



LA ANTROPOLOGÍA DE LAS FRONTERAS DE TAILANDIA COMO ESPACIOS DE FLUJO

John A. Marston
coordinador

EL COLEGIO DE MÉXICO

LA ANTROPOLOGÍA DE LAS FRONTERAS
DE TAILANDIA COMO ESPACIOS DE FLUJO

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LA ANTROPOLOGÍA
DE LAS FRONTERAS DE TAILANDIA
COMO ESPACIOS DE FLUJO

John A. Marston
(coordinador)



EL COLEGIO DE MÉXICO

301.9593

A636

La antropología de las fronteras de Tailandia como espacios de flujo / John A. Marston, coordinador. -- 1a. ed. -- Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2016.

319 p. : il., mapas; 21 cm.

ISBN 978-607-462-942-2

Incluye referencias bibliográficas

1. Antropología -- Zonas fronterizas -- Tailandia. 2. Características nacionales tailandesas. 3. Etnicidad -- Zonas fronterizas -- Tailandia. 4. Zonas fronterizas -- Tailandia -- Comercio. 5. Zonas fronterizas -- Tailandia -- Vida religiosa y costumbres. 6. Zonas fronterizas -- Tailandia -- Condiciones sociales. 7. Turismo -- Zonas fronterizas -- Tailandia. 8. Zonas fronterizas -- Tailandia -- Vida social y costumbres. I. Marston, John A., 1952-, coord.

Primera edición, 2016

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 Ciudad de México
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-462-942-2

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción <i>John A. Marston</i>	9
De la política a la economía en la frontera entre Tailandia y Camboya: entre más cambia... <i>Lindsay French</i>	33
Ponle a tu religión música de rock: el ritual budista shan y el escenario para el espectáculo de las festividades en una zona en disputa en la frontera entre Tailandia y Birmania <i>Jane M. Ferguson</i>	105
Extender la frontera: el confinamiento y la movilidad entre los refugiados karen bautistas a lo largo de la frontera entre Tailandia y Myanmar <i>Alexander Horstmann</i>	133
Narraciones sobre la legitimidad, narraciones sobre la capacidad de actuar: las negociaciones para obtener la ciudadanía entre los laosianos internacionalmente desplazados en el noreste de Tailandia <i>Suchada Thaweessit</i>	165

La ciudadanía en disputa: las tarjetas, los colores y la cultura de la identificación <i>Pinkaew Laungaramsri</i>	197
El turismo religioso transfronterizo y la formación del Estado en el sur de Tailandia <i>Jovan Maud</i>	235
La hipergamia transfronteriza y la gestión del poder con perspectiva de género: los maridos <i>farang</i> y las esposas de Isan en el escenario cultural global <i>Suriya Smutkupt y Pattana Kitiarsa</i>	275
Índice analítico y onomástico	315

INTRODUCCIÓN¹

John A. Marston

Sin duda el nuevo interés académico en relación con el concepto de nación que cristalizó en la década de 1980 con la aparición de las obras clásicas de Anderson² y de Gellner³ tuvo que ver con el hecho de que en el mundo real de la política, la institución del Estado-nación estaba demostrando ser más vulnerable de lo que nunca antes habría parecido posible, ya que estaba siendo cuestionada por las nuevas zonas autónomas, las asociaciones de distintos países y comunidades, y el creciente alcance, tanto de las instituciones corporativas transnacionales como de la cultura. Poco después, el interés académico por el concepto de globalización llegó a cobrar mayor relieve, no sólo como consecuencia de una intensificación dramática de estos y otros procesos globales, sino quizá más bien, en términos intelectuales, por el hecho de que se hubieran llevado los estudios sobre la nación y el Estado al siguiente nivel lógico. Si los estudios sobre

¹ Como siempre, me gustaría expresar mi gratitud al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México por crear un espacio en el que es posible realizar el tipo de trabajo representado en este volumen. También me gustaría expresar mi especial agradecimiento a Wendy Medina de Loera por su ayuda para ordenar el manuscrito de este libro y alistarlos para su publicación.

² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/Nueva York, Verso, 1983.

³ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

la globalización inicialmente se centraron en la integración económica mundial, pronto se extendieron a una amplia gama de ámbitos de orden cultural esbozados en la muy conocida obra de Appadurai, quien enumeró cinco dimensiones para los flujos culturales globales: *a)* los paisajes étnicos, *b)* los paisajes de los medios, *c)* los paisajes técnicos, *d)* los paisajes financieros y *e)* los paisajes ideológicos.⁴ En el mejor de estos estudios, la imagen que surgió no fue simplemente una en la que las fronteras estatales y las del Estado se estuvieran debilitando, sino una imagen en la que la institución del Estado-nación estaba siendo reconfigurada —y en algunos casos incluso intensificada— por las nuevas formas por las que en la práctica el espacio de las fronteras estaba siendo regulado y negociado por actores tanto estatales como no estatales.

Cuatro de los artículos de este libro aparecieron en un volumen anterior publicado en inglés como un homenaje al antropólogo Charles F. Keyes.⁵ Al centrarse en un determinado país, Tailandia, y en un tema específico —la antropología de las fronteras fluidas—, el presente volumen intenta lograr una unidad temática mayor, y tal vez generar más interés entre los lectores de habla hispana. Para desarrollar este tema he añadido otros tres artículos sobre la antropología de las fronteras de Tailandia, mismos que espero darán mayor alcance al volumen debido a que nos permiten examinar, desde una más amplia variedad de perspectivas, las fronteras de Tailandia con sus cuatro vecinos y la cuestión del cruce de fronteras.

⁴ Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, en Jonathan Xavier Inda y Renato Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Malden, Blackwell, 2002, p. 50.

⁵ John Marston, *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Silk-worm Books, 2014.

TAILANDIA Y SUS VECINOS

La narrativa histórica más comúnmente aceptada sostiene que los diferentes grupos tai que están relacionados lingüísticamente emigraron al sur de lo que hoy es la China del sur en el momento en que Dai Viet (actual Vietnam) se había independizado de China y los imperios de Pagan (en lo que hoy es Birmania) y Angkor (en lo que hoy es Camboya) se encontraban en el cenit del Sudeste Asiático continental. (Para referirnos a la variedad de grupos que hablan las lenguas daicas que están relacionadas, utilizamos el término tai en lugar del término “tailandés”, que se refiere a la población dominante de Tailandia y a su idioma en la época actual.) Hacia el siglo XIII su presencia se comenzó a cristalizar en forma de pequeños reinos y principados. De alguna manera, cada uno de estos estados, tuvieron importancia, y de hecho, durante un breve periodo (1240?-1438 d.C.) el reino de Sukhothai controló un vasto territorio. Antes de incorporarse a Siam en el siglo XIX, durante varios siglos Lanna, con su capital en Chiang Mai, fue un reino independiente. Lo que ahora conocemos como Laos tiene sus orígenes en un territorio en el que se asentaron hasta tres diferentes reinos. El reino que precedió más directamente lo que llegó a ser conocido como Siam (ahora Tailandia) fue Ayuthhya, que, basándose en modelos políticos angkoreanos, y vinculado a la vitalidad comercial del Sudeste Asiático del periodo, se consolidó como una entidad política estable que duró cuatro siglos (1351-1767 d.C.).

Parte del interés en Siam/Tailandia radica en el hecho de que los estudios de sus sistemas políticos han sido la base para modelos más generales de sistemas políticos asiáticos. La expresión de Stanley Tambiah: “sistema de gobierno galáctico pulsante”, originalmente fue utilizada para describir a Ayutthya.⁶ El uso del término “mandala”⁷

⁶ Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncers: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 102-131.

⁷ O.W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*

por O.W. Wolters, y el de “negara”⁸ por Geertz para describir los sistemas políticos a través del Sudeste Asiático premoderno son similares. Ambos términos a menudo se comparan y contrastan entre sí. Describen un mundo configurado en torno a un centro político representado por una capital, un rey, y los símbolos místico-religiosos del poder; Tambiah enfatizó el grado en que los centros regionales de poder, en estado de vasallaje en relación con el centro, a veces incluso podían destacar. (Estos estudios se presentaron en el momento en que los académicos se estaban alejando de la visión de la época colonial del Sudeste Asiático que surgió durante la dominación cultural de China e India, y habían emprendido la búsqueda de los patrones de configuración política característicos de la región.) El sistema de gobierno galáctico de Ayutthya, de acuerdo con la descripción de Tambiah, no era una entidad estática, sino una donde, en el curso de la larga historia del reinado, la administración se fue sistematizando cada vez más. Sin embargo, lo que lo convirtió en un “sistema de gobierno galáctico” fue el hecho de que había distintos grados de integración política, dependiendo de la mayor o menor proximidad geográfica a la capital. Entre más lejos se encontraran del centro, se podría decir que los estados y principados eran más “independientes”, pero en realidad pagaban tributo formal a la corte de Ayutthya. Esto incluía a Camboya, a los estados lao, a algunos principados malayos, y a Lan Na. Birmania, por otro lado, era una potencia beligerante que conquistaría Ayutthya en dos ocasiones. Fue precisamente después de la segunda conquista, en 1767, cuando la capital se trasladó a Bangkok y surgió una nueva dinastía.

La influyente obra de Thongchai Winichakul *Siam Mapped* (1994)⁹ [El mapeo de Siam] abunda en cuanto a la descripción de

(ed. rev.), Ithaca, Southeast Asia Publications, Southeast Asia Program, Cornell University, 1999.

⁸ Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

⁹ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

nación desarrollada hecha por Anderson en *Imagined Communities* [Comunidades imaginadas], y en una edición posterior, Anderson incluye una extensa discusión sobre la obra de Thongchai, quien describe la transición de una forma premoderna de “mapear” a Siam —una forma en la que el punto clave era el centro cosmológico (muy a tono con el sistema de gobierno galáctico de Tambiah) en el que las fronteras eran notoriamente ambiguas—, a una forma moderna; el moderno Estado-nación en el que la frontera adquiere gran importancia como marcador de un sentido de comunidad amplio, horizontal y al alcance de la burocracia estatal. Siam fue el único país del Sudeste Asiático que escapó de la colonización europea. Thongchai refuta la historiografía tradicional tailandesa, que a menudo representa al país como una víctima de la expansión de las potencias coloniales y de la invasión de sus fronteras por parte de esas potencias. Sostiene, por el contrario, que en el contexto de la expansión europea en el área durante este periodo, Siam era en sí expansionista y establecía su control sobre las zonas contiguas a lo que hoy es Malasia, Laos y Camboya, que anteriormente tenían con Siam una relación tributaria vagamente definida. Esto complica nuestra percepción de la postura tailandesa de indignación, por el hecho de que las potencias coloniales europeas forzaran a Siam a ceder algunas partes de su territorio a principios del siglo XX. Con reveladora ironía, en un pasaje memorable escribe:

La perspectiva antiimperialista, adoptada con orgullo por muchos historiadores de la era postcolonial, altera los términos de estas relaciones. En esta referencia global, Siam ya no era un competidor, una fuerza hegemónica o un expansionista autóctono. En lugar de ser un lobo menor, se convirtió en cordero.¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, p. 148.

Japón dio crédito a los reclamos de Tailandia en contra del poder colonial europeo cuando, durante su ocupación del Sudeste Asiático en la Segunda Guerra Mundial, devolvió a Tailandia los territorios fronterizos que había perdido a favor de la Indochina francesa y la Malasia británica. (Que fueron devueltos a las potencias coloniales después de la derrota japonesa.) En 1962, la Corte Internacional de Justicia falló a favor de Camboya en una disputa por el control de Preah Vihear, un templo del periodo angkoreano en la frontera con Tailandia. La importancia simbólica de esta decisión ha sido magnificada por las formas en las que cada país ha desarrollado una narrativa nacional de pérdida histórica, y en Tailandia agrava el sentimiento de injusticia respecto a la expropiación por parte de las potencias coloniales en 1907. Las tensiones fronterizas en el área del templo han continuado, hasta el punto en que el conflicto armado de 2011 dio como resultado por lo menos 11 muertes.

