles de los Apalaches aislados han conservado dialectos, música y bailes ingleses y escoceses más antiguos mucho después de haber desaparecido de su lugar de origen, las sociedades de las montañas constituyen una especie de archivo histórico viviente de creencias y rituales que sus antepasados trajeron con ellos o recogieron en ruta en sus largas migraciones. La geomancia Hmong, por ejemplo, parece ser una réplica fiel de las prácticas Han de hace varios siglos. Sus fórmulas de autoridad, insignias de rango, títulos y vestimenta principal podrían ser piezas de museo en una exhibición del valle. Curiosamente, el prejuicio del valle de que los pueblos de las montañas representan “nuestro pasado” resulta ser cierto en parte, pero no en absoluto de la manera imaginada. En lugar de ser ellos mismos fósiles sociales, los habitantes de las montañas han traído y, a menudo, han conservado prácticas antiguas de los valles. Cuando a esto se suma la huida constante a las colinas de sectas religiosas perseguidas, monjes ermitaños, facciones políticas disidentes, pretendientes reales y sus séquitos, y forajidos, se puede ver cómo la sociedad de las montañas llegó a reflejar aspectos del pasado a menudo reprimido del valle.

Cuando se trata de cosmología y religión en particular, parece haber una conexión plausible entre los movimientos religiosos disidentes y carismáticos en las colinas y los estratos desfavorecidos dentro de las poblaciones estatales. Al comentar que los habitantes de las tierras altas se habían mantenido en gran medida al margen de las religiones de los núcleos estatales en el sudeste asiático (budismo, islam), Oscar Salemink también señaló astutamente que 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”<sup>799</sup>. Si, a su vez, tomamos nota del hecho de que cuando las religiones del valle llegan a las colinas –por ejemplo, el budismo Karen y Shan– es probable que adopten formas heterodoxas y carismáticas, entonces existe una especie de continuidad y entre la disidencia simbólica del Estado subalterno emergen poblaciones y sociedades montañosas relativamente independientes. Es entre estos pueblos, desposeídos y marginales, respectivamente, donde el mensaje profético más revolucionario, “el mundo al revés”, hace su mayor atractivo. Y, por supuesto, es con los márgenes de la población del valle con los que es probable que los pueblos de las montañas tengan mayor contacto. Al llegar a los valles para el comercio y el trabajo, los visitantes de las colinas están en contacto más cercano con la base de la jerarquía social del valle. Los

---

799 Oscar Salemink, *La etnografía de los montañeses centrales de Vietnam: una contextualización histórica, 1850–1990* (Londres: Routledge–Curzon, 2003), 73–74.

escalones más bajos de la población del valle, junto con la “inteligencia lumpen” de monjes y ermitaños, también son los más propensos a desplazarse hacia las colinas. Así, en términos de posición estructural así como de contacto social, probablemente deberíamos tratar a los movimientos religiosos radicales del valle como diferentes en grado, pero no en tipo, de los movimientos proféticos de las colinas. Ambos enfatizan las funciones mundanas de la religión de salvación; ambos comparten mitos de un rey justo o de un Buda que regresa y restaurará la justicia; y ambos tienen amplias razones (aunque no las mismas) para resentir el Estado. Cada uno es, finalmente, algo así como un archivo social e histórico de cosmologías y prácticas que rompen el Estado.

Hacer un nuevo Estado, un nuevo orden, que es exactamente lo que pretenden casi todos los movimientos proféticos, requiere, lógicamente, romper un orden existente. En la superficie, tales movimientos son rebeliones. Se apropian del poder, la magia, las insignias y el carisma institucional del Estado del valle en una especie de jujitsu simbólico para atacarlo. La naturaleza de la utopía que traerá un nuevo rey o Mettreya puede interpretarse como la negación de las opresiones estatales: todos serán iguales, no habrá corvée, impuestos ni tributos, nadie será pobre, cesarán las guerras y las matanzas, el opresor birmano o han o tai se retirará o será destruido, y así sucesivamente. Uno puede inferir lo que está mal en el presente por el contenido

del futuro prometido. Aquellos que esperan una nueva utopía, lejos de ser pasivos, a menudo se preparan ritualmente, anuncian su retiro de lealtad, se niegan a entregar impuestos y lanzan ataques. La movilización en torno a un profeta es el idioma tanto de la formación estatal como de la rebelión en el sudeste asiático premoderno, un signo ominoso bien conocido por los gobernantes y sus expertos.

Se ha derramado una buena cantidad de tinta preguntándose si el uso del discurso ritual dominante, por ejemplo, por parte de las sectas budistas milenarias de Karen que se oponen al gobierno birmano, o por parte de los Hmong que se oponen al gobierno imperial Han, puede considerarse subversivo si está tan simbólicamente endeudado con rituales de Estado<sup>800</sup>. La pregunta es, creo, un mero punto de debate, por razones que se aclararán. Es cierto, sin duda, que el único discurso existente sobre el orden político más allá de una pequeña liga de pueblos era el discurso de la monarquía, humana o divina. Pero esto no fue menos cierto en las rebeliones europeas hasta finales del siglo XVIII<sup>801</sup>. Virtualmente todos los estados eran monarquías, y el remedio para un rey malo era un rey mejor.

---

800 Tapp, “Relaciones rituales e identidad”.

801 La excepción en Europa fue la ciudad–estado libre, un modelo que no está disponible en el sudeste asiático, a menos que el puerto comercial malayo se considere un equivalente parcial.

Los estados precoloniales, coloniales y poscoloniales del sudeste asiático continental (y China también) no tenían ninguna duda sobre la amenaza que representaban los pretendientes que hacían maravillas y sus séquitos. Actuaron con prontitud para acabar con tales movimientos dondequiera que surgieran y para apoyar, en su lugar, una jerarquía formal, ortodoxa y clerical que pudiera ser supervisada desde el centro. Como hubiera pronosticado Max Weber, han sido implacablemente hostiles a toda inspiración carismática con tintes políticos. A este respecto, el hecho de que los rebeldes potenciales desplieguen la cosmología budista y la insignia imperial Han no tranquiliza en lo más mínimo a los funcionarios estatales<sup>802</sup>.

A menudo hemos notado lo que podría llamarse la gran cadena de mimetismo que se extiende desde Angkor y Pagan a través de estados cada vez más pequeños hasta los jefes de aldea con las más mínimas pretensiones entre, digamos, los Lahu o Kachin. Los estados clásicos se modelaron de manera similar a partir de los estados del sur de Asia en un proceso

---

802 Véase el interesante argumento en este sentido en Paul Stange, “Religious Change in Contemporary Southeast Asia”, en Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia*, vol. 2, Los siglos XIX y XX (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 529–84. Un paralelo interesante es la adopción por parte de los bereberes del sufismo en contraste con la ortodoxia árabe sunita. Reconocen, por así decirlo, la participación en la cultura islámica general, con su énfasis en la fraternidad y la igualdad, mientras disienten del 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).

que uno podría llamar la “localización del ritual imperial”<sup>803</sup>. Es omnipresente como proceso, aunque el modelo próximo para imitar la arquitectura palaciega, los títulos, las insignias y el ritual era generalmente el dominio político más grande más cercano. Lo que es importante para nuestros propósitos es que el mimetismo no guardó relación con el alcance del poder realmente ejercido. Clifford Geertz llega a sugerir que “lo que era una alta centralización representacionalmente era una enorme dispersión institucional”, como si la centralización simbólica pudiera servir como contrapeso a los límites del poder “duro”<sup>804</sup>.

El mismo proceso, sugiero, está en funcionamiento en los lenguajes simbólicos de la rebelión como en los reclamos locales de gobierno. Es como si hubiera un “software de acceso abierto” disponible gratuitamente para cualquier rebelde que pretenda ser el “rey del futuro”. Si reúne un gran número de seguidores es otro asunto. Estructuralmente, sin embargo, las posibilidades de que un profeta Lahu se convierta en monarca universal no son mayores que las de

---

803 Edmund Leach, *Los sistemas políticos de las tierras altas de Birmania: un estudio de la estructura social de Kachin* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 112–13.

804 Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth–Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 132. Para el sudeste asiático marítimo, JD Legge señala que MC Ricklefs y CC Berg interpretan que la cosmología centralista del poder javanés funciona como un contrapeso a la práctica difusión del poder. “La escritura de la historia del sudeste asiático”, capítulo 1 en Tarling, *Cambridge History of Southeast Asia*, 1–50, esp. 33.

que el jefe de la aldea Wa se convierta en emperador, a pesar de que tienen la cosmología para ello. La dispersión de las poblaciones y de la producción agrícola, unida a una geografía que impide, casi absolutamente, la movilización social en gran escala, obran decisivamente en su contra<sup>805</sup>. FK Lehman señala acertadamente la “marcada disparidad entre lo que el sistema político supralocal intenta ser, según los modelos que le proporcionan sus vecinos civilizados, y lo que sus recursos y capacidad organizativa realmente le permiten lograr”<sup>806</sup>. Los pequeños estados pueden ser y han sido fundados en las colinas por figuras carismáticas (por ejemplo, el Estado de Kayah en Birmania), y reinos más grandes por profetas del valle (Alaunghpaya), pero son las excepciones que confirman la regla. La bravuconería cosmológica es el dialecto, el único idioma en el que se puede expresar una pretensión de autoridad supralocal. Como idea, es sin duda un legado imperial, un Estado “como si” cuya esencia permanece inalterable, aunque rara vez, si es que alguna, corresponde a la realidad empírica. El Estado “como si” que reclama una hegemonía cosmológica como

---

805 Charles Tilly ha señalado que la geografía de Suiza resultó en una Reforma protestante que fue polémica y fracturada entre Zwinglio (Basilea) y Calvino (Ginebra), así como contra los reticentes católicos. *Contención y democracia en Europa, 1650–2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 169.

806 FK Lehman [Chit Hlaing], “Birmania: la sociedad Kayah como función del contexto Shan–Burma–Karen”, en *Cambio contemporáneo en la sociedad tradicional*, 3 vols., ed. Julian Steward (Urbana: University of Illinois Press, 1967), 1: 1–104, cita de 34.

centro –un reclamo que típicamente oscurece una situación política fragmentada y tenue sobre el terreno– no se limitó de ninguna manera a los hombres fuertes de las tierras altas. Tal soberanía ritual también era típica de los reinos del valle. De hecho, parece haber sido la situación habitual en el sur de la India, el *locus classicus* del que los reinos de los valles del sudeste asiático derivaron gran parte de su cosmología<sup>807</sup>.

En la invocación del Estado “como si”, en la imitación de la arquitectura palaciega, de las fórmulas rituales, de acertar con la cosmología, innegablemente hay una especie de magia simpática en acción. Para aquellas poblaciones en gran parte fuera del alcance del poder imperial directo, los grandes centros estatales llegan en fragmentos simbólicos que parecen eminentemente apropiables. Su situación no es muy diferente a la de los funcionarios japoneses que recorrieron Occidente al comienzo de la Restauración Meiji

---

807 Hermann Kulke, "El reino primitivo e imperial en la historia del sudeste asiático", en *El sudeste asiático en los siglos IX al XIV*, ed. David G. Marr y AC Milner (Singapur: Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 1986), 1–22. Seguramente esto no debería sorprender a los europeos para quienes el Imperio Romano y el Sacro Imperio Romano perduraron como ideas en reclamos políticos y jurisprudencia mucho después de que la ciudad eterna se convirtiera en una ruina en medio de señores de la guerra enfrentados. Alexander Woodside, “El centro y las fronteras en el pensamiento político chino”, en *El estado chino y sus fronteras*, ed. Diana Lary (Vancouver: University of British Columbia Press, 2007), 11–28, esp. 13. Lo mismo podría decirse del Imperio Otomano. Véase Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 13, 82.

y que imaginaron que la clave del progreso occidental era la constitución. Si tenían la constitución correcta, razonaron, el progreso seguiría más o menos automáticamente. La fórmula en sí se consideró eficaz. En esta creencia, los montañeses no eran en absoluto diferentes de los fundadores y usurpadores de los estados de las tierras bajas, cuyos brahmanes se aseguraban de que sus palacios, insignias, genealogías y juramentos fueran escrupulosamente correctos hasta el más mínimo detalle. Como un hechizo mágico, tenía que ser la “palabra perfecta”.

Quizás debido al magnetismo simbólico del Estado del valle, se ha esperado que los líderes carismáticos en las colinas, rebeldes o no, demuestren un conocimiento de este mundo más amplio y una conexión con él. Han sido, virtualmente sin excepción, cosmopolitas locales. Es decir, tienen raíces locales, pero por lo general han viajado mucho, hablan muchos idiomas, tienen contactos y alianzas en otros lugares, conocen las fórmulas sagradas de las religiones del valle y son oradores y mediadores hábiles. De una manera u otra, frecuentemente de muchas maneras, son inteligentes, para usar el término pidgin de los nativos americanos para capturar las mismas cualidades. De hecho, es bastante extraordinario hasta dónde llega esta generalización. En la gran rebelión de Taiping, en los cientos de levantamientos de cultos en las islas del Pacífico, en las rebeliones de los profetas del Nuevo Mundo contra los europeos, las figuras clave son a menudo traductores culturalmente anfibios que

se mueven con relativa facilidad entre los mundos que habitan. La conclusión de Stuart Schwartz y Frank Salomon, al escribir sobre las primeras revueltas coloniales en América del Sur, es bastante representativa: “Con asombrosa regularidad, los líderes de los levantamientos fronterizos mesiánicos o milenarios resultaron ser mestizos que habían optado por formas de vida indígenas o, en los Andes, indios biculturales cuyas circunstancias sociales se asemejaban a las de los mestizos”<sup>808</sup>.