Tamara Loos,¹¹ llevando la tesis de Thongchai un paso más adelante, ha explorado asimismo el ambiguo estatus de Siam de lobo y cordero. Ella examina las complejidades del sistema legal tailandés, ya que ilustra cómo Siam fue dominado y dominante a la vez:

Siam se encuentra en la convergencia entre el colonialismo y el imperialismo, en donde su soberanía fue calificada por las naciones imperiales, al mismo tiempo que sus líderes, algunas veces en competencia consciente con las usurpadoras potencias coloniales, imponían medidas coloniales dentro del país.¹²

Siam, por ejemplo, estaba sujeta a tratados desiguales con las potencias coloniales, en los que no sólo los ciudadanos europeos, sino también los residentes asiáticos de las colonias europeas, disfrutaban de protección extraterritorial frente al régimen jurídico del

¹¹ Tamara Lynn Loos, *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*, Ithaca, Cornell University, 2006.

¹² *Ibid.*, p. 3.

país cuando se encontraban en Siam. Continúa demostrando, entre otras cosas, la manera como Siam, modelando sus prácticas en las de las potencias coloniales, adoptó un sistema legal dual en los estados malayos étnicos que controlaba en el sur, el cual consistía en que el derecho familiar fuera adjudicado a partir de los sistemas tradicionales *adat* malayos (derecho consuetudinario), y las demás cuestiones legales a partir de la jurisdicción del régimen jurídico tailandés.

Eric Tagliacozzo es mejor conocido por su trabajo en la frontera entre los territorios coloniales británicos y las Antillas Holandesas. Su extenso trabajo, *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States Along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*¹³ [Comercio secreto, fronteras porosas: el contrabando y los estados a lo largo de la frontera del Sudeste Asiático, 1865-1915], se refiere a las fronteras y a la modernización en dichos territorios durante un periodo de cincuenta años, en el que empezaba a surgir el tema del Estado colonial moderno. Tagliacozzo ha escrito también sobre los mismos procesos en la frontera entre Tailandia y Birmania;¹⁴ estos estudios son una continuación lógica del trabajo de Thongchai, aunque, a diferencia de Thongchai, Tagliacozzo enfatiza la manera en que la frontera es esencialmente un lugar de flujo — legal e ilegal—. Como Thongchai, este autor describe un proceso en el que —de conformidad con una penetración del Estado que está muy ligada a los procesos de modernización— las fronteras están cada vez más claramente definidas. También, a diferencia de Thongchai, su trabajo hace hincapié en que éste fue un proceso gradual. El hecho de que su atención esté enfocada en el contrabando transfronterizo en particular hace que su visión

¹³ Eric Tagliacozzo, *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States Along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2005.

¹⁴ “Ambiguous Commodities, Unstable Frontiers: The Case of Burma, Siam and Imperial Britain, 1800-1900”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, núm. 2, 2004, pp. 354-377.

sea la de una frontera constantemente negociada y nunca completamente controlada.

En su magistral estudio *Linguistic Diversity and National Unity...* [Diversidad lingüística y unidad nacional...], William Smalley argumenta de manera convincente que lo que ha sido denominado como los principales “dialectos” de Tailandia —el de Tailandia del centro, el de Tailandia del norte, el de Tailandia del sur y el de Tailandia del noreste— fácilmente podrían haber sido etiquetados como lenguas separadas:

En Tailandia por lo general los hablantes nativos no perciben el hecho de que las grandes diferencias en el lenguaje son políticamente importantes, o las interpretan de alguna manera no divisiva. Las diferencias entre las lenguas tailandesas habladas son constantemente minimizadas, y se considera que las personas que hablan todas esas lenguas en el país simplemente hablan “tailandés”. A veces las “variaciones del tailandés” equivalen a las diferencias que existen entre el español y el portugués; en otros momentos a las diferencias entre la escala de expresión de la forma de hablar en Texas y la forma de hablar en Boston; y también entre la escala de expresión de las personas educadas y las personas sin educación. Por lo tanto en cualquier otro lugar, algunas de las variedades divergentes del “tailandés” sin duda serían clasificadas como idiomas diferentes.¹⁵

El caso más relevante para este libro es el del tailandés del noreste —que en términos lingüísticos es igual que el lao—, y es uno de los factores desfavorables que Suchada analiza en su artículo sobre los apátridas lao en el noreste de Tailandia.

En pocos países en el mundo las fronteras lingüísticas y culturales corresponden directamente a las fronteras nacionales. El uso de la lengua tailandesa se extiende al este más allá de Trat hacia el territo-

¹⁵ William A. Smalley, *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1994, pp. 2-3.

rio camboyano. En las provincias meridionales de Tailandia contiguas a Malasia, una porción significativa de la población habla malayo. Desde principios del siglo *xxi* se han producido grandes tensiones entre las poblaciones de habla malaya y tailandesa, con un notable aumento de violencia, combinada con grandes diferencias culturales, incluidas las de una gran población islámica. También una parte significativa de la población en el noreste de Tailandia habla una variación del camboyano —aunque tal vez porque los khmer budistas theravada tienen un lugar más natural en la cultura nacional, todo indica que esto no se ha traducido en el mismo tipo de tensiones que se producen en el sur del país.

El mapa lingüístico de muchos grupos minoritarios se extiende a través de las fronteras. Las lenguas tailandesas incluyen el shan, que se habla en ambos lados de la frontera entre Tailandia y Birmania —es el tema de la etnografía que hace Ferguson en su artículo de este libro, y es la lengua de un grupo cultural importante con pretensiones históricas de lograr un estatus de Estado-nación, así como las lenguas de muchos otros grupos más pequeños esparcidos por Tailandia, Laos y Vietnam, y hacia el interior de China—. Lo mismo podría decirse de las poblaciones hmong/mien. Además del khmer, el kuy, otra gran lengua mon-khmer, se extiende a través de la frontera entre Tailandia y Camboya, y otras lenguas mon-khmer más pequeñas se pueden encontrar a lo largo de las regiones montañosas de Tailandia, Laos y Birmania. Los grupos de lenguas tibetano-birmanas que cruzan la frontera tailandesa-birmana incluyen en particular a los karen, de quienes escribe Horstmann; repito, muchos grupos tibetano-birmanos más pequeños, incluidos los lahu, se encuentran en toda la región, además de en China.

Encontramos evidencia de que en los primeros reinos tai existían vínculos comerciales con China y la presencia de comerciantes e inmigrantes chinos, y de que hacia el periodo Ayuddhya dichos vínculos ya estaban bien documentados. Como también ocurrió en los países vecinos de Tailandia que fueron colonizados, a finales de los

siglos XIX y XX se intensificó la migración laboral de China. También ha habido periodos en los que las autoridades tailandesas promovieron los sentimientos antichinos. Aunque el número de personas que hablan chino en casa como lengua materna ha disminuido, en general se reconoce que un gran segmento de la población, particularmente en las zonas urbanas, tiene algo de ascendencia china, y que esto influye en ciertas prácticas “chinas”. En la actualidad los vínculos con China siguen siendo fuertes, facilitados tal vez, en algunos casos, por estas conexiones étnicas.¹⁶ Como nunca fue colonizada, Tailandia jamás experimentó el tipo de movimientos de resistencia nacionalista que experimentaron sus vecinos. En la década de 1930 hubo un breve periodo en el que se permitió abiertamente la existencia del Partido Comunista; sin embargo, en gran medida, los movimientos comunistas han sido sofocados exitosamente. Después de la Segunda Guerra Mundial, Tailandia se definió como firme aliada de los Estados Unidos, y finalmente, a medida que la guerra de Vietnam se fue expandiendo, permitió el establecimiento de bases militares estadounidenses en su territorio. En 1955 Tailandia fue miembro fundador de la Organización del Tratado del Sudeste Asiático, la cual es esencialmente una alianza militar regional que vinculaba a los Estados Unidos con el Sudeste Asiático y proporcionaba una justificación formal para su presencia militar en dicha zona. Al igual que Malasia, que se encuentra al sur del país (tras su independencia en 1957), Tailandia se desarrolló a lo largo de las líneas promovidas por el capitalismo internacional, en contraste con Camboya y Laos, que a raíz de la devastadora guerra y la posterior derrota de los Estados Unidos en 1975, emprendieron caminos diferentes a partir de modelos socialistas. Birmania, a su manera extraña y aislacionista, también adoptaría una forma de socialismo. Después de 1975 Tailandia permitió la existencia y operación de movimientos guerrilleros de oposición a los

¹⁶ *Ibid.*, pp. 203-221. Véase también: Pasuk Phongpaichit y Chris Baker, *Thailand: Economics and Politics*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995.

tres gobiernos en o dentro de sus fronteras. También hubo en ese país flujos de refugiados procedentes de Camboya, Laos y Birmania. Los campos de refugiados, aunque eran administrados principalmente por organizaciones afiliadas a la ONU, también incluían los servicios prestados por una miríada de organizaciones no gubernamentales internacionales y organizaciones de asistencia; algunas afiliadas a grupos de misioneros cristianos, como veremos en el artículo de Horstmann.

La trayectoria del desarrollo de Tailandia sin duda tuvo sus propias dificultades y costos sociales muy reales, uno de los cuales es su significativa desigualdad social. No obstante, el resultado fue también que, como Malasia, Tailandia es hoy uno de los países industrializados con mayor desarrollo económico del Sudeste Asiático —a diferencia de los tres países que la rodean y que aún luchan con sus herencias socialistas—. Aunque las economías de Laos, Camboya y Birmania se han liberalizado desde la década de 1990 (y que debido a su tamaño y recursos naturales potencialmente Birmania podría rivalizar con Tailandia), este país se mantiene como el más rico y dominante.

Desde que Vietnam, Camboya, Laos y Birmania se unieron a ella en la década de 1990, la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN por sus siglas en inglés) ha puesto en marcha políticas de integración regional que incluyen mejoras en la infraestructura de transporte diseñada para vincular a sus países miembros, eliminar los aranceles y permitir a los visitantes viajar de un país de la ASEAN a otro, sin necesidad de visas. Estas políticas no se han extendido a la libre movilidad de la mano de obra; sin embargo, hay una importante migración laboral (legal e ilegal) de Birmania, Laos y Camboya a Tailandia. También existe la migración laboral tailandesa a Japón, Malasia, Singapur y Oriente Medio.

EL ESTADO, LA ETNICIDAD Y LAS FRONTERAS FLUIDAS

El término *fronteras fluidas* no significa la desaparición de las fronteras. Los límites existen en conjunción con los estados modernos y las formas en que las concepciones de nación son construidas en relación con dichos estados. En diferentes contextos el Estado y la nación pueden ser subrayados o aparentemente ignorados —y ciertamente no son los únicos factores sobresalientes que entran en juego en la medida que se vive la vida en, fuera y a través de las fronteras—. Las fronteras son, como el sentido común nos dice, el punto inevitable de diferenciación cuando existen diferentes proyectos de Estado y nación en conjunción el uno con el otro. Pero en un sentido real las fronteras son también definidas por el flujo de los medios de comunicación, la tecnología, el dinero y las ideas (para repetir la frase de Appadurai), y por el flujo de personas, lo cual resulta ser lo más relevante para nuestra discusión.¹⁷

El flujo de la población puede estar relacionado con el hecho de que, como hemos visto, los grupos étnicos a menudo se extienden a través de las fronteras. También se relaciona con patrones de migración, así como con el flujo de la población a través de las fronteras en el contexto del comercio, el turismo y la peregrinación religiosa. Los dos lados de una frontera nunca son “iguales” en términos económicos, políticos o culturales, y la dinámica del flujo fronterizo siempre tiene lugar en el contexto de la forma en que se marca la diferencia por las fronteras estatales.

Cuando escribe sobre la manera en que los estados clasifican a las poblaciones étnicas, Charles Keyes describe sucintamente la dinámica destacada en varios de los artículos de este libro:

¹⁷ Diener y Hagen escriben que: “. . . las fronteras pueden ser concebidas como prácticas espaciales comprendidas y mantenidas mediante una negociación continua entre la acotación de los territorios y los flujos transfronterizos de personas, mercancías, capitales, e información”. Alexander C. Diener y Joshua Hagen, *Borders: A Very Short Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.

En el sistema étnico de un país algunas personas se ven a sí mismas y son reconocidas como parte de las comunidades que cruzan las fronteras. Otras remontan su historia a las migraciones a través de las fronteras. Y otras más están conectadas con las poblaciones de otro país por el idioma, el parentesco o la cultura. Por estas razones, los sistemas clasificatorios basados en el supuesto de que las personas pertenecen al interior de las fronteras se vuelven muy complicados debido a las conexiones que tienen los pueblos a través de las fronteras y a las personas que cruzan las fronteras.¹⁸

La sensación de que los supuestos sobre las fronteras nacionales se han vuelto cada vez más problemáticos subyace, por supuesto, en muchos de los recientes trabajos sobre la globalización.

Appadurai escribe con un típico destello:

La afirmación de que estamos funcionando en un mundo fundamentalmente caracterizado por objetos en movimiento se ha convertido en una especie de lugar común. Estos objetos incluyen las ideas y las ideologías; las personas y los bienes; las imágenes y el mensaje; las tecnologías y las técnicas. Este es un mundo de flujos. También es, por supuesto, un mundo de estructuras, organizaciones y otras formas sociales estables. Pero por lo general las estabildades aparentes que vemos son, si las observamos de cerca, nuestros dispositivos para manipular objetos caracterizados por el movimiento. El más grande de estos objetos aparentemente estables es el Estado-Nación, que hoy en día con frecuencia se caracteriza por poblaciones flotantes, políticas transnacionales dentro de las fronteras nacionales, y configuraciones móviles de tecnología y conocimientos especializados.¹⁹

¹⁸ Charles F. Keyes, “‘The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic groups in Thailand, China and Vietnam”, *Journal of Asian Studies*, vol. 61, 2002, pp. 1163-1203.

¹⁹ Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *op. cit.*, p. 4.

Tales declaraciones capturan la sensación de un momento histórico en el que los supuestos comunes acerca de las fronteras nacionales se ponen en entredicho.

Sin embargo, el mundo de las fronteras fluidas que emerge de las investigaciones de este libro no parece ser uno en el que las fronteras nacionales estén desapareciendo —aunque quizás sea justo decir que las categorías que alguna vez fueron descritas de manera más simple en términos nacionales, ahora están siendo cuestionadas—. Un argumento académico sostuvo que el Estado-nación surgió en el contexto del desarrollo del capitalismo, pero que la llegada de una era de capitalismo transnacional significa el fin del Estado-nación moderno como lo habíamos conocido. Al final, sin embargo, hay poca evidencia de la inminente desaparición del Estado-nación; los artículos de este libro apuntan hacia otras direcciones.

Los artículos de este libro tienen poco que ver con la globalización vista como la penetración global de la cultura y las instituciones capitalistas occidentales,²⁰ aun cuando en los países que más nos ocupan sin duda están ocurriendo algunas variaciones de este tipo de penetración.

El trabajo sobre la “teoría de la articulación” es quizás el más directamente relacionado con los temas que se encuentran en este volumen; se basa en gran medida en principios marxistas que describen la articulación entre los diferentes tipos de sistemas económicos entre sí, y algunas veces a través de las fronteras.²¹ Kearney utiliza dicha teoría para describir a las poblaciones fronterizas que se mueven entre México y los Estados Unidos, en donde los inmigrantes pasan de un sistema económico a otro, que en efecto es parte de un

²⁰ Frederic Jameson, “Globalization and Political Strategy”, *New Left Review*, vol. 4, 2000, pp. 49-68.

²¹ Michael Kearney, “From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986, pp. 331-361; Michel Kearney, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Westview, 1996.

complejo patrón de sistemas articulados. Desafortunadamente, el tema de la migración laboral en Tailandia, aunque es muy relevante para los grandes temas de este libro, en los artículos sólo se aborda tangencialmente.

Mientras que los vínculos económicos transfronterizos se informan implícita o explícitamente en algunos de los artículos de este libro, especialmente el de Lindsay French, los demás estudios aquí presentados también están muy interesados en abordar las formaciones sociales y los entresijos de la identidad cultural en el flujo transfronterizo.

Algunos autores de la presente obra, como Jovan Maud y Alexander Horstmann, se centran en los tipos de instituciones y redes que van surgiendo en el contexto de las zonas fronterizas. Al mismo tiempo, para otros autores, también de este volumen, en particular Suchada Thaweessit y Pinkaew Laungaramsri, el énfasis está en la marginalidad de las poblaciones que cruzan las fronteras y en la complejidad, a veces desesperada, de su relación con las instituciones del Estado.

Algo de esto puede ser descrito en términos del concepto antropológico del “cruce de fronteras imaginario”²² —de las comunidades imaginarias al cruzar las fronteras; lo imaginario de lo sagrado tal y como existe a través de las fronteras, o la imaginación del “otro”, quien a lo largo de las fronteras pertenece a un determinado género—. Aquí vemos de nuevo el papel de los actores estatales y no estatales preparando el escenario, limitando el flujo cultural (así como el económico y social) a través de las fronteras, pero a la vez facilitando o dando forma a los procesos.

La introducción de Sharma y Gupta a *The Anthropology of the State: A Reader*, es un intento por teorizar a las comunidades trans-

²² Stefania Pandolfo, “The Burning. Finitude and the Political-Theological Imagination of Illegal Immigration”, *Anthropological Theory*, vol. 7, núm. 3, 2007, pp. 329-363.

fronterizas en términos antropológicos. Los autores hacen hincapié en los riesgos de cosificar al Estado, al verlo no tanto como la fuente del poder mismo, sino como el punto en el que se plasman las relaciones sociales de poder. Su visión sobre el poder es menos marxista que foucaultiana, ya que distintas fuentes de poder entran en juego unas con otras. El Estado es el “supercoordinador de la gobernabilidad”. Este modo de ver al Estado, alegan, les permite enmarcarlo en el contexto de la globalización como uno de los muchos nodos de poder que entran en juego. Los nodos de poder transnacionales tocan al Estado de muchas maneras, en términos del impacto de las corporaciones multinacionales y de las formas en que las organizaciones internacionales y las organizaciones no gubernamentales interactúan con el Estado, así como, de manera espectacular, en términos de los efectos de la intervención extranjera o de las misiones de paz de la ONU. Estas organizaciones coexisten con múltiples nodos de poder que funcionan en el ámbito local.

Entonces, a partir de este marco de referencia, la gobernabilidad del Estado puede ser examinada en relación con los movimientos transfronterizos de población.

Una manera de abordar estos procesos de gobernanza transnacional es examinar la migración, preguntar por qué la gente se mueve, quién se mueve, desde dónde se mueve, y para dónde se mueve. Las migraciones humanas no sólo se articulan a las necesidades del capitalismo global, sino que también están transformando nuestra forma de pensar acerca de la nación, la ciudadanía (o la pertenencia en un sentido más amplio), y el Estado. Los movimientos diaspóricos apuntan a la manera en que el espacio de la nación, o de la “casa”, y los lazos afectivos que unen a esta comunidad imaginaria se están expandiendo a través de las fronteras del Estado-nación. Por esta razón, la ciudadanía también se está imaginando, practicando, y regulando flexiblemente y a nivel transnacional. La ciudadanía se experimenta de manera desigual y espacializada —tanto a nivel transnacional como nacional—. Las personas que

habitan en los diferentes circuitos de la economía capitalista global están sometidas a diferentes regímenes de derechos y ciudadanía.²³

LA ANTROPOLOGÍA DE LAS FRONTERAS DE TAILANDIA
COMO ESPACIOS DE FLUJO

Antes de resumir el contenido de los artículos de este libro, debemos señalar la importancia que tiene para nuestra discusión el libro de Andrew Walker *The Legend of the Golden Boat*. Se trata de un estudio antropológico importante sobre el comercio en las fronteras de Tailandia, en particular entre Tailandia y Laos. De alguna manera, en la misma línea de Sharma y Gupta, en la cita 23, Walker escribe:

Mientras que abrazo a la nación del Estado como regulador, también me interesa demostrar que el Estado no monopoliza la práctica de reglamentar ... Examinó una serie de formas en las que la ventaja social y espacial es generada por las regulaciones gubernamentales. En algunos casos esto no parece equivaler a la “captura” parcial del Estado por parte de intereses comerciales poderosos, un escenario bien documentado por científicos políticos y economistas. Sin embargo, es más común que tome la forma de una intrincada red espacialmente dispersa de colaboraciones normativas en las que las instituciones locales, la práctica ritual, los cuentos con moraleja y los preceptos culturales están íntimamente entrelazados con las prácticas más formales del Estado.²⁴

²³ Aradhana Sharma y Akhil Gupta, “Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization”, en Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State: A Reader*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 25-26.

²⁴ Andrew Walker, *The Legend of the Golden Boat: Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999.

Y continúa destacando: “Este libro sostiene que el poder del Estado a menudo está más ocupado regulando los flujos transfronterizos que *previniéndolos*. Las fronteras de los estados-nación son típicamente lugares de paso —es decir, de paso regulado— y no lugares de exclusión”.²⁵

El libro de Walker es una etnografía exuberante del comercio transfronterizo que ilustra el a veces irónico contrapunto entre las prácticas comerciales locales y las distintas políticas estatales formuladas en el curso de los cambios de régimen durante más de tres décadas. Mientras que los artículos de este volumen a menudo se centran más en los migrantes y en el intercambio cultural que en los propios comerciantes, ofreciendo a veces una visión más sombría, esta imagen de intercambio de organizaciones de base, la cual tiene lugar al mismo tiempo y a menudo en relación con otros procesos, da una importante dimensión a las cuestiones abordadas.

El capítulo de Lindsay French sobre la frontera entre Tailandia y Camboya, “De la política a la economía en la frontera entre Tailandia y Camboya: entre más cambia...”, es un punto de partida útil para el volumen debido a que proporciona una perspectiva histórica de las cuestiones a tratar en el mismo. De alguna manera, el artículo es una elaboración de la declaración del primer ministro tailandés Chatichai Choonhavan, quien en la década de 1980 anunció su intención de “convertir en mercados los campos de batalla de Camboya”. De los artículos que aparecen en este volumen, el de French es el más cercano a los intereses de Andrew Walker; en grado tal, que lo que a ella le interesa es analizar cómo se desarrolló el comercio transfronterizo en conjunción con el cambio político. Sin embargo, desde una perspectiva más en consonancia con algunos de los otros artículos en este volumen, French enmarca su análisis en una discusión sobre la generación de las trayectorias de identidad nacional y la línea, a veces ambigua, entre las identidades nacionales y las étnicas. Mientras que

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

al mismo tiempo hace hincapié en las largas tradiciones de coexistencia étnica, los cambios que describe en la frontera entre Tailandia y Camboya después de un periodo de conflicto armado son dramáticos.

En su artículo “Ponle a tu religión música de rock: el ritual budista shan y el escenario para el espectáculo de las festividades en una zona en disputa en la frontera entre Tailandia y Birmania”, Jane M. Ferguson aborda la identidad transfronteriza de una manera un tanto diferente; describe rituales de identidad nacional entre las minorías que luchan por alcanzar la soberanía. De un modo antropológico clásico, Ferguson narra con detalle la iniciación de un noviciado y las celebraciones que la acompañan en una aldea en la frontera entre Tailandia y Birmania. Más allá del modo clásico, ella ubica su descripción en el contexto de la insurgencia y del papel de las poblaciones fronterizas en relación con “la vigilancia estatal de Tailandia y el pluralismo étnico dentro de las narrativas tailandesas sobre la etnicidad que cuentan con aprobación a nivel nacional”, un contexto en el que el ritual se carnaliza de maneras que ponen de relieve relaciones sociales de mayor alcance.