La función de traducción entre culturas a veces se puede entender más literalmente, dada la diversidad de lenguas vernáculas en las colinas. Nicholas Tapp describe a un poderoso jefe de aldea Hmong en el norte de Tailandia que era muy admirado por su dominio lingüístico de los idiomas

---

808 Stuart Schwartz y Frank Salomon, “Pueblos nuevos y nuevos tipos de personas: adaptación, ajuste y etnogénesis en las sociedades indígenas sudamericanas (era colonial)”, en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, ed. Stuart Schwartz y Frank Salomon (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 443–502, cita de 486. Gonzalo Aguirre Beltrán también caracterizó estas zonas fragmentadas como lugares privilegiados de las religiones nativistas y mesiánicas. *Regions of Refuge*, Society of Applied Anthropology Monograph Series, 12 (Washington, DC, 1979), 49. Véase también, en este sentido, Barkey, *Empire of Difference*, 42, sobre el caso otomano, así como Richard White, *Middle Ground*; 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, *Hijo chino de Dios: El reino celestial de Taiping de Hong Xiuquan* (Nueva York: Norton, 1996).

karen, lahu, chino, shan y del norte de Tailandia<sup>809</sup>. Con la misma frecuencia, sin embargo, el cosmopolitismo se deriva del conocimiento de las religiones de las tierras bajas y sus cosmologías. Esto ayuda a explicar por qué los monjes, ex-seminaristas, catequistas, curanderos, comerciantes y clérigos locales periféricos están sobrerrepresentados en las filas de los profetas. Son, en el sentido de Gramsci, los intelectuales orgánicos de los desposeídos y marginales del mundo premoderno. Esto también, como generalización, viaja bien. Marc Bloch señala el papel destacado de los sacerdotes rurales en los levantamientos campesinos en la Europa medieval. Su “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 preparados para desempeñar el papel consagrado del intelectual”<sup>810</sup>. Max Weber denominó a esta clase “intelectuales parias” y señaló que estaban “en el punto de Arquímedes en relación con la convención social... y eran capaces de una actitud original hacia el significado del cosmos”<sup>811</sup>. En las tierras altas, estas figuras religiosas juegan un papel muy similar, articulando las aspiraciones de la comunidad y, al mismo tiempo, siendo capaces de comandar, o al menos neutralizar, la tecnología simbólica del Estado.

---

809 Tapp, *Soberanía y Rebelión*, 57.

810 Bloch, *Historia rural francesa*, 169.

811 Weber, *Sociología de la religión*, 126.

La posición anfibia de tales líderes, con un pie en cada uno de los dos mundos, los hace potencialmente peligrosos. Pueden, estructuralmente, convertirse en una quinta columna al servicio de intereses externos. Erik Mueggler describe una aldea Yi en Yunnan que, al darse cuenta de este peligro, tomó medidas prácticas y rituales bastante excepcionales para contenerlo<sup>812</sup>. La responsabilidad crucial y potencialmente ruinoso de hospedar y alimentar a los oficiales Han, a veces acompañados por cientos de tropas, se rotaba anualmente entre un puñado de familias prósperas. Durante su año de servicio, la pareja anfitriona debía actuar como ur-Lahu y abjurar de cualquier cosa culturalmente codificada como Han. Llevaban ropa que se cree que fue usada por los antepasados Lahu; comían y bebían en vasijas de madera en lugar de cerámica; bebían sólo 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 a la familia anfitriona hiper-Lahu y mantener a los Han a distancia. Casi todo el contacto social con los Han quedaba relegado a un “portavoz” que se alojaba gratis en la casa del anfitrión durante todo el año. Él, por el contrario, bebía y comía con los invitados, vestía bien y tenía modales cosmopolitas, hablaba chino con fluidez y, en general,

---

812 Erik Mueggler, “A Valley House: Recording a Yi Headmanship”, en *Perspectives in the Yi of Southwest China*, ed. Steven Harrell (Berkeley: University of California Press, 2001), 144–69, esp. 158–61.

entretenía a los invitados peligrosos. El orador era, se podría decir, un ministro de asuntos exteriores de la 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 de la aldea. Sabiendo que un intermediario local poderoso y cosmopolita podría ser tan fácilmente un pasivo como un activo, los Lahu se esforzaron por dividir los dos roles y así minimizar el peligro.

### **Volteando una moneda de diez centavos: la estructura social de escape definitiva**

Estoy decidido, en lo que sigue, a “desexotizar” los movimientos proféticos en las tierras altas del sudeste asiático. Por lo general, estos movimientos se tratan como un fenómeno *sui generis*, una ruptura radical con el razonamiento y la acción normales y, por lo tanto, sugestivos de una especie de trastorno colectivo, si no de psicopatología<sup>813</sup>. Esto es desafortunado por dos razones.

---

813 The Trumpet Shall Sound de Peter Worsley y New Heaven, New Earth de Kenelm Burridge, a pesar de toda su simpatía por los participantes del culto cargo y su comprensión de las condiciones materiales que desencadenan tales rebeliones, caen en esta trampa. Los asiáticos del sudeste

Primero, ignora la rica historia de los movimientos milenarios en Occidente que continúa hasta el día de hoy. En segundo lugar, y más relevante en este contexto, se pierde el grado en que la actividad profética es continua con las prácticas curativas tradicionales y con las decisiones de la aldea sobre mudarse o dividirse. Creo que la actividad profética puede ser vista de manera fructífera como una versión fuerte y más colectiva de estas actividades más cotidianas, diferentes en grado pero no necesariamente en tipo.

El chamán o curandero tradicional trata a los pacientes que tienen problemas o están enfermos, generalmente a través del trance y/o la posesión. El chamán identifica lo que está fuera de control y luego realiza rituales para persuadir al espíritu que preocupa al paciente de que se retire. 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 son tales que los caminos culturales normales hacia la dignidad y el respeto (diligencia como cultivador, valentía, banquetes exitosos, buena caza, matrimonio e hijos, y comportamiento localmente honorable en general) ya no son adecuados para una situación excepcional. Es en este contexto que está en juego el mundo de la vida de toda una comunidad y no se puede completar con pequeños ajustes. Como lo expresó Tapp, “si el chamán se preocupa

---

como Mikael Gravers, Anthony R. Walker y Nicholas Tapp lo evitan en gran medida.

por la salud y el bienestar de los pacientes individuales y sus familias... el profeta mesiánico se preocupa en última instancia por la salvación de la sociedad Hmong en su conjunto”<sup>814</sup>. 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 problemas.

Tratar el profetismo como algo completamente excepcional pasa por alto lo que es esencialmente una versión de “ligas menores” del cambio inspirado por el profeta: el asociado con la fisión o el movimiento de un sitio de aldea existente. Aunque no es algo que ocurra a diario, es lo suficientemente común como para ser objeto de lo que podría llamarse una rutinización cultural. Cualquier número de circunstancias perfectamente razonables podría conducir a la disolución o el movimiento de una aldea y sus campos: agotamiento del suelo, crecimiento de la población, malas cosechas, presión política de grupos o estados vecinos, una muerte o aborto involuntario no propicio, una epidemia, rivalidad entre facciones, visitas por espíritus malévolos, etc. Cualesquiera que sean las razones subyacentes, dos aspectos de un movimiento potencial son importantes. En primer lugar, siempre va acompañada de mucha incertidumbre, ansiedad y tensión social. Incluso si, como suele ser el caso, ya se ha seleccionado un nuevo sitio, los peligros potenciales siguen siendo considerables, como lo

---

814 Tapp, “Relaciones rituales e identidad”, 94.

fueron históricamente al hacer alianzas y elegir si ir o no a la guerra. Por eso, en la mayoría de los casos, la elección se hizo o se anunció a través de un sueño profético. Entre los Hmong, por ejemplo, una mujer o un hombre prominente, a menudo un chamán, tenía un sueño que le decía que se mudara a un nuevo lugar. Si se tratara de una fisión, el “soñador”, con sus seguidores, recogería y se iría, fundando a veces una aldea “hija” en las cercanías<sup>815</sup>. Para los Hmong, con su fuerte creencia en la geomancia, cada cambio en el paisaje era, por definición, un cambio de suerte.

Es probable que las aldeas karen se muevan o se dividan de la misma manera. En todo caso, las aldeas karen, como las de los lahu, parecen ser excepcionalmente frágiles y propensas a desmoronarse por diversas razones. La ruptura, como en el caso Hmong, generalmente se anuncia a través de una visión, un sueño o una señal profética. No es el caso, entonces, que los profetas vengan en forma de conquistadores del mundo o que no vengan en absoluto. El profetismo es una experiencia comparativamente ordinaria ligada a decisiones importantes pero menos trascendentales. En esta lectura, los profetas que llegan a los archivos no son los únicos profetas; son, más bien, los profetas de las “grandes ligas” con más seguidores y objetivos más audaces.

---

815 A menudo, así es como comienza un nuevo "gran hombre" carismático en las colinas.

Lo que distingue a un movimiento milenarista de grandes ligas del profetismo a pequeña escala es que sus seguidores con tanta frecuencia, como instruye su profeta, queman sus puentes. A diferencia de los aldeanos reubicados que esperan restaurar, en mejores condiciones, muchas de las rutinas que dejaron atrás, los seguidores de los movimientos milenarios esperan e instituyen un mundo nuevo. A menudo cesan por completo sus prácticas anteriores. Pueden dejar de sembrar, vender su arroz y su tierra, regalar su dinero, sacrificar su ganado, cambiar radicalmente su dieta, ponerse ropa nueva y amuletos, quemar sus casas y romper tabúes sagrados. Después de este tipo de quema de puentes, no hay un camino fácil de regreso<sup>816</sup>. También se deduce que actos revolucionarios de esta magnitud cambian por completo la jerarquía social de una comunidad aldeana. La posición y el prestigio anteriores no significan nada en el nuevo orden, y el profeta y sus acólitos, muchos de ellos quizás de bajo estatus en el antiguo orden, ahora son elevados. Ya sea que traiga una revolución en el mundo externo, no hay duda de que es revolucionario, en el pleno sentido de la palabra, para la comunidad que lo vive.

Como proceso social, el milenarismo de este tipo es un escape de la estructura social de alto nivel. Y aunque no es

---

816 Como han enfatizado los estudiosos de los cultos y la conversión, cuanto más exigente y radical es el culto, mayor es la importancia de una ruptura pública de los lazos con el viejo orden; es decir, una quema de puentes para que no se pueda volver es una señal de compromiso total con el nuevo orden.

suficiente explicar el movimiento milenarista por las funciones que pueden desempeñar, uno se pregunta si tales movimientos facilitan una rápida y masiva adaptación a circunstancias radicalmente cambiadas. Lehman parece sugerirlo: “El hábito tradicional de los sgaw karen... de lanzar movimientos y líderes millennials parece funcionar para permitir que estas personas se reorienten radicalmente hacia nuevos contextos de relaciones sociales y culturales”. También señala que los movimientos milenarios entre los karen pusieron en marcha una especie de etnogénesis: “Cambiar su religión casi por completo es exactamente esto, una alteración en la identidad étnica en respuesta a las cambiantes relaciones intergrupales”<sup>817</sup>.

En su relato del surgimiento de una reciente secta budista Karen bajo U Thuzana en el sureste de Birmania, Mikael Gravers enfatiza que tuvo el efecto de reposicionar a estos Karen en una zona de guerra y reubicación masiva: “Estos movimientos significan una revalorización continua de la cosmología e identidad étnica, con el objetivo de crear orden y superar la crisis”<sup>818</sup>. Por cada aspirante a profeta que logra llevar a sus seguidores a una zona de relativa paz y estabilidad –y subsistencia– muchos otros fracasan. Pero la

---

817 FK Lehman [Chit Hlaing], “¿Quiénes son los Karen, y si es así, por qué? Karen Ethno–history and a Formal Theory of Ethnicity”, en *Adaptación étnica e identidad: los karen en la frontera tailandesa con Birmania*, ed. Charles F. Keyes (Filadelfia: ISHII, 1979), 215–53, citas de 240, 248.

818 Gravers, “Cosmología, profetas y rebelión”, pág. 24.

coincidencia de tales movimientos con crisis económicas, políticas y militares sugiere que pueden verse como experimentos sociales desesperados, una tirada de dados en un escenario donde las probabilidades de un resultado muy favorable son altas.

Sabemos, de hecho, que los movimientos carismáticos pueden y han resultado en la creación de nuevos estados y nuevas identidades étnicas y políticas. La más llamativa y mejor documentada es la fundación, en el siglo XIX, de los dos principales estados Kayah de Bawkahke y Kantarawaddy, el primero en formar la base de un nuevo territorio y una identidad étnica realineada en el Estado Kayah/Kerenni en Birmania. Lo que sabemos sobre esta historia “indica claramente que los fundadores procedían del sur y que eran personajes típicamente carismáticos que capitalizaban el conocimiento del mundo exterior. Fundaron un culto religioso, en el que se basó explícitamente el sistema de gobierno Kayah, que recuerda sorprendentemente a la ideología milenaria... entre los budistas mon y birmanos y los karen de las llanuras, tanto budistas como animistas durante esta era”<sup>819</sup>. También hubo consideraciones mundanas involucradas, entre ellas, como señalamos anteriormente, el hecho de que esta área contenía uno de los últimos grandes rodales de valiosa teca. Sin embargo, fue un importante

---

819 Lehman [Chit Hlaing], “¿Quiénes son los Karen?” 224.

reposicionamiento étnico dentro de los grupos karenicos, y fue inaugurado por un profeta carismático.

Los Lahu, como muchos otros pueblos de las montañas, se subdividen en facciones más pequeñas que suelen identificarse por colores: los Lahu Rojos, los Lahu Amarillos, los Lahu Negros, etc. El origen de estas facciones se pierde en la noche de los tiempos y en las leyendas, pero Anthony Walker cree que “algunas casi seguramente se originaron con líderes mesiánicos”<sup>820</sup>. Es probable que el movimiento profético haya sido históricamente el modo dominante de reformulación étnica colectiva en los cerros. Si es así, este proceso podría verse como la fisión de una aldea en una escala mucho mayor y más dramática, pero no fundamentalmente diferente en su tipo.

Como en el caso de la división de aldeas, tales reorganizaciones políticas casi siempre implican un reposicionamiento frente a grupos étnicos adyacentes y estados del valle. El líder de la secta budista Karen, U Thuzana, buscó crear una zona de paz para sus seguidores. También los estaba reposicionando decisivamente más cerca del Estado birmano hasta el punto en que sus combatientes (el Ejército Budista Democrático Karen, DKBA) se convirtieron en poco más que mercenarios y especuladores

---

820 Anthony R. Walker, “El pueblo Lahu: una introducción”, en *Highlanders of Thailand*, ed. John McKinnon y Wanat Bhruksasri (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), 227–37, cita de 231.

bajo la supervisión militar birmana. Otras fisiones, otros movimientos carismáticos, han llevado a la gente a adentrarse más en las colinas, a trasladarse largas distancias y a modificar su cultura para adaptarse a una nueva situación.