El artículo de Alexander Horstmann, “Extender la frontera: confinamiento y movilidad entre los refugiados karen bautistas a lo largo de la frontera entre Tailandia y Myanmar”, al igual que el de Ferguson, trata sobre un grupo étnico que se extiende a través de la frontera entre Tailandia y Birmania —en este caso los karen—. Del mismo modo que en el caso de los shan, la insurgencia complica aún más la situación en la que un grupo étnico se puede encontrar a ambos lados de la frontera, y en la que también existe una historia de movimientos a través de ésta. Sin embargo, Horstmann centra su atención en la manera particular en que el estatus de frontera puede ser institucionalizado en forma de campos de refugiados, y en la manera en que en este contexto pueden florecer ciertos aspectos “cosmopolitas” de las instituciones fronterizas —él está particularmente interesado en el cristianismo—, en formas que pueden llegar a tener repercusiones en los países de origen.

El artículo de Suchada Thaweessit, “Narraciones sobre la legitimidad, narraciones sobre la capacidad de actuar: las negociaciones para obtener la ciudadanía entre los laosianos internacionalmente desplazados en el noreste de Tailandia”, aborda la antropología de las fronteras fluidas desde la perspectiva de las experiencias de las personas que luchan con el estatus de “apátridas”. La autora analiza las experiencias de un grupo de personas —laosianos desplazados en el noreste de Tailandia—, documentando en detalle la experiencia de la “ciudadanía suspendida” y las estrategias adoptadas por las personas en esta situación. El artículo explora las ironías relacionadas con el hecho de que muchos tailandeses del noreste de hecho étnicamente son lao, y que la etnicidad difumina fácilmente la distinción que los estados en cuestión claramente tratan de hacer con el fin de separar.

En “La ciudadanía en disputa: las tarjetas, los colores y la cultura de la identificación”, a través de su original estudio de largo alcance sobre los documentos de identidad en Tailandia, Pinkaew Laungaramsri lleva las teorías sobre la vigilancia estatal hacia una nueva dirección. Se ocupa de algunos de los mismos problemas que Suchada, pero desde un ángulo diferente: ella muestra con elegancia los detalles de una de las maneras en que un Estado inscribe distintas categorías mediante el uso de tarjetas de identidad, una práctica muy en consonancia con las técnicas de vigilancia del Estado moderno, que sin embargo tiene elementos específicamente tailandeses y genera sus propias prácticas peculiares de negociación a nivel de las bases. Después de hacer un breve recuento histórico sobre las tarjetas de identidad, se adentra en las complejidades reales del sistema tailandés para las personas que tienen una ciudadanía ambigua, más claramente ejemplificada por los miembros de varios grupos que viven cerca de las fronteras de Tailandia. Las diferentes categorías de flujo fronterizo —todas las diferentes categorías de refugiados, inmigrantes, trabajadores fronterizos invitados y grupos étnicos— están ilustradas gráficamente por un aparato burocrático complejo.

El trabajo de Jovan Maud, “El turismo religioso transfronterizo y la formación del Estado en el sur de Tailandia”, se ocupa del turismo religioso de Malasia a Tailandia, el cual representa un tipo muy diferente del flujo fronterizo que presentan los otros artículos en este volumen, pero, al igual que los demás autores, analiza las entidades y las redes transfronterizas en relación con la nación y el Estado, las cuales están ampliamente definidas. Los turistas en cuestión son en su mayoría chinos étnicos para quienes los lugares religiosos figuran de manera conspicua en sus visitas a Tailandia —en donde patrocinan templos y la construcción de estatuas y otras edificaciones religiosas, visitan especialistas religiosos a quienes se atribuye la capacidad de conferir poderes especiales, y adquieren amuletos—. Aunque estos turistas pueden ser budistas mahayana, muchas veces el objeto de su atención son los templos theravada. Maud documenta la resistencia a este tipo de turismo debido a que tiende a cambiar o a socavar las prácticas locales; sin embargo, también muestra cómo en algunos contextos dicho tipo de turismo parece encajar en el proyecto nacional de Tailandia y es apoyado por el Estado, al fomentar el desarrollo y la tradición nacional de hospitalidad, y en las formas en que los elementos chinos pueden de hecho ser incorporados en un esquema jerárquico de imagería y práctica religiosa.

El artículo de Suriya Smutkupt y Pattana Kitiarsa, “La hipergamia transfronteriza y la gestión del poder con perspectiva de género: los maridos *farang* y las esposas de Isan en el escenario cultural global”, se refiere a una categoría muy diferente de inmigrantes constituida por los hombres europeos y americanos que se casan con mujeres tailandesas del noreste y establecen su residencia en los distritos de origen de las mujeres. Es importante señalar que, de acuerdo a una gran cantidad de definiciones, estos hombres no constituirían un grupo étnico. Por ejemplo, no cumplen con los criterios de Keyes de ser un grupo con un sentido compartido de descendencia. Sin embargo, su situación puede arrojar luz sobre el creciente fenómeno de la ciudadanía flexible. Sobre la base de la investigación de otros académi-

cos tailandeses, cuyo trabajo está más bien enfocado exclusivamente en las esposas y en los efectos de los matrimonios internacionales en la economía de las aldeas, Suriya y Pattana abordan el fenómeno desde una perspectiva más global. Se basan en gran medida en una gran cantidad de entrevistas con los hombres *farang* (nunca antes estudiados), así como con las esposas tailandesas, y utilizan sus narrativas personales para transmitir un complejo sentido de las realidades que enfrentan las personas involucradas sobre el terreno. Finalmente, su conclusión es que los matrimonios están “profundamente arraigados en una relación desigual y estereotipada de poder a través de las economías culturales globales”.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/Nueva York, Verso, 1983.
- Appadurai, Arjun, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, en Jonathan Xavier Inda y Renato Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Malden, Blackwell, 2002, pp. 46-64.
- Diener, Alexander C. y Joshua Hagen, *Borders: A Very Short Introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.
- Geertz, Clifford, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Jameson, Frederic, “Globalization and Political Strategy”, *New Left Review*, vol. 4, 2000, pp. 49-68.
- Kearney, Michael, “From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, 1986, pp. 331-361.
- , *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Westview, 1996.
- Keyes, Charles F., “‘The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic groups in Thailand, China and Vietnam”, *Journal of Asian Studies*, vol. 61, 2002, pp. 1163-1203.

- Loos, Tamara Lynn, *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*, Ithaca, Cornell University, 2006.
- Marston, John, *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2014.
- Pandolfo, Stefania, “The Burning. Finitude and the Political-Theological Imagination of Illegal Immigration”, *Anthropological Theory*, vol. 7, núm. 3, 2007, pp. 329-363.
- Phongpaichit, Pasuk y Chris Baker, *Thailand: Economics and Politics*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995.
- Sharma, Aradhana y Akhil Gupta, “Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization”, en Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State: A Reader*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 1-41.
- Smalley, William A., *Linguistic Diversity and National Unity: Language Ecology in Thailand*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1994.
- Tagliacozzo, Eric, “Ambiguous Commodities, Unstable Frontiers: The Case of Burma, Siam and Imperial Britain, 1800-1900”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, núm. 2, 2004, pp. 354-377.
- , *Secret Trades, Porous Borders: Smuggling and States Along a Southeast Asian Frontier, 1865-1915*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2005.
- Tambiah, Stanley J., *World Conqueror and World Renouncers: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Thongchai, Winichakul, *Siam Mapped*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- Walker, Andrew, *The Legend of the Golden Boat: Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1999.
- Wolters, O.W., *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* (ed. rev.), Southeast Asia Publications, Ithaca, Southeast Asia Program, Cornell University, 1999.

DE LA POLÍTICA A LA ECONOMÍA
EN LA FRONTERA ENTRE TAILANDIA Y CAMBOYA:
ENTRE MÁS CAMBIA...*

Lindsay French

INTRODUCCIÓN

Este artículo analiza la construcción y reconstrucción de una frontera nacional y lo que esto significa en cuanto a las relaciones entre las personas que se unen y separan a través de ella. Toma como sujeto de estudio el límite en donde se encuentran Tailandia y Camboya y se centra entre los años 1970 y 2000. La frontera entre Tailandia y

* Publicado originalmente como: Lindsay French, “From Politics to Economics at the Thai–Cambodian Border: Plus Ça Change...”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 15, núm. 3, pp. 427-470.

Esta investigación fue posible gracias a una beca de la Fundación Sasakawa para la Paz, y se llevó a cabo en el marco de un programa titulado “Cultura e identidad: coexistencia étnica en Asia”, organizado por el Centro Internacional de Estudios Étnicos en Colombo, Sri Lanka. El apoyo adicional para la preparación del manuscrito fue proporcionado por la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica en Nueva York y por la Escuela de Diseño de Rhode Island.

Agradezco a Thongchai Winichakul y a Conrad Taylor su generoso permiso para reproducir el cartel de los vecinos amenazantes de Tailandia, a David Wyatt su ayuda con los mapas, y a Chae Ho Lee, la maravillosa producción de dicho material.

Toda investigación antropológica es colaborativa y supone incurrir en deudas. Debido a la naturaleza sensible de este tema de investigación, dependí en todo momento de la apertura y la confianza de mis interlocutores, tanto en Tailandia como en Camboya. Pero, por la misma razón, sería imprudente reconocer a cada persona por su

Camboya es un lugar en el que durante los últimos treinta años la afiliación étnica, la identidad nacional, las contingencias políticas y los intereses económicos han chocado, se han combinado y se han recombinado de múltiples maneras. En el discurso sobre la interacción en la frontera y en la región en su conjunto, este periodo representa un paréntesis en el cambio dramático de lo político a lo económico, ya que los conflictos de la Guerra Fría han dado paso a la globalización, y con el comunismo, las luchas nacionales han evolucionado hasta convertirse en comercio regional y redes comerciales transnacionales. La frontera entre Tailandia y Camboya ha estado justo en el centro de estos cambios de época en la región; y mientras que a lo largo de este periodo la actual ubicación de la frontera no ha variado significativamente, las entidades políticas que divide sí lo han hecho, y la importancia de la frontera también ha cambiado para las personas que se encuentran en ambos lados de la misma.

El artículo toma este carácter cambiante de la frontera como un diagnóstico de las relaciones entre Tailandia, Camboya, los tailandeses y los khmer; un punto de articulación para las cambiantes estructuras políticas, los intereses económicos y las identidades de los grupos que se encuentran e interactúan por medio de ella. Adopta la posición de que si bien tanto las condiciones políticas y económicas, como la retórica de interacción, han cambiado drásticamente en los últimos treinta años, en la frontera las interacciones reales entre los tailandeses y los khmer se han modificado muy poco. Dejando de lado la retórica, un

nombre. Sin embargo, quiero expresar mi agradecimiento colectivo a todos los que contribuyeron. Sé quiénes son y estoy muy agradecida por la ayuda que me brindaron.

A tres personas les puedo agradecer por su nombre sin comprometer su seguridad: Andrea Crossland, quien me proporcionó hospitalidad, humor, perspicacia y su buena compañía en Tailandia y Camboya —no puedo imaginar cómo habría podido hacer este proyecto sin ella—. Komatra Chuengsatiansup me ofreció su ayuda, siempre reflexiva, en forma de observaciones, ideas y presentaciones desde el inicio del proyecto. Larry Carney dirigió su analítica atención a varios borradores de este documento; aclaró de qué se trataba realmente, y se negó a dejarlo ir sin publicar; le estoy muy agradecida.

examen detallado de estas interacciones sugiere que, de hecho, ahí no existe un nuevo modo dramático “transnacional y globalizado” de interacción e intercambio, como tampoco un nuevo o desconocido nivel de “corrupción” asociada con el comercio. En cambio, lo que sí hay en ambos lados de la frontera son grupos de interés muy conocidos que se aprovechan de las nuevas circunstancias para perseguir sus intereses en maneras viejas y bien conocidas. Lo que ha cambiado es el poder y la importancia de ciertas formas políticas, así como la pertinencia de ciertas identidades sociales. Pero, en todo caso, “la vigilancia de la frontera” atestigua la resistencia de estos intereses subyacentes y la variedad de formas en las que pueden presentarse.

Aunque el artículo se centra en las relaciones entre los tailandeses y los khmer, ninguno de los dos grupos tiene el carácter de identidad nacional no problemática dentro de sus propias fronteras. El khmer es la identidad étnica y cultural dominante en Camboya, pero Camboya en sí sólo ha existido como Estado-nación autónomo e independiente desde 1953, y su corta historia ha estado marcada por violentos conflictos civiles. Tailandia tiene una historia mucho más larga de independencia y estabilidad política —de hecho, a menudo es citada por su astuta evasión de la dominación colonial europea en el siglo XIX—, y también ha evitado los violentos conflictos políticos postcoloniales del siglo XX que han golpeado a todas las naciones continentales del Sudeste Asiático que la rodean: Birmania, Laos, Camboya y Vietnam. Los gobiernos tailandeses modernos han trabajado duro para evitar que los conflictos en los países vecinos se derramen hacia sus fronteras y también para mantener la estabilidad política entre su propia población, la cual es étnicamente diversa. De hecho, en el contexto de Estado-nación moderno en la Tailandia contemporánea coexisten gran variedad de etnias y grupos culturales; desde los pescadores musulmanes en el sur, hasta los hombres de negocios chinos en Bangkok, los grupos tribales en las colinas del norte, y los agricultores lao y khmer en el noreste. De una u otra manera, la “coexistencia étnica” tiene una larga historia en esta región;

precede por siglos al establecimiento del sistema político tailandés moderno. Pero en Tailandia la convivencia étnica contemporánea tiene una historia particular, una historia que no ha sido especial o fundamentalmente benigna.

Tambiah ha sugerido que pensemos en la etnicidad y la interacción étnica de la actual Tailandia, en términos de relaciones mayoría-minoría dentro del Estado-nación en desarrollo; en una burocracia clientelista controlada en gran parte por la poderosa mayoría tailandesa central, aliada con (y ahora a menudo unida en matrimonio con las familias de) ricos empresarios sino-tailandeses.¹ Pero, como muestra el análisis que él hace, la dinámica varía significativamente entre el Estado-nación y las distintas minorías étnicas. Los distintos grupos han tenido diferentes historias en la región y diversos intereses en el Estado tailandés; “el Estado” también ha tenido diferentes intereses en ellos; es más, la “eticidad” no es necesariamente el aspecto más destacado de las relaciones interétnicas en Tailandia, o en la región en su conjunto. Dentro del contexto de una mezcla heterogénea de población “la etnicidad” fue creada por las divisiones nacionales en el Sudeste Asiático como un marcador cultural colectivo. Pero las diferencias étnicas atraviesan transversalmente tanto la nacionalidad como los intereses políticos y económicos, y sin duda ninguna de estas variables es el indicador más importante del grupo. Es decir, a pesar de que la conciencia respecto a la diferencia cultural está presente en la mayoría de las interacciones entre los grupos étnicos de Tailandia, no existe una relación simple entre el origen étnico y el grupo de interés.

Al examinar las relaciones entre tailandeses y khmer en el contexto del desarrollo del Estado y la nación tailandesa (y camboyana) durante el periodo de treinta años comprendido entre 1970 y 2000, sugiero que mientras las actitudes basadas en diferencias culturales percibidas o asumidas existen en casi cualquier interacción entre

¹ S. J., Tambiah, “Thai Nation-State Making and Majority-Minority Relations”, manuscrito inédito, sin fecha.

tailandeses y khmer, los intereses políticos y económicos a menudo logran anular estas distinciones culturales históricas. También sugiero que a pesar de que existe un gran “intercambio étnico” en las interacciones entre tailandeses y khmer durante este periodo, la nacionalidad ha adquirido mayor relevancia que la etnicidad, pero la nacionalidad funciona mucho más como una estructura de oportunidad económica que como la base para una solidaridad o interés nacional de amplio espectro. Las políticas nacionales de Tailandia en relación con Camboya y los camboyanos por lo general benefician mucho más a ciertos grupos de interés dentro del Estado de lo que benefician al Estado tailandés o a los tailandeses en su conjunto.

Realicé la investigación de campo para este proyecto en la región de la frontera entre Tailandia y Camboya debido a que es la zona de mayor interacción entre tailandeses y khmer, y porque la actividad fronteriza le ha dado forma a las actitudes y las políticas que afectan la posición de los khmer en el resto de Tailandia, así como a las políticas que se refieren a Camboya en sí misma.² Las fronteras

² La investigación etnográfica para este estudio incluyó el trabajo de veinte meses en la frontera de Tailandia y Camboya entre 1989 y 1991, donde recogí historias orales en un campamento para los camboyanos desplazados en la provincia de Prachinburi (Tailandia), y de dos meses en la frontera en 1996, donde observé específicamente el comercio transfronterizo entre los tailandeses y los camboyanos de ambos lados de la frontera. Gran parte de la investigación de campo posterior la llevé a cabo en o cerca del puesto de control de Klong Luek/Poipet, entre Aranyaprathet (provincia de Prachinburi) y Sisophon (provincia de Banteay Meanchey, en Camboya), lugar donde se centró en buena medida la reciente negociación comercial entre los dos países. Otras rutas de comercio legal entre ambos países incluyen el paso Chong Chom entre las provincias de Surin (Tailandia) y Siemriep (Camboya), y las rutas marítimas entre los puertos del sur de Trat en Tailandia y Koh Kong y Kompong Som, en el suroeste de Camboya. También visité y hablé con gente de Surin y Kompong Som, el único puerto marítimo de aguas profundas de Camboya (véanse mapas 1 y 2). La frontera de Tailandia con Camboya tiene más de 500 kilómetros de largo; sin embargo, el contrabando se produce a lo largo de la mayor parte de ella: el comercio ilegal y cuasi legal es una gran parte de la imagen global. Mi información sobre el comercio transfronterizo ilegal y cuasi-legal proviene de muchas de las mismas personas que hablaron conmigo sobre el comercio legal, ya

delinean y distinguen a las entidades políticas, representan recursos económicos, y simbolizan tanto las diferencias como las relaciones entre las personas a las que dividen. Tanto históricamente, como en la actualidad, esto se ilustra ampliamente en las regiones fronterizas de Tailandia y en las de sus vecinos. Durante la década de 1970 las guerras de insurgencia comunista que proliferaron a través del Sudeste Asiático obligaron al gobierno tailandés a cerrar y militarizar su frontera con Camboya, y a monitorear muy de cerca cualquier actividad de esa naturaleza en todas sus demás fronteras. Sin embargo, cuando los vietnamitas derrocaron al régimen de los Khmer Rojos en 1979, cientos de miles de refugiados camboyanos huyeron a la frontera con Tailandia, y durante los siguientes doce años, el gobierno y el ejército tailandés estuvieron involucrados tanto en la gestión de la gran población de refugiados civiles como en los intentos de tres ejércitos de resistencia camboyanos para derrocar al nuevo gobierno comunista en Phnom Penh desde las bases militares instaladas a lo largo de la frontera entre Tailandia y Camboya. Los “khmer de la frontera” eran aliados políticos, pero no se les permitió establecerse permanentemente en Tailandia ni obtener la nacionalidad tailandesa; fueron tratados como extranjeros en territorio tailandés. Los demás camboyanos bajo el control del gobierno en Phnom Penh fueron considerados enemigos del Estado.

que los dos están estrechamente relacionados. La investigación también estuvo alimentada con entrevistas realizadas en Bangkok y Phnom Penh y por viajes a Camboya de dos meses de duración, en 1991 y 1994.

Hay que tener en cuenta que el trabajo de campo para este estudio se llevó a cabo antes de la crisis monetaria de julio de 1997 en Tailandia, y antes del golpe de Estado en Camboya, también en julio de 1997, en el que el primer primer ministro, Norodom Ranarhith, fue derrocado por el segundo primer ministro, Hun Sen. Estos hechos afectaron significativamente las condiciones en que los tailandeses y los camboyanos interactuaban en su frontera común, especialmente en el periodo inmediatamente posterior al golpe. No creo que hayan afectado la dinámica general de la interacción que este trabajo describe; sin embargo, este documento no toca directamente los acontecimientos de los últimos tres años.

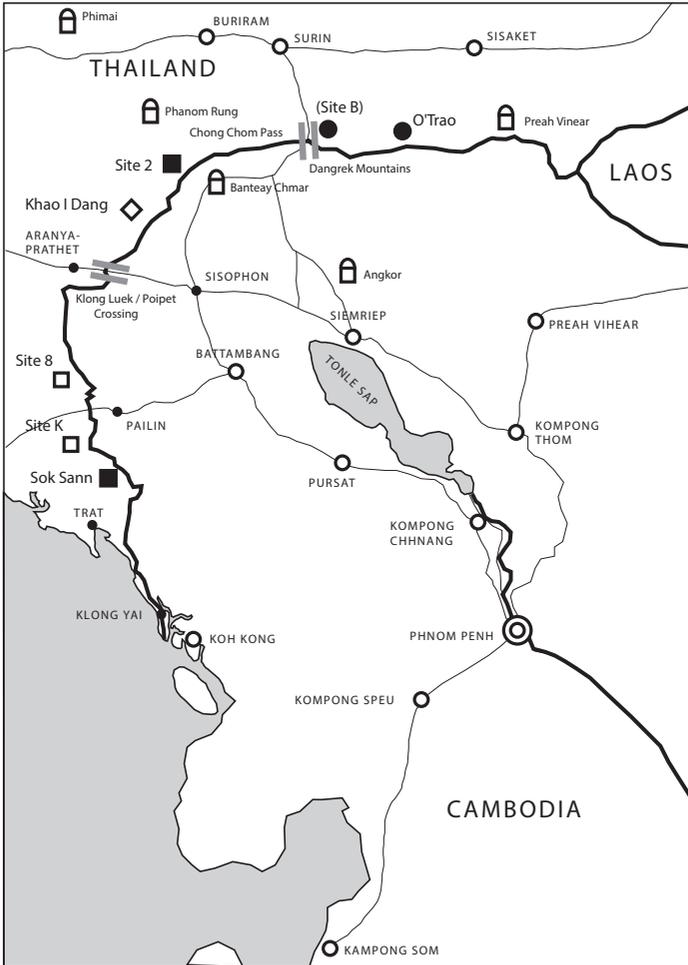
Sin embargo, a finales de la década de 1980 el primer ministro tailandés, Chatichai Choonhavan, anunció su intención de “convertir en mercados los campos de batalla de Camboya”, marcando con ello un cambio dramático en la orientación de las políticas nacionales de Tailandia hacia Camboya. Se necesitaron tres años más para que la guerra de guerrillas en Camboya llegara a su fin; pero desde que los Acuerdos de Paz de Camboya fueron firmados en París en 1991 y las relaciones oficiales entre los gobiernos de Tailandia y Camboya se restablecieron en 1993, la frontera se ha convertido en el foco de una frenética actividad comercial local y transnacional. En este artículo voy a delinear el desarrollo y las transformaciones en las relaciones entre tailandeses y camboyanos, tanto dentro como fuera de Tailandia, durante estas tres décadas de turbulencia y cambio.