Existe, como mínimo, una afinidad electiva, para usar el término de Max Weber, entre la situación existencial que enfrentan muchos pueblos de las montañas en Zomia y la notable plasticidad y adaptabilidad de su organización social, afiliación étnica e identidad religiosa. Tales pueblos móviles, igualitarios y marginales tienen, en su mayoría, largas historias de derrota y huida y se han enfrentado a un mundo de estados poderosos cuyas políticas tenían pocas posibilidades de moldear. Así como los pequeños vendedores en el mercado son “tomadores de precios” en lugar de dar o establecer precios, estas personas han tenido que abrirse camino a través de constelaciones de poderes cambiantes y peligrosas en las que en gran medida han sido peones. Enfrentados a incursiones de esclavos, demandas de tributos, ejércitos invasores, epidemias y pérdidas ocasionales de cosechas, parecen haber desarrollado no solo las rutinas de subsistencia para mantener al Estado a distancia, sino una organización social y religiosa cambiante admirablemente adaptada para hacer frente a un ambiente 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 permite a muchos de ellos reinventarse sustancialmente cuando la situación lo requiere<sup>821</sup>.

Dar un paso atrás y asimilar todo esto, maravillarse de la capacidad de los pueblos de las montañas para emprender, casi de la noche a la mañana, un nuevo territorio –social, religioso, étnico– es apreciar el alucinante cosmopolitismo de personas relativamente marginales e impotentes. Lejos de ser un pueblo atrasado, tradicional, presumiblemente dominado por la costumbre y el hábito, parecen positivamente proteicos (incluso californianos) al imaginarse a sí mismos de nuevo.

---

821 Fredrik Barth, en su introducción a *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference* (1969; Long Grove, Ill.: Waveland, 1998), que enfatiza la agencia humana en la organización social de los límites, escribe que una de las estrategias abiertas para las élites en las naciones no industrializadas es “elegir enfatizar la identidad étnica, usándola para desarrollar nuevas posiciones y patrones, para organizar actividades en estos sectores que antes no se encontraban en sus sociedades o que estaban inadecuadamente desarrollados, para el nuevo propósito... La tercera estrategia genera muchos de los interesantes movimientos que se pueden observar hoy, del nativismo a los nuevos estados” (33). Entrecerrando los ojos lo suficiente, creo que Barth está haciendo más o menos el mismo argumento que estamos proponiendo aquí. Hugh Brody sugiere que las sociedades en las que se practica ampliamente el chamanismo son, debido a la línea indistinta entre el sueño y la conciencia, entre el bien y el mal, y entre el juego y la seriedad, una sociedad excepcionalmente flexible. *The Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World* (Vancouver: Douglas and McIntyre, 2000), 245.

## **Cosmologías de la Colaboración Étnica**

Lo primero que sorprende a cualquier observador de las sociedades de las montañas es su desconcertante complejidad lingüística y política en distancias comparativamente pequeñas. En una instantánea de “parada de acción” que congela el flujo histórico, es la diversidad la que parece dominar esta escena en comparación con la de los valles. Lo que se dijo originalmente sobre los nacionalismos balcánicos, que representaban el narcisismo de las pequeñas diferencias, sería aún más apropiado para Zomia. Y, de hecho, todas las potencias del valle, desde los estados clásicos hasta los regímenes coloniales, las Fuerzas Especiales de EE. UU., la Agencia Central de Inteligencia y la junta gobernante birmana actual, han explotado estas diferencias para sus propios fines.

La principal y aparentemente duradera excepción a esta regla es la movilización de personas a través de líneas étnicas por parte de figuras carismáticas que despliegan fragmentos de cosmologías milenarias de las tierras bajas. El carisma es, en este contexto, una forma cualitativamente diferente de

cohesión social del pegamento proporcionado por la costumbre, la tradición, el parentesco y el ritual antiguo. Así, antes de su muerte en 2007, el famoso monje de Pa'an, Sayadaw Thamanya, reunió a su alrededor a unos veinte mil adherentes de muchas etnias. Nació en una familia PaO, pero sus seguidores eran Karen, Shan, Mon y Burman también, todos ansiosos por participar en el poderoso campo de mérito budista que él había creado. Aunque su oposición al régimen militar entonces en Rangún fue cuidadosamente codificada, su movimiento fue, durante un tiempo, la mayor expresión de sentimiento masivo contra el régimen visto desde el levantamiento democrático de 1988. En este caso, como en cientos de otros 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 montañas y atraer 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 áreas montañosas fueron planteados por coaliciones interétnicas de este tipo, cada una animada por un profeta que anunciaba un rey justo y/o una edad de oro. Tres rebeliones ejemplares ilustran las dimensiones potencialmente masivas de tal 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 se cobró hasta cinco millones de vidas. Coincidió con un estallido sin precedentes de levantamientos contra el gobierno Ming, todos influenciados por cultos religiosos sincréticos: la Rebelión Nien centrada en Kiangsi, 1851–1868; la “rebelión musulmana” en Yunnan, 1855–1873; y la gran rebelión campesina de Taiping, 1951–1964. Dada su duración y extensión, la Rebelión Miao estuvo inevitablemente descentralizada e involucró a muchos elementos dispares, incluidos bandidos, aventureros, funcionarios Han arruinados y otros. Casi la mitad de los participantes pueden haber sido nominalmente Han, y la mayoría del resto provenía de minorías étnicas de las montañas, entre las cuales los Miao eran los más numerosos. Los chinos musulmanes (Hui) también participaron. Está claro que el principal elemento ideológico que fusionó esta difícil coalición fue una creencia compartida en una redención religiosa mundana: “Un último elemento que afectó a los rebeldes tanto de origen Han como minoritario fue la religión milenaria. Hasta cierto punto, la adhesión a los grupos religiosos populares cruzó las líneas étnicas. Bastantes Miao pertenecían a sectas dirigidas por Han y, en menor medida, lo contrario era cierto”<sup>822</sup>. Aquí parece que tenemos una manifestación del atractivo de la religión profética radical tanto para los estratos inferiores de las poblaciones estatales (en este caso, especialmente los

---

822 Jenks, *Insurgencia y desorden social en Guizhou*, 6.

mineros Han) como 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 del Dieu-pyhton, que convulsionó las Tierras Altas Centrales de Vietnam y partes de Camboya en 1937<sup>823</sup>. Lo que unió a los rebeldes fue la creencia de que el dios pitón, un dios compartido deidad de las tierras altas, había regresado a la tierra para inaugurar una edad de oro. El dieu-pyhton destruiría a los franceses y, por lo tanto, a todos los impuestos y cargas corvée, mientras que aquellos que siguieran las prescripciones rituales entrarían en la edad de oro y compartirían los bienes franceses entre ellos. Aunque el movimiento tenía una especie de profeta, Sam Bram, que distribuía cartas sagradas y agua mágica, se extendió por toda la zona de las tierras altas donde el profeta nunca había estado. Muchos grupos montañeses, en particular los jarai, dejaron de cultivar por completo durante un tiempo.

Lo que tomó completamente por sorpresa a los franceses fue el pronunciado carácter multiétnico del levantamiento y su cosmología compartida. Los etnógrafos coloniales habían

---

823 Este relato está tomado de Salemink, *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders*, capítulo 4, 100–129, y Geoffrey Gunn, *Rebellion in Laos: Peasant and Politics in a Colonial Backwater* (Boulder: Westview, 1990).

invertido un gran esfuerzo en catalogar las diferentes “tribus” de las Tierras Altas Centrales, y la idea de que estos pueblos dispares (¡algunos de los cuales eran nominalmente católicos!) en realidad compartieran una cosmología movilizadora era a la vez sorprendente y preocupante. La dimensión profética de la rebelión no impidió que la geografía de su incidencia siguiera ciertas líneas de fractura de la diferencia socioeconómica. Así, la violencia se concentró en las zonas montañosas donde los esfuerzos de pacificación franceses habían sido más brutales, donde la influencia del budismo theravada era más pronunciada y entre los pueblos de las montañas cuya subsistencia estaba directamente amenazada. Sin embargo, ideológicamente hablando, Salemink muestra que era parte de un linaje más largo de revueltas de “hombres santos” que se remontaba mucho antes de la llegada de los franceses. Las revueltas mesiánicas de las tierras altas contra los príncipes laosianos inspiradas por un monje budista de Laos habían estallado en 1820. Y en los años inmediatamente anteriores al brote del dieu-python, dos rebeliones proféticas habían sido aplastadas: la revuelta de un hombre santo budista dirigida por Ong Kommodam (inventor de un guión secreto) y también denominada Rebelión de Kha en la meseta de Boloven y un segundo levantamiento en la frontera entre Camboya, Cochin y Annam, cuyas fuerzas atacaron los puestos franceses<sup>824</sup>. Este último fue aplastado por una

---

824 Sobre el levantamiento de Ong Kommodam, véase Gunn, *Rebellion in Laos*.

política de tierra arrasada y bombardeos aéreos. Tampoco terminó ahí la continuidad de las rebeliones. Muchos de los líderes de los tres levantamientos se remontan al Pathet Lao y al Vietminh una generación más tarde. La llegada del socialismo a Vietnam no marcó el fin de la agitación milenaria. Después de la gran victoria militar del Vietminh en Dien Bien Phu sobre los franceses (con la ayuda de las fuerzas de las tierras altas), estalló un amplio movimiento milenario entre las minorías de las tierras altas en 1956 que el Vietminh tardó dos años en aplastar. Pueblos enteros dejaron de trabajar, vendieron ganado, atacaron oficinas gubernamentales y se mudaron en masa a Laos y esperaron a un rey inminente<sup>825</sup>.

Finalmente, virtualmente cada uno de los numerosos movimientos proféticos Karen que han sido documentados ha tenido seguidores multiétnicos. Tal fue el caso, por ejemplo, en el levantamiento precolonial de Karen–Mon en 1740 cerca de Pegu/Bago, que incluía a los birmanos, Shan y PaO; en la rebelión colonial temprana de 1867 cerca de Papun que reunió a Kayah, Shan, Mon y PaO; en el movimiento anti–tailandés multiétnico del “monje blanco” en la década de 1970; y, más recientemente, en el movimiento Hsayadaw Thamanya cerca de Pa'an, dirigido

---

825 Véase Christian C. Lentz, “¿Qué revolución? Calling for a King in Dien Bien Phu”, documento preparado para la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Asiáticos, del 3 al 6 de abril de 2008, Atlanta. La tesis tan esperada de Lentz tratará estos temas con mayor extensión.

por un PaO pero que atrae a muchos grupos de colinas y valles. Cuando se trata de movimientos de hombres santos, los hitos fronterizos de etnias y grupos lingüísticos tan queridos por antropólogos y administradores parecen no presentar ningún obstáculo para la cooperación.

Aquí vale la pena señalar que los líderes de los movimientos proféticos suelen estar por encima, o al menos fuera, del orden de parentesco normal. Los chamanes y los monjes están, en virtud de sus dones y estatus especiales, elevados por encima de la política familiar y de linaje. A diferencia de otros, normalmente no se les ve trabajando por el interés propio parroquial de su grupo social<sup>826</sup>. En algunos casos, los hmong y los karen en particular, el papel del huérfano como héroe y eventualmente como rey puede desempeñar un papel similar. Como alguien que no tiene familia y que se eleva solo por su ingenio, el huérfano está

---

826 Como señala William Robert Geddes para el grupo Hmong que estudió: “Es en parte por esta razón que las personas que a menudo se convierten en las más importantes en las grandes comunidades son los chamanes, cuya base de autoridad es religiosa y, por lo tanto, no está confinada a un grupo social particular. grupo.” *Migrants of the Mountains: The Cultural Ecology of the Blue Miao [Hmong Njua] of Thailand* (Oxford: Clarendon, 1976), 256. La importancia de las figuras irreprochables puede estar relacionada con el fenómeno común del rey extranjero en el sudeste Asia, explorada en “Conflict, Justice, and the Stranger–King: Indigenous Roots of Colonial Rule in Indonesia and Elsewhere” de David Henley, *Modern Asian Studies* 38 (2004): 85–144.

en una posición única para ser un unificador a través del linaje e incluso de la etnia.

Una y otra vez, en las colinas de Zomia y en otros lugares, uno encuentra revueltas interétnicas de hombres santos como una forma característica de resistencia. Aunque no he hecho nada parecido a una encuesta sistemática, parece haber una fuerte asociación entre las fronteras sin Estado y tales movimientos. Vimos en el caso de América del Sur que las rebeliones fronterizas entre los desplazados normalmente tomaban una forma mesiánica con líderes biculturales. Para 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 basaban en el linaje sino en la aglomeración de diversas unidades, incluidos individuos, clientes, devotos religiosos y fracciones de clanes... y la forma más común de aglomeración era la jefatura religiosa bajo un líder carismático, religioso-político”<sup>827</sup>. Al notar el mismo fenómeno de las rebeliones interétnicas lideradas por hombres santos, Thomas Barfield agrega: “En las regiones étnicamente fragmentadas de Afganistán y la provincia fronteriza del noroeste de Pakistán, el levantamiento típico fue liderado por visionarios religiosos que afirmaban estar actuando por mandato de Dios para

---

827 Ira Lapidus, “Tribes and State Formation in Islamic History”, en Khoury y Kostiner, *Tribes and State Formation in the Middle East*, 25–47, cita de 29.

traer algún cambio inspirado por la divinidad... Los clérigos carismáticos... irrumpieron en la escena política incitando a las tribus a la resistencia, afirmando que su éxito estaba predestinado”<sup>828</sup>.

En escenarios que van desde budistas hasta cristianos, musulmanes y animistas, las rebeliones mesiánicas de hombres santos parecen prevalecer. Seguramente vale la pena considerar la proposición de que tales movimientos son la forma característica de resistencia entre sociedades pequeñas, divididas y acéfalas que no tienen instituciones centrales que puedan ayudar a coordinar la acción conjunta. Las sociedades más centralizadas pueden y organizan la resistencia y la rebelión a través de sus instituciones existentes<sup>829</sup>. Las sociedades acéfalas, especialmente aquellas que son igualitarias, porosas y dispersas, o bien no resisten colectivamente –quizás la situación más común– o, si lo hacen, es probable que su resistencia sea temporal, *ad hoc* y carismática.

Dicho de otro modo, se podría decir que las formas cambiantes y simplificadas de escapar de la estructura social entre los grupos igualitarios tuvieron como consecuencia

---

828 Thomas Barfield, “Legitimidad política en Afganistán”, manuscrito, 53.

829 Esto es lo que también sugiere Peter Worley en *The Trumpet Shall Sound*, 227. Es una conclusión a la que me resistí, debido a su modo funcionalista de razonamiento, pero que, sin embargo, es difícil de rechazar en la evidencia.

despojarlos de los medios estructurales para la acción concertada. La movilización solo fue posible a través de profetas carismáticos que se mantuvieron por encima y fuera de las rivalidades de parentesco y linaje. Y la única cuadrícula cosmológica, la única arquitectura ideacional, por así decirlo, para tal cooperación *ad hoc* procedía de la idea de una monarquía universal apropiada, en general, de la religión de salvación de las tierras bajas.

La adoración a los espíritus, por el contrario, no es portátil; una vez que uno está lejos de un paisaje familiar, los espíritus son extraños y potencialmente peligrosos. Sólo las religiones universales del valle reclaman un refugio sin lugar, infinitamente portátil<sup>830</sup>. La mayoría de las sociedades de las montañas han sido moldeadas por el escape –por la dispersión, la quema, la recolección, la fisión– pero la ubicuidad de los movimientos proféticos potencialmente violentos sugiere que cuando están “arrinconados”, con sus modos normales de escape cerrados para ellos, se han apropiado de suficiente arquitectura cosmológica que les ha servido como el pegamento necesario para las rebeliones pan-étnicas. Los propósitos heterodoxos y de oposición a los que atribuyen este Estado “como si” –a saber, resistir la incorporación real a las políticas de las tierras bajas–

---

830 Richard A. O'Connor, “Sukhothai: Rule, Religion, and Elite Rivalry”, artículo presentado en la cuadragésima primera Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Asiáticos, Washington, DC, 1989, citado en Anthony Reid, *Sudeste de Asia en el Era del comercio, 1450–1680*, vol. 2, *Expansión y Crisis* (New Haven: Yale University Press, 1993), 151.

difícilmente nos permiten imaginar que están bajo el control hegemónico de la cosmología de las tierras bajas.

## **El cristianismo: un recurso para la distancia y la modernidad**

Con la llegada de los misioneros cristianos a las montañas alrededor del cambio de siglo, los pueblos de las tierras altas obtuvieron acceso a una nueva religión de salvación. Muchos de ellos se apoderaron de ella. Tenía dos grandes ventajas: tenía su propia cosmología milenaria y no estaba asociada con los estados de las tierras bajas de los que podrían querer mantener su distancia. Era una poderosa alternativa, y hasta cierto punto opuesta, de modernidad. El cristianismo disfrutó de un éxito notable en la conversión de los pueblos de las montañas en Zomia, un éxito que nunca podría repetir, con la excepción parcial de Vietnam, entre las poblaciones del valle.

En gran parte del sur y sureste de Asia, ha sido común durante mucho tiempo que los pueblos de las montañas, las castas registradas y las poblaciones marginales y minoritarias mantengan o adopten una identidad religiosa que difiere de la de las poblaciones del Estado central, cuya

cultura asocian con su estigmatización. Así, donde encontramos hinduismo en los valles, podemos encontrar animismo, islamismo, cristianismo o budismo en las colinas. Donde, como en Java, podemos encontrar el Islam en los valles, es probable que encontremos el cristianismo, el animismo o el 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 montañas adoptan la religión predominante de las tierras bajas, a menudo se trata de una versión heterodoxa de la doctrina de las tierras bajas. En la mayoría de los casos, entonces, las poblaciones de las tierras altas, mientras toman prestadas las cosmologías de las tierras bajas para sus propios fines, han optado por diferenciarse religiosamente de las tierras bajas.

Para nuestros propósitos particulares, el cristianismo en las colinas se refiere a las relaciones colina–valle de dos maneras. Primero, representa una identidad moderna que confiere la “singularidad y dignidad que el resto del mundo... se negaba a reconocer”<sup>831</sup>. 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 a los malvados

---

831 Aquí uso la formulación de James Hagen en su excelente estudio de la comunidad Maneo de Maluku, *Community in the Balance: Morality and Social Change in an Indonesian Society* (Boulder: Paradigm, 2006), 165.

y exaltará a los virtuosos. En segundo lugar, la presencia del cristianismo como institución y como ideología debe verse como un vector adicional, otro recurso, para la formación de grupos. Permite que un grupo o una fracción de un grupo se reposicione en el mosaico étnico. Al igual que la división de aldeas o técnicas más modernas de identidad social –el partido político, la célula revolucionaria, el movimiento étnico–, el cristianismo ofrece una forma poderosa de crear un lugar para nuevas élites y una red institucional para la movilización social. Cada una de estas técnicas puede ponerse al servicio de mantener y enfatizar las distinciones colina-valle –a veces una especie de representación del nacionalismo de la colina– o, más raramente, para minimizarlas.

Hasta la llegada de los misioneros cristianos, las rebeliones proféticas de los hmong se inspiraron en su propia y rica leyenda de un gran rey que un día regresaría para salvar a su pueblo, complementadas con elementos del budismo popular (Mahayana) y el taoísmo que eran compatibles con estas expectativas.

A medida que un número sustancial de hmong se familiarizó con las escrituras cristianas, Jesucristo, María y la Santísima Trinidad fueron asimilados fácilmente a la visión hmong de una liberación venidera. Se volvió tan común que los profetas en algunas áreas afirmaran ser Jesús, María o el Espíritu Santo, o los tres, como para anunciar la llegada de

Huab Tais, el antiguo rey Hmong<sup>832</sup>. El mensaje escatológico del cristianismo bíblico se alineaba lo suficientemente cerca de las creencias milenaristas Hmong de forma que se requirieron pocos ajustes.

La promesa de la alfabetización y el regreso del Libro (la Biblia) fueron enormes atractivos para los Hmong. Habiendo perdido su libro, según la leyenda, por parte de los chinos, o habiéndolo extraviado, buscaron su recuperación para disipar el desprecio que les tenían los pueblos de las tierras bajas como los chinos y los tailandeses. En gran parte por esta razón, el misionero bautista estadounidense Samuel Pollard, quien ideó una escritura hmong que todavía se usa hoy, fue considerado como una especie de mesías. Los Hmong ahora no solo tenían un guión, sino un guión propio. Dado que la identidad Hmong se entiende como una serie de contrastes negados con los chinos, el logro de Pollard les permitió ser, en principio, igualmente alfabetizados, pero en una escritura no china. Anteriormente, la ruta hacia la trinidad secular de la modernidad, el cosmopolitismo y la alfabetización pasaba por las tierras bajas chinas y tailandesas. Ahora el cristianismo ofrecía la oportunidad de ser moderno, cosmopolita, alfabetizado y todavía hmong.

---

832 Tapp, *Soberanía y Rebelión*, 95–97. Tapp también informa de tales rebeliones en la década de 1950. A veces se confundía a Jesús con Sui Yi, el principal chamán históricamente, de quien también se profetizó que regresaría a la tierra algún día.

Desde casi cualquier punto de vista, los hmong, desde las campañas de exterminio emprendidas contra ellos por los Qing y los Ming, y la migración desordenada a gran escala, hasta su desafortunada alianza con la Guerra Secreta de la CIA estadounidense, han tenido una trayectoria asombrosamente larga de mala suerte catastrófica. Durante los últimos cinco siglos, las posibilidades de muerte prematura y/o huida forzada deben haber sido tan grandes para los hmong como para cualquier pueblo identificable de la región<sup>833</sup>. A la luz de esta historia, tal vez no sea tan sorprendente que hayan sido tan hábiles para moverse en un abrir y cerrar de ojos, reorganizar su organización social y cambiar de forma entre varias formas de revueltas y sueños milenarios. Estos son, en cierto sentido, experimentos de alto riesgo en la identidad social por parte de un pueblo que espera cambiar su suerte. A medida que su situación ha empeorado, han desarrollado una estructura social de escape como una especie de forma de arte.

Los lahu también se han convertido en cantidades sustanciales al cristianismo en Yunnan, Birmania y Tailandia, a partir de principios del siglo XX. Según la leyenda Lahu, el primer misionero, William Young, fue profetizado por un

---

833 Fuera de la región, por supuesto, los pueblos indígenas del Nuevo Mundo superan con creces esta lamentable historia. Para el período de la guerra de Indochina, véase el excelente relato detallado de Alfred McCoy en el capítulo 7, “El triángulo dorado”, en *The Politics of Heroin: CIA Complicity in the Global Drug Trade*, rev. edición (Chicago: Lawrence Hill, 2003), 283–386.

líder religioso de Wa-Lahu una década antes de su llegada. Dios y Jesús fueron inmediatamente asimilados al dios-creador Lahu Gui-sha, cuyo regreso se esperaba. Esta amalgama de deidades precristianas con figuras bíblicas se basó en parte en una apropiación Lahu de la narrativa cristiana y en parte en los esfuerzos de los misioneros por incorporar sus propias deidades en lo que sabían de las leyendas Lahu. Los Lahu, como los esclavos africanos en el Nuevo Mundo, se identificaron con la difícil situación de los israelitas, su deambular, su subyugación y, por supuesto, su emancipación final<sup>834</sup>.

Se leyó que la segunda venida de Jesús anunciaba la liberación inminente del pueblo Lahu. Poco después de los primeros éxitos de los misioneros en Birmania y Tailandia, un profeta Lahu, inspirado por el mensaje cristiano y las profecías del Mahayana, anunció que 1907 sería el último año en que los Lahu rendirían tributo a los Shan sawbwa de Kengtung, porque los Lahu tenían un nuevo Señor. Trajo a muchos Lahu al redil de la iglesia, pero cuando afirmó ser un dios y tomó varias esposas, las autoridades de la iglesia lo “depusieron” y terminó liderando un contramovimiento contra el cristianismo<sup>835</sup>. Así, la apropiación cultural del cristianismo como un conjunto de creencias y como una

---

834 Véase el excelente libro sobre la tradición oral de la Biblia cristiana entre los afroamericanos de Allen Dwight Callahan, *The Talking Book: African Americans and the Bible* (New Haven: Yale University Press, 2007).

835 Este relato está extraído de Walker, *Merit and the Millennium*, 580–86.

institución, para que sirva a las necesidades de las montañas, a menudo contra los adversarios del valle e incluso contra los mismos misioneros, es evidente en el caso de los lahu, los hmong y los karen. El siguiente relato muy abreviado de la historia de la natividad cristiana en un folleto Lahu (o Lahu–Wa) muestra el sabor de esta apropiación mutua:

Jesucristo... [era] un hombre cuya madre era viuda. Antes de que naciera, unos 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 eso, se enojó tanto que decidió matar a la madre de Jesús. Con la ayuda de los aldeanos, María escapó a un establo de caballos donde nació Jesús en un pesebre de caballos. Su madre lo llevó a casa y él saltó de los brazos de su madre. Tan pronto como pisó el suelo... apareció una silla dorada para que se sentara<sup>836</sup>.

Dando un paso atrás de esta incidencia históricamente profunda y notablemente extendida de la actividad milenarista, hay una escuela realista que consideraría todo el registro como un fracaso abyecto de soluciones esencialmente mágicas. Después de todo, el milenio prometido nunca llegó, y aquellos que respondieron al llamado fueron derrotados, arruinados y esparcidos, si no asesinados. Desde este punto de vista, la interminable letanía de movimientos proféticos a lo largo de los siglos es

---

836 Citado *ibíd.*, 791.

en sí misma testimonio suficiente de su repetida futilidad. Examinando este paisaje ideológico de esperanzas frustradas y tratando de sacar algo positivo de él, muchos historiadores y antropólogos han encontrado en él un protonacionalismo o incluso un protocomunismo que allana el camino para movimientos seculares con muchos de los mismos objetivos pero con un sentido menos mágico y, por lo tanto, más prometedor, de la idea de cómo llegar allí. Esta es la valoración de Eric Hobsbawm en su clásico *Primitive Rebels*, donde señala que el programa revolucionario de los movimientos milenaristas cristianos carecía únicamente de este elemento de realismo<sup>837</sup>. Reemplaza a Gui-sha, Dios, Mettreya, Buda, Huab Tais o el Mahdi con el partido de vanguardia del proletariado, y tendrás lo real.

Si vemos el fervor milenarista solo como la forma más completa y ambiciosa de escapar de la estructura social, aparece bajo una luz diferente. Representa una caza furtiva audaz de la estructura ideológica de las tierras bajas para formar movimientos que apuntan a protegerse o destruir los estados por los que son saqueados. Sin duda, el milenio nunca se alcanza. Sin embargo, tales movimientos han creado nuevos grupos sociales, reorganizado y amalgamado etnias, asistido en la fundación de nuevas aldeas y nuevos estados, provocado cambios radicales en las rutinas y costumbres de subsistencia, desencadenado movimientos

---

837 EJ Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Nueva York: Norton, 1965).

de largo recorrido y, no trivialmente, mantenido vivo un reservorio de esperanza para una vida de dignidad, paz y abundancia frente a muy pocas probabilidades.

La gente de las colinas, en cierto sentido, se apoderó de cualquier material ideológico que tuviera a su disposición para hacer sus reclamos y distanciarse de los estados de las tierras bajas. En un principio, las materias primas se limitaron a sus propias leyendas y deidades, por un lado, y, por otro, a los mensajes emancipadores que podían descifrar en las religiones de las tierras bajas, especialmente el budismo Mahayana y theravada. Cuando el cristianismo estuvo disponible como marco para soñar, se infundió con los mismos mensajes proféticos. En diferentes momentos, tanto el socialismo como el nacionalismo han ofrecido la misma promesa aparente. Hoy, el “indigenismo”, respaldado por declaraciones internacionales, tratados y ONG adineradas, ofrece algunas de las mismas perspectivas para enmarcar identidades y reclamos<sup>838</sup>. Gran parte del destino sigue siendo el mismo, pero el medio de transporte ha cambiado. Todas estas comunidades imaginadas han sido cargadas de expectativas utópicas. La mayoría han fracasado y algunas han terminado al menos tan mal como los

---

838 Véase Courtney Jung, *La fuerza moral de la política indígena: el liberalismo crítico y los zapatistas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

levantamientos milenarios. El mimetismo, el fetichismo y la utopía no son un monopolio de las tierras altas.