Mientras que mi atención se centra en los últimos treinta años de interacción en la frontera entre Tailandia y Camboya, hoy en día el carácter específico de las relaciones entre los tailandeses y los camboyanos se entiende mejor en el contexto de un periodo histórico más largo, y en relación con los procesos que más generalmente han dado forma al desarrollo del Estado-Nación en Tailandia, sobre todo porque éstos están relacionados con Camboya. Por lo tanto mi análisis de los datos etnográficos recientes (véase nota 1) se basa en la investigación histórica de las relaciones entre Tailandia y Camboya, y entre tailandeses y khmer, en los últimos 150 años. Tanto la investigación etnográfica como la investigación histórica se han centrado en las interacciones en la cambiante frontera entre Camboya y Tailandia, en las provincias del noroeste de Camboya (Siemriep, Banteay Meanchey y Battambang) y en la parte del noreste de Tailandia que una vez fue parte del imperio de Angkor (las provincias de Prachinburi, Buriram, Surin y Sisaket, véanse mapas 1 y 2). Aquí es donde hoy en día habita el mayor número de khmer étnicos en Tailandia, y en donde ocurren, e históricamente han ocurrido, la mayoría de las interacciones entre tailandeses y khmer.

Mapa 1. Territorio continental del Sudeste Asiático



Mapa 2. Frontera entre Tailandia y Camboya, c. 1991



- ◇ Campamento del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)
- Campamento del Frente Nacional Unido para una Camboya Neutral, Pacífica y Cooperante (FUNCINPEC por sus siglas en inglés)
- Campamento del Frente Nacional de Liberación de los Pueblos Khmer (KPNLF por sus siglas en inglés)
- Campamento de Kampuchea Democrática (Khmer Rojos)
- ⌚ Antiguo templo khmer
- Capital provincial
- || Cruce fronterizo

LA HISTORIA Y LA ETNICIDAD

Gobernada por lo menos desde el siglo IX como un gobierno clásico de “política galáctica”³ en el Sudeste Asiático, la integración nacional comenzó con las reformas burocráticas del rey Chulalongkorn (r. 1868-1910)⁴ en el siglo XIX en lo que entonces se llamaba “Siam”. Los esfuerzos de Chulalongkorn para racionalizar su gestión e integrar las zonas periféricas en un Estado centralizado fueron destinados en parte a proteger el reino siamés de la usurpación colonial, tanto por los franceses como por los británicos. Pero esto fue sólo el comienzo de las transformaciones en la estructura tradicional del Estado, y la primera etapa en un continuo proceso de integración étnica en Tailandia.

La creación de un Estado-nación moderno tailandés implicó la transición de la monarquía absoluta hacia un sistema parlamentario (frecuentemente invalidado) luego del golpe de Estado de 1932 y el surgimiento de un nuevo bloque de poder constituido por intereses militares y empresariales, así como por la incorporación en el sistema estatal de muchos no tailandeses, principalmente de la periferia.⁵

³ S. J. Tambiah, *World Conqueror, World Renouncers: A Study of Buddhism in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

⁴ Véase David K. Wyatt, *Thailand: A Short History*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1984; Tej Bunnag, *The Provincial Administration of Siam, 1892-1915*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1977; Charles F. Keyes, “Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society”, *Journal of Asian Studies*, vol. 36, núm. 2, 1977; Charles F. Keyes, *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Boulder, Westview Press, 1987; S. J. Tambiah, *World Conqueror...*, *op. cit.*; S. J. Tambiah, “Thai Nation-State Making...”, *op. cit.*; Yoneo Ishii, “A Note of Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam”, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 6, núm. 2, 1975; Walter F. Vella, *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1978.

⁵ Andrew Turton, “Local Powers and Rural Differentiation”, en Gillian Hart *et al.* (eds.), *Agrarian Transformations: Local Processes and the State in Southeast Asia*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1989.

Pero con el surgimiento de una nueva élite de poder no-real en Bangkok apareció una mayor divergencia de intereses entre los ricos urbanos y los pobres rurales, independientemente de su origen étnico.⁶ Es decir, las crecientes divisiones de clase comenzaron a alimentar objetivos contradictorios en relación con la “unidad nacional” en Tailandia. Luego, en la década de 1970, con la amenaza de la insurgencia comunista desde dentro y desde fuera, la lealtad al gobierno nacional se convirtió en un criterio clave de ciudadanía, y ciertos grupos étnicos, especialmente los que habitaban en los estados fronterizos en los que había insurgencias comunistas (Vietnam, Camboya, Laos), fueron objeto de nuevas sospechas. Por lo tanto, la “integración nacional” era y sigue siendo un proceso complejo y continuo, y las narrativas sobre la integración de los diferentes grupos étnicos y culturales en Tailandia varían considerablemente.

La mayoría de los escritos sobre etnicidad en Tailandia se han enfocado en las tribus de las montañas del norte, las cuales son culturalmente distintas y se ajustan a lo que Charles Keyes ha llamado la concepción “convencional” de un grupo étnico: “personas que comparten una cultura común, hablan un lenguaje común, y pertenecen a una sociedad común”.⁷ Incorporando las ideas de Fredrik Barth sobre la naturaleza múltiple y cambiante de la identificación étnica, Keyes señala que la etnicidad debe implicar el compartir una situación de interés común, así como una identidad cultural común.⁸ Es decir, la “eticidad” emerge a partir de la oposición entre grupos culturalmente identificados con intereses diferentes y sirve para hacer que las interacciones tanto entre estos grupos como entre sus miembros sean significativas. Pero como señala Keyes, “a medida que cambian las circunstancias sociales, las identidades étnicas preexistentes se vuel-

⁶ John L. S. Girling, *Thailand: Society and Politics*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1981.

⁷ Charles F. Keyes, *Ethnic Identity and Adaptation: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, Institute of the Study of Human Issues, 1979, p. 3.

⁸ *Ibid.*, p. 5.

ven menos adaptativas”.⁹ O, tal vez, simplemente menos significativas: las características culturales comunes dejan de ser la base de las preocupaciones más apremiantes de la gente. Mientras que otros factores se vuelven más sobresalientes, la etnicidad como distinción importante entre grupos de personas diferentes puede desvanecerse atravesando de manera transversal las divisiones étnicas.

David Brown ha sugerido que la conciencia etnoregional en el noreste de Tailandia (Isan) se ha desarrollado como resultado de la privación sistemática de esta región mediante una serie de políticas estatales relacionadas con el comercio, el trabajo, el crédito, la inversión y los impuestos.¹⁰ Es decir, la identidad étnica-regional no depende tanto de la existencia de un fuerte sentido de los aspectos culturales distintivos (en este caso, de los aspectos lao), sino más bien de “la percepción del Estado tailandés en su calidad de agencia de la dominación económica de Tailandia del centro”.¹¹ La identificación étnica *per se* no hace mucho por la gente de Isan en relación con el Estado tailandés, en parte porque su dominación económica tiene poco que ver con su origen étnico *per se*, y en parte porque consideran que es importante distinguirse de los lao no-tailandeses que habitan a lo largo del Mekong. La diferencia cultural, si bien puede ser un aspecto de la identidad de grupo de las personas de Isan, no es su aspecto más destacado.

De manera similar, sugiero que las nociones convencionales de etnicidad definidas como formas para comprender la identidad de grupo con base en la ascendencia, la cultura, y los intereses compartidos, no engloban adecuadamente las cuestiones más importantes que en la actualidad están en juego en las relaciones entre Tailandia y Camboya. Estas cuestiones tienen que ver con la manera en que los camboyanos/khmer son categorizados en relación con el Estado

⁹ *Idem.*

¹⁰ David Brown, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, Nueva York/Londres, Routledge, 1994, pp. 200-205.

¹¹ *Ibid.*, p. 201.

tailandés, y la forma en que son tratados, tanto como de casa (el khmer étnico dentro del Estado: los nacionales de Tailandia) como de fuera (los camboyanos: los no-tailandeses). Dependiendo de las necesidades y contingencias políticas y económicas de la época, en los últimos 150 años el Estado tailandés ha categorizado de diferentes maneras a los khmer que viven en territorio tailandés. Actualmente el Estado opta por negar a todos los camboyanos el acceso a la ciudadanía tailandesa, pero permite una gran interacción comercial con ellos a través de la frontera nacional. También tolera la presencia (y de hecho la contratación selectiva) de trabajadores migrantes camboyanos en condiciones extrajudiciales, siempre y cuando no compitan con los tailandeses por la obtención de empleos. Hoy en día casi todas las interacciones entre tailandeses y camboyanos parecen estar definidas por complejas evaluaciones (y malentendidos) sobre las oportunidades económicas que cada grupo tiene que ofrecer al otro. Estas interacciones pueden ser interpretadas de muchas maneras, pero yo elijo relacionarlas con la evolución y el funcionamiento del Estado-nación tailandés.

La historia de las relaciones entre tailandeses y khmer en Tailandia y en la frontera es, en mi opinión, un historial de transacciones y transformaciones entre la identidad étnica y la ciudadanía nacional, ya que éstas se refieren a las necesidades de desarrollo del Estado-nación tailandés. Estos procesos han sido mediados por las afirmaciones del Estado, las contingencias de la guerra, la vulnerabilidad territorial y la creciente internacionalización del comercio. Detrás de estos procesos y de las relaciones que tienen actualmente, sobre el terreno están las actitudes que los tailandeses han mantenido durante muchos años frente a los khmer y viceversa. Las explicaciones para algunas de estas actitudes se pueden ver por medio de la experiencia y la tradición histórica. Pero más allá de este panorama surge la imagen de la producción de actitudes mediante los procesos de categorización y “otredad” de los camboyanos, en los que el Estado tailandés participa activamente.

LA ETNICIDAD Y LA NACIONALIDAD

Las preguntas sobre el significado de los términos “tailandés”, “khmer” y “camboyano” están en el centro de esta discusión. ¿Son términos que se refieren a la etnia, a la nacionalidad, o a alguna combinación de ambas?; por ello, una buena manera de comenzar es haciendo una aclaración de los términos y sus significados. Tambiah cita la racionalización administrativa del rey Chulalongkorn en el siglo XIX como el verdadero comienzo de la construcción de la nación tailandesa en el sentido moderno.¹² Antes de estas reformas administrativas “la tierra tailandesa” no existía, y no había ninguna mención de personas llamadas “tailandesas”. En cambio existía Siam, un Estado tributario controlado por un rey, que estaba integrado por un territorio habitado por personas con una gran diversidad de genealogías, idiomas y culturas. El historiador David Streckfuss escribe:

Siam, como muchas otras entidades políticas “multiétnicas” en el Sudeste Asiático premoderno, adoptó estrategias “no-racistas” en el arte de gobernar. Como había abundancia de tierras, las guerras se libraban por el control de la gente, no por el control del territorio. Las poblaciones se desplazaban al ritmo de la subida y la caída de los reinos [...] la naturaleza “multiétnica” del reino se promovía en el título formal del rey, quien no se avergonzaba de que dicho título estuviera ligado a los nombres de las provincias, e incluso celebrado en función de las mismas, ya que denotaba su éxito en la derrota de los regímenes vecinos [...] Un factor clave para conservar el poder era la capacidad de formar alianzas con otros gobernantes. Y debido a que las hijas eran la moneda política de estas alianzas, las dinastías más exitosas produjeron la prole menos “étnicamente pura” [...]¹³

¹² S. J. Tambiah, “Thai Nation-State Making...”, *op. cit.*

¹³ David Streckfuss, “The Mixed Colonial Legacy in Siam: Origins of Thai Racialist Thought, 1890-1910”, en L. Sears (ed.), *Autonomous Histories, Particular Truths: Essays in Honor of John Smail*, Madison, Center for Southeast Asian Studies /University of Wisconsin, 1993 (Wisconsin Monograph, 11), p. 132.