## Capítulo X

### CONCLUSIÓN

*El salvajismo se ha convertido en su carácter y naturaleza. Lo disfrutan, porque significa libertad de la autoridad y no sumisión al liderazgo. Tal disposición natural es la negación y la antítesis de la civilización.*

*–Ibn Khaldun Sobre los nómadas*

*A medida que las pintorescas costumbres y las exóticas tribus de las montañas se celebran en los museos, los medios de comunicación y el turismo, la población, o quizás solo la clase*

*media urbana, llega a conocerse a sí misma por lo que alguna vez fueron y por lo que no son.*

–Richard O'Connor

El mundo que he tratado de describir y comprender aquí está desapareciendo rápidamente. Para prácticamente todos mis lectores, parecerá muy lejos del mundo en el que habitan. En el mundo contemporáneo, el futuro de nuestra libertad se encuentra en la abrumadora tarea de superar al Leviatán, no en evadirlo. Viviendo en un mundo totalmente ocupado, con módulos institucionales cada vez más estandarizados, los dos más hegemónicos de los cuales son los módulos del Atlántico Norte de propiedad individual y globalizador y el Estado–nación, luchamos contra las enormes disparidades en riqueza y poder y la regulación cada vez más intrusiva de nuestras vidas generada por ambos. Las poblaciones nunca, como dice John Dunn, han dependido “más abyectamente para su seguridad y prosperidad de las habilidades y buenas intenciones de quienes los gobiernan”<sup>839</sup>. Y, el único instrumento frágil que tenemos para domar a Leviatán es otro módulo del Atlántico Norte, a través de Grecia: la democracia directa.

---

839 John Dunn, *Liberando a la gente: La historia de la democracia* (Londres: Atlantic, 2005), 182.

El mundo evocado aquí es, por el contrario, uno en el que el Estado no ha estado tan cerca, como lo está ahora, de barrer todo lo que tiene delante. Ese mundo, a largo plazo, era el mundo habitado por la mayoría de la humanidad hasta hace muy poco tiempo. Simplificando mucho, podríamos identificar cuatro eras: 1) una era sin Estado (con mucho, la más larga), 2) una era de estados de pequeña escala rodeados por vastas periferias sin Estado de fácil acceso, 3) un período en el que tales periferias se reducen y son asediadas por la expansión del poder estatal y, finalmente, 4) una era en la que prácticamente todo el globo es “espacio administrado” y la periferia no es mucho más que un remanente folclórico. La progresión de una era a la siguiente ha sido muy desigual geográficamente (China y Europa son más precoces que, digamos, el Sudeste Asiático y África) y temporalmente (con periferias que crecen y se reducen dependiendo de los caprichos de la creación del Estado). Pero sobre la tendencia a largo plazo no puede haber ni una pizca de duda.

Da la casualidad de que el área fronteriza de las tierras altas que hemos elegido llamar Zomia representa uno de los refugios más antiguos y más grandes del mundo de poblaciones que viven a la sombra de los estados pero que aún no se han incorporado por completo. Sin embargo, en el último medio siglo más o menos, la combinación de destreza tecnológica y ambiciones soberanas ha comprometido tanto incluso la autonomía relativa de las poblaciones zomianas

que mi análisis aquí tiene mucha menos aplicabilidad a la situación posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, en toda Zomia ha habido un traslado verdaderamente masivo, tanto planificado como espontáneo, de poblaciones de las tierras bajas de han, kinh, tailandeses y birmanos a las colinas. Allí cumplen el doble propósito de poblar las fronteras con una población presumiblemente leal y producir cultivos comerciales para la exportación, mientras alivian la presión demográfica en los valles. Demográficamente, representan una estrategia consciente de engullimiento y eventual absorción<sup>840</sup>.

Sin embargo, hasta hace muy poco tiempo, el macizo ha significado la elección política básica a la que se enfrentó gran parte de la humanidad antes de la hegemonía del Estado-nación. La elección no era cómo domar al inevitable Leviatán, sino cómo posicionarse frente a los estados del valle. Las opciones iban desde la agricultura y la quema y la agricultura remotas e igualitarias en las cimas de las colinas (permanecer lo más lejos posible de los centros estatales) hasta establecerse en grupos más jerárquicos cerca de los estados del valle para aprovechar las posibilidades tributarias, comerciales y de incursión. Ninguna de estas elecciones era irreversible. Un grupo podría ajustar su distancia al Estado alterando su ubicación, estructura social,

---

840 Véase, por ejemplo, Magnus Fiskesjö, “Rescuing the Empire: Chinese Nation-Building in the 20th Century”, *European Journal of East Asian Studies* 5 (2006): 15–44.

costumbres o patrones de subsistencia. Incluso si no alteró ninguna de sus prácticas o costumbres, su distancia a un Estado adyacente podría cambiar bajo sus pies, por así decirlo, por el colapso o ascenso de una dinastía, una guerra o presión demográfica.

¿Quiénes eran los zomianos? Inicialmente, por supuesto, toda la población del sudeste asiático continental, ya sea en las tierras altas o en las tierras bajas, eran zomianos en el sentido de que no eran súbditos de ningún Estado. Una vez que se formaron los primeros pequeños estados mándala hinduizantes, 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 (pequeños) estados. Da la casualidad de que sabemos algo sobre estas poblaciones no estatales sobre la base de la investigación arqueológica. Estos hallazgos sugieren una especialización y complejidad artesanal generalizada, pero en un contexto que parece políticamente descentralizado y relativamente igualitario (sugerido por una igualdad aproximada en los “objetos funerarios”). Los hallazgos son consistentes con lo que algunos arqueólogos han llamado “heterarquía”: complejidad social y económica sin una clasificación jerárquica unificada<sup>841</sup>. La evidencia que

---

841 Joyce C. White, “Incorporación de la heterarquía en la teoría del desarrollo sociopolítico: el caso del sudeste asiático”, en *Heterarquía y el análisis de sociedades complejas*, ed. Robert M. Ehrenreich, Carole L. Crumley y Janet E. Levy, *Documentos arqueológicos de la Asociación Arqueológica Estadounidense*, no. 6 (1995): 103–23.

tenemos indica 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 aptas para el cultivo de arroz húmedo, crearon al menos dos tipos de “refugiados” que, con el tiempo, llegaron a dominar a la población de las colinas. Los primeros fueron los pueblos hasta entonces apátridas de las llanuras (muchos de los cuales bien pueden haber sido agricultores itinerantes), que se encontraban en el camino de la expansión del Estado padi. Fue de entre esos grupos de donde se habían reunido los súbditos originales de dicho Estado. Aquellos que por cualquier motivo deseaban evadir la incorporación como súbditos tenían que ubicarse fuera de alcance, ya sea en las llanuras más alejadas del núcleo o en las colinas menos accesibles. Había, según esta lectura, un segmento de la población no súbdita –los que ya estaban en las colinas y los que evitaban los primeros estados– que nunca se había incorporado directamente a las estructuras estatales. A largo plazo, sin embargo, está claro que las colinas fueron pobladas cada vez más por pulsos de migración de súbditos del Estado que huían de los reinos del valle por cualquiera de varias razones: trabajo forzado, impuestos, servicio militar obligatorio, guerra, luchas por la sucesión, disidencia religiosa, todas que tienen que ver directamente con la

creación del Estado. También podría suceder que una población sujeta se encontrara repentinamente apátrida cuando la guerra, la mala cosecha o una epidemia destruyeron el Estado o impulsaron a las personas a mudarse para salvar sus vidas. En una fotografía de lapso de tiempo, estos pulsos de migración pueden parecer un juego maníaco de autos chocadores, con cada nuevo pulso ejerciendo su propia sacudida en los migrantes anteriores y ellos, a su vez, resistiendo o moviéndose hacia el territorio de migrantes aún anteriores. Es este proceso el que ha creado “zonas fragmentadas” y que contribuye en gran medida a explicar el patrón de colcha loca de identidades y ubicaciones constantemente reformuladas en las colinas.

Zomia fue, en todos estos sentidos, un “efecto estatal” o, más precisamente, un efecto de creación y expansión estatal. Las zonas destrozadas y las regiones de refugio son, entonces, el ineludible “gemelo oscuro” de los proyectos de creación del Estado en los valles. El Estado y su zona de fragmentación resultante se constituyen mutuamente en el pleno sentido de ese término del que tanto se ha abusado; cada uno se encuentra a la sombra del otro y toma sus referencias culturales del otro. Las élites del Estado del valle definen su estatus como civilización en referencia a aquellos que están fuera de su alcance, mientras que al mismo tiempo dependen de ellos para el comercio y para reponer (mediante captura o incentivos) a su población súbdita. Los pueblos de las montañas, a su vez, dependen del Estado del

valle para los bienes comerciales vitales y pueden posicionarse codo a codo con los reinos del valle para aprovechar al máximo las oportunidades de ganancias y saqueos, mientras que generalmente permanecen fuera del control político directo. Otros pueblos de las montañas, más remotos y/o igualitarios, parecen haberse estructurado como una especie de antítesis de la jerarquía y autoridad del valle. Los pueblos del valle y de las montañas representan dos esferas políticas contrastantes, una bastante concentrada y homogénea, la otra dispersa y heterogénea, pero cada una inestable y cada una constituida de material humano extraído, en un momento u otro, del otro.

Las sociedades de las tierras altas, lejos de ser la “materia prima” original a partir de la cual se crearon los estados y las “civilizaciones”, son, más bien, en gran medida un producto reflexivo de la creación del Estado diseñado para ser lo menos atractivo posible como lugar de apropiación. Así como el pastoreo nómada ahora se reconoce generalmente como una adaptación secundaria por parte de las poblaciones que desean abandonar el Estado agrario sedentario y, sin embargo, aprovechar las oportunidades comerciales y de saqueo que brinda, la tala y quema es en gran medida una adaptación secundaria. Al igual que el pastoralismo, dispersa a la población y carece de los “centros neurálgicos” de los que un Estado podría apoderarse. El carácter fugitivo de su producción frustra la apropiación. Las sociedades de las colinas con sus ubicaciones

deliberadamente apartadas, con su cartera mixta de identidades lingüísticas y culturales, con la variedad de rutinas de subsistencia a su disposición, con su capacidad de fisionarse y dispersarse como las tribus “medusas” del Medio Oriente, y con su capacidad, gracias en parte a las cosmologías del valle, de formar nuevas identidades resistentes en un abrir y cerrar de ojos, se constituyen como si tuvieran la intención de ser la peor pesadilla de un hacedor de Estado o un funcionario colonial. Y, de hecho, lo son en gran medida.

Estamos, analíticamente hablando, obligados a regresar al terreno de las unidades elementales de la sociedad de las montañas: la aldea, el linaje segmentario, la familia nuclear, el grupo de roza y quema.

La unicidad, pluralidad y fungibilidad de las identidades y unidades sociales en las colinas son materia prima pobre para la construcción del estado. Tales unidades elementales pueden, de vez en cuando, agregarse en pequeñas confederaciones y alianzas para la guerra y el comercio, y bajo el liderazgo de un profeta carismático, pero es probable que se conviertan, con la misma rapidez, en sus unidades constituyentes.

Si los aspirantes a formadores de Estado los encontraron poco prometedores, los historiadores y antropólogos los han encontrado igualmente frustrantes. Al notar esta fluidez y, en particular, la naturaleza quimérica de las principales

identidades étnicas, François Robinne y Mandy Sadan han sugerido recientemente que sería etnográficamente más correcto centrar el análisis en las aldeas, las familias y las redes de intercambio y dejar de privilegiar la etnicidad como “una especie de artefacto superior, que se convertiría en un marcador cultural entre otros”<sup>842</sup>.

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”, un sano agnosticismo sobre la categoría en sí parece ser el movimiento correcto.

Si seguimos el sabio consejo de Robinne y Sadan, sospecho que gran parte del flujo y el desorden aparente se resuelven una vez que examinamos el orden social y las reformulaciones de la identidad como reposicionamientos estratégicos de varios pueblos, grupos y redes frente a la fuerza gravitacional –política, económica y simbólica– del Estado del valle más cercano.

---

842 François Robinne y Mandy Sadan, Posdata, “Reconsideración de la dinámica de la etnicidad a través del concepto de 'espacios de dispersión' de Foucault”, en *Dinámica social en las tierras altas del sudeste asiático: Reconsideración de las estructuras políticas de las tierras altas de Birmania* por ER Leach, ed. François Robinne y Mandy Sadan, *Handbook of Oriental Studies*, sección 3, Sudeste asiático (Leiden: Brill, 2007), 299–308.

## **Evasión estatal, prevención Estatal: Global–Local**

He llegado a ver este estudio de Zomia, o el macizo, no tanto como un estudio de los pueblos de las montañas per se, sino como un fragmento de lo que podría considerarse propiamente una historia global de poblaciones que intentan evitar, o que han sido expulsadas por el Estado. Tal tarea está claramente más allá de mí e, idealmente, sería una empresa colaborativa de muchos académicos. Solo en el contexto del sudeste asiático, abarcaría mucho más de lo que he podido examinar aquí. Se trataría, mínimamente, de la historia de los gitanos del mar (orang laut), cuya opción no estatal era llevarse sus barcos. Dispersos en el agua, podían evadir a los esclavistas y estados en medio de las complejas vías fluviales del archipiélago mientras asaltaban, esclavizaban y ocasionalmente servían como mercenarios. Fueron, durante un tiempo, para el sultanato malayo de Melaka, una versión acuosa de lo que fueron los cosacos para las fuerzas armadas zaristas. Su historia se entrelazaría con la de los habitantes de las costas de manglares y de los deltas en constante cambio de los grandes ríos del sudeste asiático. Cada uno de estos lugares ha presentado enormes obstáculos para la administración estatal y, por lo tanto, ha servido como zona de refugio.

Otros pueblos y otras geografías que podrían pertenecer a esa historia global de espacios extraestatales se han mencionado de pasada a modo de ilustración. Los gitanos, los cosacos, los bereberes, los mongoles y otros pastores nómadas serían esenciales para una amplia historia de las periferias estatales. Las comunidades cimarronas dondequiera que el trabajo no libre fuera una parte integral de la construcción del Estado, como lo fue en la mayor parte del Nuevo Mundo, Rusia y los mundos romano e islámico, formarían otra parte de esa historia global, sin mencionar africanos como los Dogon, quienes evadieron la captura en primer lugar. Y 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 formarían un gran capítulo de esta historia<sup>843</sup>. El estudio comparativo de tales zonas de refugio, a pesar de su dispersión geográfica, cultural y temporal, compartiría algunas características diagnósticas comunes. Si tuvieran alguna profundidad histórica, mostrarían, cómo la mayoría de las zonas fragmentadas en las que varios grupos se han reparado a lo largo del tiempo, tendrían algo de la complejidad y fluidez étnica y lingüística que hemos encontrado en Zomia. Además de estar ubicados en áreas remotas y marginales de difícil acceso, es probable que estos pueblos hayan desarrollado rutinas de

---

843 En el este y sudeste de Asia, esto incluiría a las poblaciones austronesias de Taiwán y Hainan, así como a los pueblos malayos que anteriormente tenían Estado, como los cham.

subsistencia que maximicen la dispersión, la movilidad y la resistencia a la apropiación. También es probable que su estructura social favorezca la dispersión, la fisión y la reformulación y presenten al mundo exterior una especie de informe que no ofrece un punto de entrada institucional obvio para los posibles proyectos de gobierno unificado. Finalmente, muchos, pero no todos, los grupos en el espacio extraestatal parecen tener fuertes, incluso feroces, tradiciones de igualitarismo y autonomía tanto a nivel de aldea como familiar que representan una barrera efectiva contra la tiranía y la jerarquía permanente.

La mayoría de los pueblos que habitan en el macizo parecen haber reunido una cartera cultural bastante completa de técnicas para evadir la incorporación estatal mientras aprovechan las oportunidades económicas y culturales que presenta su proximidad. Parte de esta cartera es el propio flujo y la ambigüedad de las identidades que pueden asumir a lo largo del tiempo. Tan llamativa es esta característica, y tan desconcertante para los administradores estatales, que Richard O'Connor ha sugerido que, si bien generalmente comenzamos 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, mejor podríamos decir que una etnia tiene un pueblo"<sup>844</sup>. Es quizás una de las características de las zonas fragmentadas ubicadas en los intersticios de los sistemas

---

844 O'Connor, "Cultos de los fundadores", 298–99.

estatales inestables que hay una prima sobre la adaptabilidad de las identidades. La mayoría de las culturas de las colinas tienen, por así decirlo, sus maletas ya empacadas para viajar a través del espacio, a través de identidades o a través de ambos. Sus amplios repertorios de lenguas y filiaciones étnicas, su capacidad de reinención profética, sus genealogías cortas y/u orales y su talento para la fragmentación forman elementos de su formidable kit de viaje.

En este sentido, podríamos querer considerar la afirmación de Fernand Braudel sobre los pueblos de las montañas: a saber, que su “historia es no tener ninguna, permanecer siempre al margen de las grandes olas de civilización”<sup>845</sup>. Para Zomia, al menos, uno querría reformular este argumento radicalmente. Mejor dicho, tienen múltiples historias que pueden implementar individualmente o en combinación según las circunstancias. Pueden, como en el caso de Akha y Kachin, crear genealogías largas y elaboradas o, como en el caso de Lisu y Karen, tener genealogías e historias migratorias mínimamente cortas. Si parecen no tener una historia definida es porque han aprendido a viajar ligeros, sin saber cuál puede ser su próximo destino. No están fuera del tiempo ni sin historia. Al igual que los vapores vagabundos y los gitanos que trabajan en las costuras de las

---

845 Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, vol. 1, trad. Sian Reynolds (Nueva York: Harper and Row, 1966), 33.

grandes rutas comerciales y los estados, respectivamente, su éxito depende de maximizar su agilidad. Es de su interés mantener abiertas la mayor cantidad posible de sus opciones, y qué tipo de historial tener es 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 manijas”, son, sin duda, medidas de evasión del Estado. Pero es crucial entender que lo que se elude no es una relación per se con el Estado sino una evasión del estatus de sujeto. Lo que los pueblos de las montañas en la periferia de los estados han estado evadiendo es el poder duro del Estado fiscal, su capacidad para extraer impuestos directos y mano de obra de una población sometida. Sin embargo, en realidad han buscado, a veces con bastante entusiasmo, relaciones con los estados del valle que sean compatibles con un alto grado de autonomía política. En particular, se ha dedicado una enorme cantidad de conflicto político a la maniobra para obtener ventajas como socio comercial favorecido de un emporio de las tierras bajas u otro. Los cerros y los valles eran, como hemos visto, complementarios como nichos agroecológicos. En efecto, esto significó que los estados de los valles adyacentes normalmente competían entre sí para adquirir productos y poblaciones de las montañas.

Una relación favorecida podría, una vez asegurada, formalizarse mediante una relación tributaria que, por asimétrica que pudiera parecer ceremonialmente o en los registros del valle, podría en la práctica dar ventaja al socio de la colina. El punto es que no debemos tomar las representaciones del valle al pie de la letra. Más allá del estrecho arco duro del poder de impuestos y corvée, entonces, yacía una penumbra mucho más grande de intercambio económico, a menudo expresada en el lenguaje del tributo. Esta zona representaba un vínculo duradero de comercio mutuamente ventajoso que, con muy pocas excepciones, no implicaba nada en el sentido de una subordinación política permanente. Cuanto mayor sea el valor de las mercancías y menor su tamaño y peso, mayor será la circunferencia de esta penumbra y en el caso de gemas, medicamentos raros y opio, por ejemplo, podría ser enorme<sup>846</sup>.

Cuando se trata del alcance simbólico y cosmológico de los grandes estados del valle, su influencia es vasta y, al mismo tiempo, superficial. Ya sea sinítico o índico o, en algunos casos, un híbrido exótico, prácticamente todas las ideas que podrían legitimar la autoridad más allá del nivel de una sola aldea provienen de las tierras bajas. Sin embargo, tales ideas

---

846 Los grandes estados marítimos del sudeste asiático como Pegu/Bago, Srivijaya y Melaka, debido a la gran ventaja de la baja fricción del terreno sobre el agua, tenían una penumbra mucho mayor y más vital que los estados más agrarios de Pagan, Ava, Ayutthaya o Tongkin, aunque eran militarmente más débiles.

se sueltan de sus amarras en las tierras bajas y se reformulan en las colinas para servir a los propósitos locales. El término bricolaje es especialmente adecuado para este proceso, ya que los profetas, curanderos y jefes ambiciosos reorganizan y ensamblan fragmentos de cosmología, vestimenta, arquitectura y títulos de las tierras bajas en amalgamas únicas. El hecho de que las materias primas simbólicas puedan importarse de las tierras bajas no impide que los profetas de las tierras altas las confeccionen en expectativas milenarias que pueden usarse para oponerse a la hegemonía cultural y política de las tierras bajas<sup>847</sup>.

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 con la fragmentación social puede, más especulativamente, estar relacionado con el argumento general sobre la evasión del Estado. Las mismas características de las sociedades de las montañas que les ayudan a evadir la incorporación –dispersión, movilidad, complejidad étnica, pequeños grupos de roza y quema e igualitarismo– alientan la desunión y ponen enormes obstáculos en el camino de la organización corporativa y la acción colectiva. El único recurso social para tal cooperación vino, irónicamente, de las

---

847 Los esclavos en América del Norte hicieron un uso similar del cristianismo y la Biblia, especialmente el Antiguo Testamento, para confeccionar un mensaje de liberación y emancipación.

tierras bajas, donde la jerarquía social y la cosmología que la acompaña se dan por sentadas.

Prácticamente todas las sociedades de las montañas exhiben una variedad de comportamientos de evasión del Estado. Para algunos, tales características son compatibles con un grado de jerarquía interna y, de vez en cuando, con la creación de estados imitativos. Para otros grupos, sin embargo, la evasión del Estado va acompañada de prácticas que podrían denominarse prevención de la creación interna del Estado.

Los grupos relativamente acéfalos con fuertes tradiciones de igualdad y sanciones contra la jerarquía permanente, 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 impidan el surgimiento de cualquier clasificación permanente de linajes a través de alianzas matrimoniales; es más probable que tengan leyendas de advertencia sobre el asesinato o la expulsión de jefes extralimitados; y, finalmente, es probable que sus aldeas y linajes se dividan en fragmentos más pequeños y más igualitarios cuando las desigualdades amenazan con volverse permanentes.

## **Gradientes de secesión y adaptación**

Existe una paradoja al tratar de describir una zona fragmentada o una región de refugio como Zomia. Para retratar el flujo y la plasticidad de las sociedades de las colinas, uno tiene, necesariamente, que estar en algún lugar, incluso si ese “algún lugar” está en movimiento. Seguramente lo he hecho al hablar de “los karen”, “los shan” y “los hmong” como si fueran unidades sólidas y estáticas de organización social. No lo son, particularmente cuando se observan durante un período considerable de tiempo. Entonces, a riesgo de marear aún más al lector y a mí mismo, debemos recordar cuán radical es este flujo. Los fugitivos del valle han estado reabasteciendo la población de las colinas desde que sabemos. La gente de las colinas se ha estado asimilando a las sociedades de los estados del valle también desde que sabemos. La “línea” esencializada entre 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; los gradientes de identidad hacen que cualquier “frontera de identidad” firme sea bastante arbitraria. Mientras que las sociedades de las montañas se reformulan a sí mismas, también lo hacen los individuos, los grupos de parentesco y las comunidades enteras. Y mientras las sociedades de las

montañas se están posicionando frente a los proyectos estatales en el valle, también se están posicionando frente a sus vecinos montañosos en esta compleja constelación de pueblos<sup>848</sup>. 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. Si nos hace dar vueltas la cabeza, es un consuelo que, si bien deja perplejos a los colonizadores y funcionarios estatales, los propios actores no están confundidos ni desconcertados acerca de quiénes son y qué están haciendo.

La adaptación a los peligros o tentaciones de las entidades políticas vecinas no es una práctica confinada a los pueblos de la periferia de los estados. Los campesinos centrales también han desarrollado rutinas para aprovechar los desarrollos favorables en el centro político y para protegerse de los peores efectos de la agitación. Los repertorios desplegados por el campesinado chino durante las dinastías Ming y Qing para hacer frente al colapso dinástico y al orden y la prosperidad han sido elaborados con cierto detalle por

---

848 La constelación entera tampoco es un sistema autónomo. Los choques externos han provocado, de vez en cuando, un realineamiento total de su estructura. La conquista colonial y la ocupación japonesa en la Segunda Guerra Mundial, por no mencionar las subsiguientes guerras de liberación nacional libradas por mayorías de las tierras bajas y ahora, a menudo, por minorías de las tierras altas, son ejemplos notables. Estos choques transformaron por completo la constelación de relaciones de poder y las opciones disponibles para cada grupo étnico para reposicionarse ventajosamente en el nuevo orden.

G. William Skinner<sup>849</sup>. Lo que es distintivo de estos repertorios, para nuestros propósitos, es que representan medidas defensivas por parte de un campesinado que permanece donde está y continúa practicando una agricultura sedentaria. Ilustra un patrón de autodefensa en circunstancias muy limitadas. Ver cómo los campesinos centrales se adaptan de esta manera nos ayudará a apreciar cómo operan las opciones mucho más amplias abiertas a los pueblos en la periferia del Estado.

En períodos de consolidación dinástica, paz y comercio floreciente, explica Skinner, la comunidad local se abre y se adapta a las oportunidades que brindan estas condiciones. La especialización económica, el comercio y los vínculos administrativos y políticos florecen a medida que la comunidad aprovecha las oportunidades en el resto del mundo. Por el contrario, en períodos de colapso dinástico, depresión económica, lucha civil y bandolerismo, la comunidad local se repliega cada vez más en su propio caparazón como medida de autoprotección. La retirada sigue un patrón, según Skinner: primero una retirada normativa, luego un cierre económico y, finalmente, un cierre militar defensivo. Los especialistas y comerciantes regresaron a casa, la especialización económica disminuyó, se protegió el suministro local de alimentos, se expulsó a los

---

849 G. William Skinner, "Los campesinos chinos y la comunidad cerrada: un caso abierto y cerrado", *Estudios comparativos en sociedad e historia* 13 (1971): 270–81.

forasteros, se formaron sociedades de vigilancia de cultivos, se construyeron empalizadas y se crearon milicias locales<sup>850</sup>. Cuando la huida y la rebelión aparentemente no eran opciones disponibles, lo que hizo la comunidad local frente a un ambiente externo amenazante fue separarse normativa, económica y militarmente. Intentó, sin ceder, crear un espacio autónomo y autárquico, declarando de hecho su independencia de la sociedad en general mientras duró el peligro. Y cuando la amenaza disminuyó, la comunidad local se reabrió en el orden inverso: primero militarmente, luego económicamente y finalmente normativamente.

Las sociedades de las colinas de Zomia tienen, de manera comparable pero mucho más expansiva, un gran ancho de banda de configuraciones entre las que pueden moverse para integrarse más estrechamente con las entidades políticas vecinas o, alternativamente, para mantenerlas a distancia. A diferencia del campesinado chino atrapado en el barro de arroz padi de Skinner, los habitantes de las tierras altas son físicamente móviles, capaces de moverse distancias considerables y en posesión de una variedad de técnicas de subsistencia que pueden implementar individualmente o en combinación según lo dicten las circunstancias. Después de

---

850 El patrón de preservar el suministro local de alimentos recuerda las costumbres del mercado en la Inglaterra del siglo XVIII en tiempos de escasez de alimentos. Véase el famoso artículo de EP Thompson “La economía moral de la multitud inglesa en el siglo XVIII”, *Pasado y presente* 50 (1950): 76–136.

todo, la propia sociedad de las tierras altas fue creada en gran medida por una serie de secesionistas que, sin embargo, son capaces de ajustar o modular el grado de su secesión en una u otra dirección. Tales ajustes pueden tener lugar a lo largo de una o varias dimensiones que no están fácilmente disponibles para el campesinado central. La primera de estas dimensiones es la ubicación; cuanto más alta y más remota es su vivienda, más lejos están generalmente de los centros estatales, las incursiones de esclavos y los impuestos. Una segunda dimensión es la escala y la dispersión; cuanto más pequeños y dispersos sean sus asentamientos, menos tentador es el objetivo que representan para los asaltantes y los estados. Finalmente, pueden modular y modulan sus técnicas de subsistencia, cada una de las cuales encarna una posición frente a los estados, la jerarquía y la incorporación política.

Hjorleifur Jonsson, en este contexto, contrasta tres estrategias de subsistencia: 1) forrajeo-caza y recolección, 2) agricultura itinerante y 3) agricultura de campo fijo<sup>851</sup>. El forrajeo es virtualmente a prueba de apropiación y permite poco en el camino de la desigualdad social. La agricultura itinerante es resistente a la apropiación, aunque puede generar un excedente y cierta jerarquía interna,

---

851 Hjorleifur Jonsson, “Paisaje social cambiante: comunidades e historias de las tierras altas de Mien (Yao) en entornos de clientes estatales”, Ph.D. diss., Universidad de Cornell, 249, 380–84.

generalmente temporal<sup>852</sup>. La agricultura de campo fijo, especialmente de la variedad de arroz húmedo, es apropiable y saqueable y está asociada con grandes asentamientos y jerarquías sociales duraderas. Estas técnicas podían combinarse en varias proporciones y ajustarse con el tiempo, pero estaba bastante claro para los Yao/Mien que tomaban tales decisiones que cualquier ajuste expresaba una opción política. Tanto la recolección como la quema fueron interpretadas por quienes las practicaban como formas de secesión política del Estado de las tierras bajas, siendo la recolección la opción más radical y distanciadora<sup>853</sup>.