Así, en el Siam premoderno no existía un sentido “primordial” de afinidad entre las personas que vivían bajo la autoridad del mismo rey, pero tampoco había una segregación absoluta entre los diferentes grupos étnicos. Las provincias “extranjeras” se incorporaban al reino por medio de la conquista y la alianza. El apoyo y el control se mantenían mediante líderes locales que brindaban tributo y mano de obra al rey a cambio de protección frente a sus enemigos y autoridad sobre sus propias poblaciones locales. Había poca necesidad de que el rey estableciera una conexión directa con las poblaciones locales, y no existía la noción de “ciudadanía” con sus correspondientes derechos y responsabilidades. Las poblaciones locales que eran lingüística y culturalmente distintas eran “sujetos” siameses bajo la autoridad distante del rey. El hecho de que los distintos grupos mantuvieran su propia forma de vida dentro de este sistema político dominante no amenazaba el poder o el control del rey. Él mantenía tanto el poder como el control mediante las relaciones que establecía con los líderes de los grupos, no con la gente.

Los designios europeos sobre su territorio en la segunda mitad del siglo XIX obligaron a los reyes siameses a desarrollar un sistema para mantener un control más directo sobre las áreas periféricas del reino. Las reformas administrativas del rey Chulalongkorn en 1892 lograron esto sustituyendo a los líderes locales y regionales con una burocracia administrativa integrada por personas designadas desde la capital. En teoría, esta nueva burocracia se extendió con igual autoridad a través de todo el reino. Se levantaron censos de los hogares, se adoptó un sistema centralizado de ingresos y se establecieron tribunales cuya autoridad dependía de Bangkok. El idioma tailandés central se convirtió en el idioma oficial de la burocracia. De hecho, las zonas periféricas de alguna manera quedaron vagamente vinculadas al centro, y los nuevos administradores establecieron su poder y autoridad en las provincias al viejo estilo, mediante relaciones de patronazgo y poder bien conocidas y bien entendidas. Aun así, en todo el reino se instauró una estructura burocrática común y corrien-

te; en lugar de que los señores del lugar fueran los administradores locales, los representantes del Estado central eran quienes ocupaban dichos cargos.

Thongchai Winichakul ha mostrado cómo las reformas administrativas de finales del siglo XIX implicaron un profundo cambio en la forma en que los reyes comprendieron su soberanía en relación con la tierra.¹⁴ Mientras que en el pasado la soberanía implicaba más bien el control sobre la gente que sobre el territorio, los reyes no tenían manera de resistir la invasión del ejército francés sin un control más directo de la propia tierra. Streckfuss muestra que las reformas también incluyeron un cambio en la forma en que los reyes construyeron su relación con las personas que vivían dentro de su reino.¹⁵ Lo que generó la creación de un nuevo tipo de sistema de gobierno llamado “Tailandia” no fue sólo la amenaza francesa al territorio, sino también su desafío al derecho que los reyes siameses tenían de mantener el control sobre las diferentes “razas” dentro de su territorio. Streckfuss muestra cómo, en el lenguaje de los tratados franco-siameses de 1893 y 1902, los sujetos fueron transformados en ciudadanos y el reino de Siam volvió a ser concebido como nación mediante la fusión de los conceptos siameses de “raza” (origen, linaje) y “ciudadanía” (lealtad política y protección). En el proceso fue creada una nueva categoría de personas llamadas “tailandesas”.

Chaat tailandés es una designación que ha llegado a referirse a la nacionalidad o ciudadanía; sin embargo, su significado primario tenía que ver con el linaje o la ascendencia.¹⁶ A principios del siglo XX ser “tailandés” significaba ser parte de la nación tailandesa, un constructo político; pero también implicaba una especie de identidad o sustancia compartida con otros “tailandeses”. Había una falta de dis-

¹⁴ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

¹⁵ David Streckfuss, “The Mixed Colonial Legacy...”, *op. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 140-141; Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, *op. cit.*, pp. 164-165.

tinción calculada entre las personas de diferente ascendencia que vivían en Tailandia que se expresó en el lenguaje de los tratados de esta época. El pueblo “tailandés”, en el sentido “racial” más antiguo del término, incluía a los laosianos, a los shan, a los lu y a los phu tailandeses, así como a los siameses (la prosapia de los reyes) — todos descendientes del pueblo “tai”, una agrupación etnolingüística—. En su sentido nacionalista, el término “tailandés” también incluía otros grupos etnoraciales, como los khmer, los chinos, los birmanos y los malayos, que se habían asentado en el reino de Siam y lo habían convertido en su hogar. Al combinar estos dos significados en un solo término, la mayoría siamesa que tenía el control podía sugerir una igualdad nacional entre todos los “tailandeses”, y al tiempo que mantenía su propia posición de poder sobre los demás grupos étnicos mediante la nueva estructura administrativa, dar a entender que todos tenían una ascendencia común. De hecho, como lo señala Streckfuss, las diferencias ancestrales o raciales fueron claramente reconocidas por los reyes reformistas, pero se pasaron por alto frente al interés de mantener el control político tanto sobre los territorios como sobre las personas. Después de todo, eran los siameses (ahora llamados tailandeses del centro) quienes habían producido los linajes reales, y fue de este grupo mayoritario de donde surgieron los administradores provinciales.

Komatra Chuengsatiansup exploró otro aspecto de este proyecto de construcción nacional en Tailandia al cambiar el siglo, a saber, el desarrollo de una nueva historiografía nacional. Estas nuevas historias oficiales no sólo incorporaron a las provincias periféricas en el Estado-nación, sino que demostraron claramente la imperecedera dominación de la corte central tailandesa, y los “vínculos de sumisión” por medio de los cuales los pueblos de la periferia fueron subyugados por el centro. Al ubicar las historias locales en el marco de una historia nacional, el dominio del centro fue naturalizado y pareció ser inevitable. Por lo tanto, la hegemonía de la parte central de Tailandia se mantuvo dentro de un sistema que pretendía no hacer

distinciones entre las diferentes etnias.¹⁷ De hecho, en todo caso, la cuestión relevante era el control político, no la dominación étnica.

En Camboya, a diferencia de lo que sucede en Tailandia, la mayoría de las personas pertenecen a un solo grupo étnico: los khmer. Durante el último censo de población que se realizó en Camboya, sólo entre 16 y 17% de la población total no era khmer. Estos habitantes no khmer eran de ascendencia vietnamita o china, o miembros del cham, un pequeño grupo minoritario musulmán.¹⁸ También en las provincias del noroeste hay varias tribus de las montañas que son étnicamente distintas, pero se estima que su número representa menos del 1% de la población.¹⁹ Muchos de los vietnamitas, chinos y cham en Camboya mantienen un sentido particular sobre sus diferencias culturales e identidad; otros, especialmente los chinos, se casan con khmer y son absorbidos por el grupo étnico mayoritario. Hasta 1863 los camboyanos funcionaban por medio de un sistema político del mismo tipo que el del pueblo de Siam: un reinado clientelista, con una administración provincial que obtenía su autoridad del centro, pero que mediante el patronazgo y el clientelismo, hasta cierto punto mantenía el control sobre gran parte de la población

¹⁷ Komatra Chuengsatiansup, "Living on the Edge: Marginality and Contestation in the Kui Communities of Northeast Thailand", tesis doctoral, Cambridge, Universidad de Harvard, 1998.

¹⁸ El último censo de población en Camboya se llevó a cabo en 1962; desde entonces se han producido importantes cambios en la composición y estructura de la población debido a la guerra, el hambre, el genocidio dirigido, y a una considerable migración dentro y fuera del país. En 1995 el Instituto Nacional de Estadística de Camboya publicó un perfil demográfico del país que estima que más de 90% de la población es ahora khmer. Véase National Institute of Statistics of Cambodia, *Cambodia: Demographic Profile*, United Nations Population Fund, 1995. Para una discusión reciente y más detallada sobre los cambios en la estructura poblacional de Camboya, véase: Judith Bannister y Paige Johnson, "After the Nightmare: The Population of Cambodia", en Ben Kiernan (ed.), *Genocide and Democracy in Cambodia*, New Haven, Universidad de Yale, 1993 (Southeast Asian Studies, Monograph, 41).

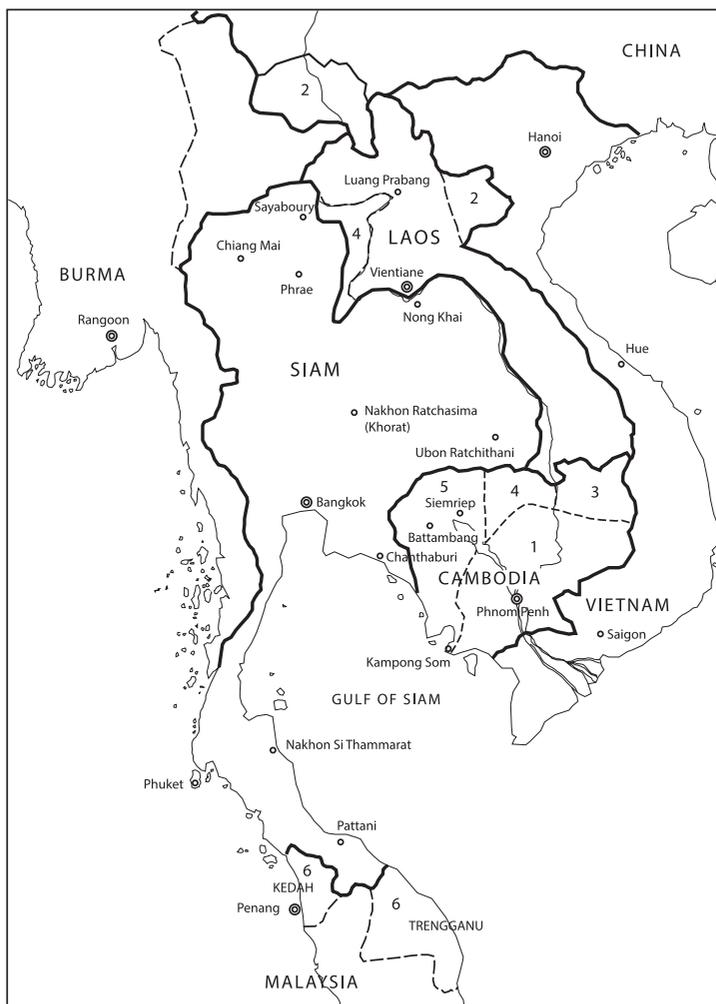
¹⁹ Véase National Institute of Statistics of Cambodia, *Cambodia: Demographic...*, *op. cit.* Las cifras fueron recogidas en 1992.

local. Durante el protectorado francés (1863-1953), la autoridad de todas las figuras políticas y administrativas se subordinó al régimen colonial, pero la estructura subyacente de la autoridad local y provincial se mantuvo intacta. Otros aspectos comunes de la religión (el budismo theravada) y la economía (basada en el cultivo de arroz en arrozales anegados, los cuales recientemente han sido sustituidos por la actividad manufacturera en Tailandia) llevaron a muchas personas con las que hablé en ambos lados de la frontera a subrayar que los tailandeses y los khmer son culturalmente similares y “se entienden entre sí”.