Los grupos de las tierras altas tienen, entonces, un gran ancho de banda de posibles ubicaciones, así como configuraciones sociales y agroecológicas a su disposición. Abarcan toda la gama, desde, por ejemplo, iniciar el cultivo

---

852 Pueden surgir desigualdades permanentes en las condiciones contemporáneas en las que la tierra escasea y se han instituido formas modernas de propiedad absoluta, lo que permite que algunas familias acumulen tierra y otras se conviertan en arrendatarios o trabajadores sin tierra. Donde la tierra es abundante y prevalecen las formas abiertas de propiedad, la desigualdad, cuando surge, suele estar relacionada con el ciclo familiar y con cuántos trabajadores aptos dispone una familia.

853 Georges Condominas señala lo mismo en *From Lawa to Mon, from Saa' to Thai: Historical and Anthropological Aspects of Southeast Asian Social Spaces*, trad. Stephanie Anderson et al., un artículo ocasional de antropología en asociación con el proyecto Thai–Yunnan, Escuela de Investigación de Estudios del Pacífico (Canberra: Universidad Nacional de Australia, 1990), 60.

de padi en las llanuras e incorporarse como campesinos al Estado del valle hasta el otro extremo de forrajear y quemar en asentamientos remotos, fortificados y en lo alto de las colinas, mientras cultivan una reputación de matar intrusos. Entre estos polos opuestos absolutos se encuentran una gran cantidad de posibilidades híbridas.Cuál de estas opciones se explota realmente en un momento determinado dependerá, en parte, como en el caso de los campesinos chinos de Skinner, de las condiciones externas. En tiempos de paz, expansión económica y fomento estatal de los asentamientos, es más probable que los grupos de las colinas adopten cultivos sedentarios, se acerquen a los centros estatales, busquen relaciones tributarias y comerciales y se desvíen étnica y lingüísticamente hacia las culturas del valle. En tiempos de guerra, turbulencia, impuestos rapaces y redadas de esclavos, los grupos de las colinas se desplazarían en la dirección opuesta y, con toda probabilidad, se les unirían refugiados que huían de los núcleos estatales.

Cualquier pueblo de las colinas en particular parecerá, en cualquier momento, haber adoptado una configuración particular, digamos, como cultivadores de opio y quema en las cimas de las colinas. Incluso puede parecer que su cultura los confine a esa configuración. Pero durante largos períodos de tiempo es probable que haya habido un movimiento considerable, a menudo por parte de varios fragmentos del mismo grupo étnico que se han encontrado en diferentes

situaciones. Tampoco hay razón alguna por la que el movimiento deba ser en una sola dirección<sup>854</sup>. Por el contrario, a largo plazo, hay muchas razones para imaginar una historia de docenas de reformulaciones y ajustes hacia y desde los estados del valle, todos asimilados con éxito como “tradición” dentro de una cultura oral maleable.

Aquí vale la pena recordar que la mayoría de los pueblos recolectores y nómadas –y tal vez también los que cortan y queman– no eran sobrevivientes aborígenes, sino más bien adaptaciones creadas a la sombra de los estados. Tal como supuso Pierre Clastres, las sociedades de muchos recolectores y agricultores acéfalos están admirablemente diseñadas para aprovechar los nichos agroecológicos en el comercio con los estados cercanos, pero logran evitar la subordinación como súbditos. Si uno fuera un darwinista social, bien podría ver la movilidad de los pueblos de las montañas, sus comunidades escasas y dispersas, sus clasificaciones no heredadas, su cultura oral, su gran cartera de estrategias de subsistencia e identidad, y tal vez incluso sus inclinaciones proféticas, como muy brillantemente

---

854 Una vez más, hay una versión “acuosa” de este reajuste. David E. Sopher señala que muchos grupos de orangután/gitanos del mar se han vuelto sedentarios y luego han regresado a sus costumbres marineras solo para volverse sedentarios una vez más. La idea generalizada de que una vez que los nómadas se asientan, es para siempre, carece de fundamento. Los nómadas marinos: un estudio basado en la literatura de los navegantes marítimos del sudeste asiático, *Memorias del Museo Nacional*, núm. 5 (1965), Gobierno de Singapur, 363–66.

adecuados a un ambiente tumultuoso. Están mejor adaptados a la supervivencia como no-sujetos en un ambiente político de estados que a hacer los propios estados.

## **La civilización y sus descontentos**

Los administradores coloniales británicos y franceses, al justificar las nuevas cargas fiscales que estaban imponiendo a sus súbditos, a menudo explicaban que los impuestos eran el precio inevitable que se pagaba por vivir en una “sociedad civilizada”. Mediante esta prestidigitación discursiva, lograron hábilmente tres trucos: describieron a sus súbditos como efectivamente “precivilizados”, sustituyeron los ideales imperiales por la realidad colonial y, sobre todo, confundieron la “civilización” con lo que era, de hecho, la creación de un Estado.

La historia de la civilización “precisamente así” siempre requiere un antagonista salvaje e indómito, por lo general fuera de su alcance, para eventualmente ser sometido e incorporado. La civilización hipotética en cuestión, ya sea francesa, han, birmana, kinh, británica o siamesa, se define mediante esta negación. Esta es en gran parte la razón por la

cual las tribus y la etnicidad comienzan, en la práctica, donde terminan la soberanía y los impuestos.

Uno puede ver rápidamente por qué estas historias improvisadas, inventadas en gran medida para mejorar la confianza en sí mismos y la cohesión de los gobernantes, pueden ser menos que convincentes en las fronteras del imperio. Imagine, por ejemplo, una educación en los clásicos confucianos –piedad filial, observancia de los rituales, las obligaciones de la regla, cuidado benévolo por el bienestar de los súbditos, conducta honorable, rectitud– en el contexto de, digamos, mediados del siglo XIX –frontera del siglo XIX en Yunnan o Guizhou–. ¿Cómo no sorprenderse por el abismo entre estas imaginaciones imperiales por un lado y las realidades de la frontera Ming y Qing por el otro? La frontera “vivida”, a diferencia de la frontera discursiva, estaba plagada de magistrados civiles corruptos que vendían justicia al mejor postor, aventureros y bandidos militares, funcionarios y criminales exiliados, acaparadores de tierras, contrabandistas y colonos Han desesperados<sup>855</sup>. No es de extrañar que los ideales de la civilización Han tuvieran poca

---

855 Por supuesto, uno podría resolver 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 confrontaría, digamos, las realidades coloniales de Saigón o Argel. Como un pequeño experimento mental, intente comparar el discurso del “desarrollo” (el eufemismo actual para la civilización) con la indecorosa lucha de las ONG por el territorio y el botín en, digamos, Vientiane.

tracción en el terreno. Por el contrario, la contradicción entre el ideal y la realidad fue motivo suficiente para que tanto la población local como los funcionarios imperiales reflexivos concluyeran que el discurso civilizatorio era una mera patraña<sup>856</sup>.

Las entidades políticas Han y theravada de China y el sudeste asiático tenían percepciones algo diferentes del sujeto ideal, “civilizado”. En el caso Han no hubo prueba religiosa de civilización, aunque la familia patriarcal, las tablillas ancestrales y el conocimiento de los caracteres presuponían la asimilación étnica. En el caso de Birmania o Tailandia, el budismo y la veneración de la sangha constituyeron una prueba religiosa aunque, por otro lado, los estados hambrientos de mano de obra del sudeste asiático continental no podían permitirse ser esnobs étnicos. Los reinos clásicos de estilo índico eran jerárquicos, como los Han, pero étnicamente bastante inclusivos.

Sin embargo, todos esos estados eran, por razones fiscales y militares imperiosas, estados padi. En la práctica, por lo tanto, el Estado padi hizo todo lo que estuvo a su alcance para alentar el asentamiento densamente concentrado y el arroz húmedo irrigado que lo fomentó. En la medida en que sus súbditos cultivaban los mismos granos más o menos de

---

856 Flory, el héroe trágico de la primera novela de George Orwell, *Burmese Days*, es una representación memorable de alguien llevado al suicidio por esta contradicción.

la misma manera, en comunidades que eran más o menos homogéneas, las tareas de valoración de la tierra, impuestos y 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 del asentamiento humano en el que las llanuras despejadas de arrozales irrigados y sus comunidades humanas pasaron a representar un ideal que era, a la vez, cultivado y culturizado.

Los funcionarios del Estado padi tenían, por otro lado, todos los incentivos para desalentar toda forma de asentamiento, subsistencia y organización social que representase un paisaje inapropiable. Desalentaron y, cuando pudieron, prohibieron los asentamientos dispersos, la búsqueda de alimento, la quema y la migración fuera del núcleo. Si los campos de padi habían llegado a significar paisaje civilizado de sujetos debidamente organizados y su producción, entonces, por extensión, aquellos que vivían en lugares remotos, en las colinas o en los bosques, que cambiaron sus campos y a menudo se cambiaron ellos mismos, que formaron y reformaron, que formaron pequeños caseríos igualitarios, eran incivilizados. Lo que más llama la atención aquí, por supuesto, es cuán estrechamente coincide el ideal de un paisaje y una demografía civilizados con un paisaje y una demografía más adecuados para la creación del Estado y cuán estrechamente un paisaje

inadecuado para la apropiación estatal, así como las personas que lo habitan, se entiende como incivilizado y bárbaro. Las coordenadas efectivas, desde esta perspectiva, para descifrar quién es civilizado y quién no, resultan ser poco más que un código agroecológico de apropiación estatal.

La estrecha correlación es inequívoca entre la vida en los márgenes del Estado por un lado y el primitivismo y el atraso por el otro, en la opinión de las élites del valle. Uno solo tiene que enumerar las características más sobresalientes de los paisajes y pueblos más allá del fácil alcance del Estado para producir, simultáneamente, un catálogo de primitivismo, habitar en bosques inaccesibles y en los códigos de las cimas de las colinas como incivilizado. La recolección de alimentos, la recolección forestal, incluso con fines comerciales, y la tala y quema también se codifican al revés. La vida dispersa y los pequeños asentamientos son, por definición, arcaicos. La movilidad física y las identidades transitorias y negociables son a la vez primitivas y peligrosas. No seguir las religiones del gran valle o no ser súbditos de monarcas y clérigos que pagan impuestos y diezmos lo coloca a uno fuera de los límites de la civilización.

En la imaginación del valle, todas estas características son etapas anteriores de un proceso de evolución social en cuyo vértice se asientan las élites. Los pueblos de las colinas son una etapa anterior: son “pre-” casi todo: cultivo prepadi, prepueblos, prerreligión, prealfabetizados, sujetos

prevaleños. Sin embargo, como hemos visto con cierto detalle, las características por las que se estigmatiza a los pueblos de las montañas son precisamente aquellas características que un pueblo evasor del Estado alentaría y perfeccionaría para evitar renunciar a su autonomía. La imaginación del valle tiene su historia equivocada. Los pueblos de las colinas no son anteriores a nada. De hecho, se entienden mejor como post-arroz irrigado, postsedentario, postsujeto y quizás incluso postalfabetizado. Representan, en *longue durée* (a larga duración), una apatridia reactiva y decidida de los pueblos que se han adaptado a un mundo de estados mientras permanecen fuera de su control.

No hay nada particularmente malo con la comprensión de la agroecología del valle, la organización social y la movilidad de los pueblos que los eluden. Han clasificado a estas personas, por así decirlo, en los contenedores correctos. Sin embargo, además de malinterpretar radicalmente la secuencia histórica, tienen etiquetas equivocadas. Si simplemente sustituyeran “civilizado” por “sujeto estatal” e “incivilizado” por “sujeto no estatal”, lo tendrían casi correcto.

## GLOSARIO

Gran parte de este glosario está tomado con permiso, casi palabra por palabra, y con profundo agradecimiento, del valioso *Diccionario histórico de los pueblos del macizo del sudeste asiático* de Jean Michaud (Latham, Md.: Scarecrow, 2006).

**Akha**, el nombre genérico dado por especialistas del macizo a un extenso grupo de habla tibetano–birmana originario del sur de Yunnan, también llamado Ikaw en Tailandia, Kaw en Birmania, Ko en Laos, Ha Nhi en Vietnam y Hani en China. El número total de Akha definido de esta manera es de aproximadamente 1.750.000, de los cuales el 80 por ciento vive en China.

**Ava Ava**, la capital de Birmania desde 1364 hasta 1841, fue fundada por el rey Thadominbya en una isla artificial en la confluencia del Irrawaddy y el Myitnge creada al excavar un canal para unir los dos ríos. Antes de esto, Sagaing había sido la capital, pero después de que Sagaing cayera ante Shan, la corte se mudó al otro lado del río hacia Ava. Los reyes de Ava se propusieron restaurar la supremacía birmana, que se había desintegrado después del colapso de Pagan en el momento de la invasión mongola bajo Kublai Khan, que puso fin al Primer Imperio Birmano, fundado por el rey Anawrahta en 1057.

**Chin** Un grupo de habla tibetano–birmana en el área fronteriza occidental inferior de Birmania, en las colinas de Chin, parte de la Cordillera de Arakan, a menudo llamado Khyang en los textos birmanos (pronunciado “tchng”). La población Chin estimada en Birmania para 2004 fue de 258.000. La mayoría de los chin de Birmania habitan en el Estado Chin, que comienza en el límite occidental de la llanura de Irrawaddy.

**Colinas Chin** Una cordillera en el noroeste de Birmania que se extiende hasta el estado de Manipur en la India. También se les conoce como la gama Arakan Yoma.

**Guizhou** El “país de las flores” en chino. La población total de Guizhou en 2000 era de 35 millones. Es una de las cuatro provincias montañosas centrales en el suroeste de China. El censo de 2000 arroja la cifra del 34,7 por ciento de la población de la provincia, o alrededor de 12 millones de personas, oficialmente reconocidas como minorías, que a su vez pertenecen a veinte pueblos designados como minorías. Entre estos, los Miao son el grupo más numeroso.

**Chinos étnicos Han** que, por el nombre de la influyente dinastía Han (202 a. C.–222 d. C.), se refieren a sí mismos 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 uno u otro de los idiomas de la rama sinítica de la familia de idiomas chino–tibetanos, que se subdivide en idiomas principales como el mandarín (comúnmente llamado chino), el cantonés, el hakka, el wu, el yue, el xian, etc.

**Hani** También llamados Woni, forman una importante minoría de habla tibetano–birmana en China. Oficialmente sumaban 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. Los Hani también cruzan la frontera hacia el suroeste de Asia, donde generalmente se los conoce como Akha.

**Hmong** Pronunciado “mong” en inglés. Con una población estimada de 4 millones, los Hmong son uno de los principales grupos minoritarios de las montañas del macizo continental del sudeste asiático. Además, junto con la familia mucho más grande de hablantes de tai, 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 (Jinghpaw) en el territorio chino adyacente, donde constituyen una nacionalidad minoritaria registrada bajo ese nombre. Los Kachin birmanos, muchos de los cuales viven en el estado Kachin del norte de Birmania, estimados en 446.000 individuos en 2004, son, sin embargo, tres veces más numerosos que los Jingpo en China. Parte de la familia de lenguas tibeto–birmanas, la lengua kachin dio su nombre a la rama de la lengua kachinic.

**Karen** Un importante grupo de habla tibetano–birmana de más de 4,3 millones, que se encuentra principalmente en Birmania (se estima que 3,9 millones en 2004), con una presencia significativa en Tailandia (438.000 en 2002, el doble si se cuentan los refugiados de Birmania). Su idioma es parte de la rama kareniana de la familia tibetano–birmana.

**Kayah/Karenni** Este grupo de habla tibetano–birmana habita en Birmania y, residualmente, en Tailandia. En Birmania, el grupo encabeza nominalmente el Estado de Kayah, cuyo nombre se cambió del Estado de Karenni en 1952, atravesado por el río Salween, con Loikaw como su capital.

**Khmer** Los camboyanos étnicos propiamente dichos, que constituyen más del 90 por ciento de la población de ese país. Forman la mayor parte de la rama jemer dentro de la familia lingüística Mon–Khmer. Khmer y Khamen también son los nombres atribuidos oficialmente a las minorías de habla jemer en Vietnam, Laos y Tailandia.

**Khmu** Un grupo de habla mon-khmer, parte de la rama khmuica que lleva su nombre, 568.000 de los cuales habitan en el macizo continental del sudeste asiático. Los khmu habitan principalmente en Laos (88 por ciento del grupo) con presencia en Vietnam (10 por ciento) y Tailandia (2 por ciento). Se ha utilizado una cantidad notable de grafías alternativas para este nombre a lo largo del tiempo, incluidas Khamu, Khmu, Kho-mu, Kmhm, Khmou, Khomu, Kamu y Khamuk.

**Kinh/Viet** La palabra literalmente significa “capital” y, por extensión, “gente de la capital”. El etnónimo oficial de la “nacionalidad” (Dan toc) más numerosa en la República Socialista de Vietnam (SRV) (más de 65 millones en 1999, o el 87 por ciento de la población del país). Kinh es el nombre que la mayoría de los vietnamitas prefieren llamarse a sí mismos, para distinguirse de otras identidades dominantes de las tierras bajas de la región, como Han en China, Thai en Tailandia, Lao en Laos, etc. Entre estos otros grupos, sin embargo, comúnmente se prefiere Viet a Kinh para nombrar a las minorías Kinh en los países vecinos que comparten el macizo.

**Lahu** Hablante de la familia de lenguas tibetano-birmanas, originario del sur de China, desde donde algunos han

emigrado al macizo durante los últimos dos o tres siglos. Hoy en día, los Lahu se encuentran en cinco países del sudeste asiático continental y suman aproximadamente 650.000 individuos. En China, donde vive el 70 por ciento de ellos (450.000 en 2000), los Lahu habitan en el sur de Yunnan entre los ríos Nu (Salween) y Lancing (Mekong).

**Lamet** Hablantes de Mon–Khmer pertenecientes a la rama Palaungic, se informó que los Lamet eran 16.740 en Laos en 1995, distribuidos uniformemente entre las provincias de Luangnamtha y Bokeo en el noroeste del país. Este grupo, también llamado Kha Lamet en el pasado y Rmeet hoy, es conocido por los científicos sociales occidentales gracias en particular a la monografía clásica *Lamet: Hill Peasants in French Indochina* publicada en 1951 por el antropólogo sueco Karl Gustav Izikowitz.

**Lan Na/Lanna** Literalmente, “el millón de campos de arroz”. Un importante reino Tai, que floreció desde el siglo XIV hasta el XVI y se centró en la ciudad de Chiang Mai, en el corazón del dominio de Tai Yuan, que abarca la mayor parte de lo que constituye Tailandia en la actualidad. En las tierras altas del Reino de Lan Na residían muchos grupos de las tierras altas que dependían política y económicamente de este Tai muang.

**Lao** Como etiqueta étnica, lao se aplica a todos los hablantes de la rama lao (suroeste) de la familia de lenguas tai-kadai, distribuidas en varios países. Tailandia representa la gran mayoría de los aproximadamente 28 millones de hablantes de laosiano en Asia, con aproximadamente 25 millones de ellos agrupados bajo la identidad general del noreste de Isan. También hay minorías laosianas registradas oficialmente en el vecino noroeste de Vietnam (11.611 en 1999) y en el norte de Camboya (19.819 en 1995).

**Lawa (Lua)** En Tailandia, donde también son llamados Lua, los Lawa constituyen una minoría oficial de las tierras altas, con una población de 22.000 (2002) distribuida en cinco provincias, la mayoría viviendo en Chiang Mai, Mae Hong Son, y Chiang Rai. Los lingüistas y etnólogos han sugerido que los Lawa deben agruparse con los Wa de China y Birmania de habla mon-khmer, dentro de la subfamilia lingüística Palaung-Wa, con quienes comparten similitudes.

**Lisu (Lisaw)** Una minoría, quizás de un millón, que habla formas de la familia lingüística tibetano-birmana, los lisu se encuentran en China, donde son originarios y donde casi el

83 por ciento de ellos vive hoy, con un número menor en Birmania (10 por ciento) y Tailandia (7 por ciento).

**Lue (Lu, Lü, Leu, Pai-i)** Un grupo de habla tai y una de las pocas minorías de las tierras altas que se encuentran en cinco países del macizo del sudeste asiático. Los lingüistas creen que el idioma lue lo hablan en el sur de China unas 260.000 personas, también conocidas localmente como pai-i (dai); se estima que 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; ambos países los reconocen como grupos minoritarios oficiales.

**Mandalay** Mandalay es la segunda ciudad más grande de Birmania, con una población de 927.000 (censo de 2005) y una aglomeración metropolitana de 2,5 millones. Fue la última capital real (1860–85) de un reino birmano independiente antes de la anexión por parte de los británicos, en 1885, y es la capital de la actual división de Mandalay. La ciudad limita con el río Irrawaddy al oeste y se encuentra a 716 kilómetros (445 millas) 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, todos hablantes de la familia lingüística Miao–Yao. Casi la mitad de los Miao se encuentran en Guizhou, donde forman la nacionalidad minoritaria más importante. También constituyen proporciones significativas de la población minoritaria en Yunnan, Hunan, Guangxi, Sichuan y Hubei. Los Hmong forman los subgrupos más numerosos de Miao dentro del 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 de los Yao se refieren a sí mismos como In Mien (Yu Mien), mientras que en Vietnam usan Kim Mien (Kim Mum). Los lingüistas estadounidenses han sugerido que dado que el subgrupo Mien es numéricamente el más importante de todos los grupos Yao, debería reemplazar el término Yao en la categoría lingüística “familia lingüística Miao–Yao”.

**Mon** Pueblo del reino de Pegu en lo que ahora es la Baja Birmania.

**Muong** Los muong de Vietnam hablan formas de la rama muongica de la subfamilia Viet–Muong dentro de la familia de lenguas austroasiáticas. Los muong sumaban 1,1 millones en el censo nacional de 1999, lo que los convierte en la tercera minoría más grande de Vietnam, después de los tay y los tailandeses.

**Nan Chao (Chau)** El “príncipe del sur” o “reino del sur”. Entre los siglos VIII y XIII EC, un reino feudal de las tierras altas que prosperó en la región de las cabeceras adyacentes de los ríos Yangzi, Rojo (Yuan), Mekong (Lancang), Salween (Ni) e Irrawaddy, un territorio que hoy está dividido entre el oeste de Yunnan y el noreste de Birmania.

**Orang Asli** Pueblos “originales” o “primeros” en lengua malaya. Una construcción genérica utilizada en Malasia para identificar a todos los grupos minoritarios austroasiáticos (rama asiática, Semang–Senoi) y austronesios (rama malaya) que alguna vez se consideraron aborígenes de la península de Malasia, que en conjunto suman aproximadamente 100.000 personas.

**Padaung** Un subgrupo tibetano–birmano de habla kareniana, parte del birmano Kayah (karen rojo, karenni), que no debe confundirse con el mon–khmer palaung. Aunque la categoría étnica Padaung no está reconocida oficialmente en Birmania, se cree que en Birmania es donde vive actualmente la gran mayoría de ellos. En Tailandia se ha sugerido la cifra provisional de 30.000 Padaung, todos viviendo en la provincia de Mae Hong Son. Algunos Padaung han sido explotados como curiosidad turística, debido a los collares de latón apilados que usan sus mujeres.

**Palaung** Un grupo de habla mon–jemer que se encuentra en Birmania (aproximadamente 400.000 en 2004) en dos grupos separados en el extremo norte del Estado Shan, en regiones de gran altitud. Los Palaung se llaman a sí mismos Ta–ang. Aunque la evidencia es escasa, los historiadores creen que Palaung precedió al asentamiento de Shan y Kachin en esa región.

**Cordillera Pegu Yoma** del centro–sur de Birmania, que se extiende 435 kilómetros (270 millas) de norte a sur entre los ríos Irrawaddy y Sittang y termina en una cresta en Rangún. La cordillera tiene un promedio de unos 600 metros (2000 pies) de altura, alcanzando su punto más alto en el norte en Popa Hill, un volcán extinto (1518 metros [4981 pies]). Las

minorías étnicas (pueblos de las colinas) practican la agricultura itinerante en estas montañas, cultivando arroz de montaña, maíz y mijo. Durante la década de 1960, las montañas Pegu Yoma fueron un refugio para los insurgentes karen y comunistas.

**Shan** Un 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. Los Shan en Birmania están asociados con el estado Shan, que tiene a Taunggyi como su capital. 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 llaman a sí mismos Tai Yi (“Gran Tai”). Todos los asentamientos shan en Birmania y su periferia son remanentes de los siglos XIII al XVI d.C., posiblemente más antiguos, reinos feudales de Tai o muang, que se extendieron rápidamente desde China a través de la mayor parte de las tierras de altitud media en el macizo, donde establecieron dominios feudales basados en una economía de arroz húmedo. En 1947, la nueva constitución birmana independiente estableció un solo Estado Shan, que absorbió los antiguos estados Wa e incorporó también un número significativo de Kachins, Lahu, Akha y Palaung, entre otros, junto con la mayoría de los otros estados étnicos pyi ne, o highland, que todavía existen hoy.

**Estado Shan** El Estado Shan es una división administrativa de Birmania, que toma su nombre del pueblo Shan, uno de los varios grupos étnicos que habitan la zona. Es la más grande de las catorce divisiones administrativas por área terrestre. El Estado Shan es en gran parte rural, con solo tres ciudades de tamaño significativo: Lashio, Kengtung y la capital, Taunggyi. El Estado Shan limita con China al norte, Laos al este y Tailandia al sur. También comparte fronteras con cinco divisiones administrativas de Myanmar. El Estado Shan cubre 155.800 kilómetros cuadrados (60.000 millas cuadradas), casi una cuarta parte del área total de Myanmar. La mayor parte del Estado Shan es una meseta montañosa; hay montañas más altas en el norte y el sur. El desfiladero del río Salween atraviesa el Estado.

**Tai/Thai** No debe 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 y la segunda minoría nacional más numerosa de Vietnam. En 1999 había oficialmente 1,3 millones de tailandeses 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 mayor parte de las regiones intermedias a lo largo de la frontera con Laos desde China hasta la provincia sureña de Nghe An. En general, se cree que

los tailandeses de Vietnam emigraron de China hace al menos mil años y han habitado el noroeste de Vietnam desde entonces.

**Wa** Un grupo de habla mon-khmer de la sucursal de Palaung-Wa ubicada en el área fronteriza entre China, Birmania, Laos y Tailandia. En China, 396.000 (2000) wa habitan en el suroeste de Yunnan, en particular en la prefectura autónoma de Xishuangbanna Dai. Algunos creen que el grupo llamado Lawa en el norte de Tailandia (15.711 en 1995) también debería incluirse en el grupo lingüístico Palaung-Wa.

**Yao (Mien)** Con los Miao, los Yao forman la mayor parte de la población que habla formas de la familia lingüística Miao-Yao. Suman aproximadamente 3,3 millones en todo el macizo continental del sudeste asiático. Originarios de China, posiblemente en el sur de Hunan, los Yao se han dispersado gradualmente hacia el oeste bajo la presión demográfica de la costa Han.

**Yi** El nombre oficial usado en China para el grupo llamado Lolo o Lo Lo en el sudeste asiático. En China, el número de Yi oficialmente contabilizados en el censo nacional de 2000 fue

de unos considerables 7,7 millones. Con tal peso demográfico, los yi son, pues, la más numerosa y extendida de las dieciséis nacionalidades de habla tibetano–birmana en China.

**Yunnan** “Al sur de las nubes”. La provincia más al sudoeste de China, Yunnan (con una población de 43 millones en 2000) tiene fronteras internacionales comunes con Vietnam, Laos y Birmania, así como fronteras provinciales con Tíbet, Sichuan, Guizhou y Guangxi. Tanto geográfica como culturalmente, se puede considerar que Yunnan se encuentra en el corazón mismo del macizo continental del sudeste asiático. Tiene una gran cantidad de población minoritaria de las tierras altas y es oficialmente el hogar de más de veinticinco de las minorías nacionales de China.

**Zhuang** Pronunciado “tchuang”. La nacionalidad minoritaria más grande de China y la minoría más grande de las tierras altas en todo el macizo continental del sudeste asiático. Los Zhuang cuentan oficialmente con la asombrosa cantidad de 16 millones de personas (2000), más de tres veces la población total de Laos, o igual a las poblaciones de Laos y Camboya combinadas.