Haciendo a un lado las similitudes culturales, la posición de los khmer en Tailandia ha dependido de la forma en que el Estado ha optado por considerarlos en diferentes momentos de su historia. Aquí es donde la distinción entre el origen étnico y la nacionalidad se vuelve importante. Durante la transición entre los siglos XIX y XX, en el momento en que se estaban redactando los tratados territoriales entre Francia y Tailandia, había personas de ascendencia khmer que habían vivido durante muchos siglos en lo que había sido territorio tailandés, y personas de ascendencia khmer en las provincias de Battambang y Siemriep que entonces estaban bajo el protectorado tailandés pero que históricamente habían sido parte del reino de Camboya, y que incluso entonces eran mantenidas bajo una especie de custodia compartida con Francia²⁰ (véase mapa 3). La importancia

²⁰ David K. Wyatt, *Thailand: A Short History*, *op. cit.*, caps. 6 y 7. En 1794, 13 años después del caos que siguió al regicidio en Camboya, el tribunal siamés proclamó a un nuevo rey de Camboya y lo estableció en Phnom Penh con una camarilla de asesores tailandeses, instituyendo una relación tributaria. Las provincias occidentales de Battambang y Siemriep quedaron bajo su control directo, con un gobernador siamés. En 1867, cuatro años después del establecimiento del protectorado francés en Camboya, Siam abandonó su reclamo de soberanía sobre Camboya, excepto sobre las provincias occidentales, que fueron devueltas a Camboya en 1907, fecha en que fue firmado el tratado franco-siamés, e inmediatamente cayeron bajo el control francés. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Tailandia recuperó brevemente el control sobre estas provincias, pero volvió a renunciar a ellas.

Mapa 3. Pérdidas territoriales de Tailandia, 1867-1909



1. Territorio camboyano colocado bajo la protección de Francia a raíz del Tratado franco-siamés de 1867
2. Black Tai muang apropiada por Francia en 1888
3. Ribera oriental del río Mekong cedida a Francia por el Tratado franco-siamés de 1904
4. Los territorios de la ribera occidental cedidos a Francia por el Tratado franco-siamés de 1904
5. Las provincias occidentales de Camboya cedidas a Francia por el Tratado franco-siamés de 1907
6. Los estados malayos cedidos a la Gran Bretaña por el Tratado anglo-siamés de 1909

de esta diferencia no pasó desapercibida para la realeza tailandesa, que no tenía ninguna duda de que la primera categoría de personas sería aceptada como “tailandeses *chaat*” por los franceses; pero les preocupaba que éstos insistieran en que el segundo grupo fuera “camboyano”, debido a que en ese entonces los franceses controlaban Vietnam, Camboya y Laos, y estaban buscando ejercer su autoridad sobre cualquiera que tuviera “ascendencia indochina”.²¹ Eventualmente, el gobierno tailandés abandonó sus pretensiones sobre las provincias de Battambang y Siemriep,²² pero con el fin de proteger la integridad de lo que quedaba fusionaron las nociones de identidad nacional con las diferencias étnicas contenidas en sus respectivos territorios. El resultado fue una nación de diferencias articulada por el lenguaje de la no distinción. Las personas que se encontraban en el territorio tailandés eran conocidas como “tailandesas”.²³

Era muy claro que en esta situación el nuevo Estado-nación estuviera interesado en extender sus fronteras lo más posible y afirmar que los khmer étnicos que vivían dentro de sus fronteras eran “tailan-

²¹ David Streckfuss, “The Mixed Colonial Legacy...”, *op. cit.*, pp. 141-142.

²² Keyes ha demostrado que a pesar de que Tailandia renunció a la soberanía política en estas provincias, ha seguido reclamando como suya la antigua cultura angkoriana en la región: Charles F. Keyes, “The Case of the Purloined Lintel: The Politics of a Khmer Shrine as a Thai National Treasure”, en Craig J. Reynolds (ed.), *National Identity and Its Defenders*, Clayton, Center of Southeast Asian Studies/Monash University, 1991 (Papers on Southeast Asia, 25). Las autoridades tailandesas se refieren a la antigua cultura como *khom* para distinguirla del “khmer” moderno y para presentar los templos de la era Angkor en Phimai y Phanom Rung, ubicados en lo que hoy es el noreste de Tailandia, como los antepasados de la cultura tailandesa (véase mapa 2). Se ha construido un modelo a escala del famoso complejo de Angkor Wat (situado en la provincia Siemriep) en el Wat Phra Keo, junto al Gran Palacio en el centro de Bangkok, lo cual constituye una extraña declaración acerca de la relación entre el Imperio de Angkor y la monarquía tailandesa.

²³ Hay que tener en cuenta que si bien el nombre del país “Siam” persistió hasta 1939, en 1902 se utilizó el término “thai” en los tratados con los franceses para referirse a la gente de Siam. Streckfuss sugiere que esto se hizo para minimizar la importancia de los siameses y hacer hincapié en la naturaleza multiétnica del reino.

deses”. Sin embargo, el interés del Estado tailandés en incorporar a personas de otras etnias en la nación ha cambiado con el tiempo de acuerdo con las circunstancias políticas y económicas; y de la misma manera, el interés de los miembros de otras etnias a ser incorporados ha cambiado también. Hoy en día, por ejemplo, es extremadamente difícil obtener la ciudadanía tailandesa. La inmigración está restringida, y la ciudadanía es monitoreada: tanto los ciudadanos tailandeses como los no tailandeses deben llevar consigo una identificación que verifique su estatus legal en el país.²⁴ La ciudadanía ahora es vista como un recurso que muchos camboyanos codician, ya que les proporciona acceso a oportunidades de empleo que no pueden obtener en Camboya.

Pero esto no siempre ha sido así. A principios del siglo xx la incorporación del pueblo khmer y de varios otros grupos étnicos que vivían en lo que hoy es el noreste de Tailandia en el sistema político tailandés fue un proceso controvertido. Tanto para los khmer como para las comunidades lao y kui, la incorporación supuso una importante pérdida de la autonomía local. Muchos líderes indígenas fueron privados de sus derechos, y durante los primeros años del siglo pasado, en todo el noreste del país se produjeron movimientos milenarios con fuertes matices étnico-nacionalistas.²⁵ Estos movimientos fueron reprimidos por la fuerza, y el control del centro se fue solidificando gradualmente mediante una combinación de burocratización, clientelismo y poder militar. De hecho, la diferencia étnica fue subordinada a la autoridad de la nueva estructura del Estado. Aunque los khmer se mantuvieron como un grupo étnico culturalmente distinto, cualquier cosa que hicieran para poner en riesgo el control político

²⁴ Véase *The Immigration Act*, B. E. 2522, 1979, y *The Nationality Act*, núm. 3, B. E. 2535, 1992.

²⁵ Komatra Chuengsatiansup, “Living on the Edge...”, *op. cit.*; Paitoon Mikusol, “Social and Cultural History of Northeastern Thailand from 1868-1910: A Case Study of the Huamuang Khamen Padong”, tesis doctoral, Universidad de Washington, 1984; Charles F. Keyes, “Millennialism...”, *op. cit.*

del centro era reprimida. Así, en el siglo XX la ciudadanía tailandesa implicó un nuevo tipo de subordinación política al Estado central tailandés.

EL CONTROL FRONTERIZO

Thongchai ha señalado que con el fin de desarrollar un sentido de “tailanidad” dentro de la nueva nación tailandesa, el Estado tuvo que hacer hincapié en las diferencias entre los tailandeses y los “otros” no tailandeses.²⁶ Una manera de hacerlo, sugiere, es mediante la elaboración y control de sus fronteras. Pero como señala Wijeyewardene,²⁷ cuando la nación misma está en peligro, las fronteras nacionales son demarcadas y defendidas con más cuidado. Cuando no existe una amenaza política hay muy pocas razones para reforzar las divisiones nacionales.

Desde que los franceses llegaron a Indochina las fronteras de Siam fueron impugnadas (véase mapa 3). Pero después de que las provincias de Battambang y Siemriep, que se encontraban en el noroeste del país, fueron devueltas a Camboya en 1907, la frontera entre Tailandia y Camboya se estabilizó durante varias décadas; y en ese tiempo, prácticamente no hubo necesidad de que el gobierno tailandés enfatizara la distinción nacional. Durante la Segunda Guerra Mundial, el Ejército Real de Tailandia intentó recuperar —con el apoyo de Japón— parte de estas provincias de manos de los franceses; sin embargo, en 1946 de nuevo se vio obligado a renunciar a ellas. Posteriormente, en 1962 la Corte Internacional de Justicia dictaminó que Preah Vihear, un templo de la época Angkor ubicado en ambos lados de la frontera entre Tailandia y Camboya con el que

²⁶ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped, op. cit.*

²⁷ Gehan Wijeyewardene, “The Frontiers of Thailand”, en Craig J. Reynolds (ed.), *National Identity and Its Defenders*, Clyton, Center of Southeast Asian Studies/Monash University, 1991 (Papers on Southeast Asia, 25).

Tailandia se había quedado al final de la guerra, fuera devuelto al control de Camboya (véase mapa 2). Para ese entonces, las relaciones entre el dictador militar de Tailandia, Sarit Thanarat, y el príncipe Sihanouk, líder de la recién independizada Camboya, ya se habían agriado. En el centro de sus desacuerdos estaba el hecho de que ambos tenían respuestas muy distintas frente al crecimiento del comunismo en la región, y para enfatizar estas diferencias políticas, durante algún tiempo antes y después de la decisión de la Corte Internacional de Justicia, Sarit cerró la frontera.²⁸

La idea de la nación tailandesa continuó siendo desarrollada internamente hacia el final de la monarquía absoluta en 1932, y durante el periodo actual de la democracia burocrática, controlada en gran medida por los militares. Pero aparte de los pocos periodos de controversia antes mencionados, el carácter distintivo de los tailandeses frente a los nacionales vecinos no fue especialmente enfatizado por el Estado sino hasta la década de 1970. Las personas con una ascendencia común que habían interactuado previamente bajo el paraguas de una política común ahora interactuaban por medio de las fronteras nacionales en el noreste de Tailandia y el noroeste de Camboya. Había muchas razones prácticas para que esta interacción ocurriera, y no había una razón gubernamental imperativa para evitarla.

Los cambios reales en la política tailandesa hacia todos sus vecinos vinieron a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, cuando los acontecimientos políticos en los países vecinos llevaron al gobierno tailandés a aumentar dramáticamente la defensa de sus fronteras. En ese momento la política fronteriza del gobierno, tanto en relación con Camboya como en relación con todos sus vecinos de Indochina, fue modelada por la necesidad percibida de proteger a la nación tailandesa de (o más bien, de que la nación tailandesa controlara) los peligros de la penetración del comunismo. El miedo a la infiltración comunista fue generado no sólo por el éxito de tres

²⁸ Charles F. Keyes, "The Case of the Purloined Lintel...", *op. cit.*

revoluciones comunistas en Vietnam, Camboya y Laos, sino también por la creciente ola de descontento popular local frente al control militar del gobierno tailandés y el crecimiento del Partido Comunista de Tailandia. La brutal represión de las protestas estudiantiles de Bangkok en 1976 por parte del gobierno tailandés, y su posterior campaña para derrotar cualquier atisbo de organización comunista en el campo tailandés, fueron alimentadas en parte por un nuevo sentido de vulnerabilidad geográfica frente a sus vecinos de Indochina.²⁹ Durante este periodo en las fronteras de Tailandia se realizaron esfuerzos coordinados para distinguir a los “tailandeses” de los peligrosos “otros”.

La retórica que rodeaba la postura gubernamental en ese momento está muy bien ilustrada por el cartel que apareció en la portada del libro de Thongchai *Siam Mapped*, en el que Tailandia está a punto de ser devorada por una figura aterradora con la forma de los tres países comunistas del este (figura 1).³⁰ Como lo señala Thongchai, en este periodo la identidad nacional de Tailandia se afirmó en contradicción con el comunismo de sus vecinos. El comunismo fue retratado como no tailandés, y las fronteras de Tailandia tuvieron que ser protegidas contra la amenaza que los tres países representaban para su seguridad e integridad nacional. Incluso los disidentes políticos tailandeses fueron acusados de ser “no-tailandeses” por su supuesta traición a la “nación, a la religión y al rey”. La Patrulla Fronteriza (PF, creada en la década de 1950 en respuesta a la presión de los Estados Unidos para desarrollar una fuerza de contrainsurgencia flexi-

²⁹ Para una excelente discusión sobre la reacción del gobierno tailandés a la amenaza de la insurgencia comunista, tanto dentro como fuera de sus fronteras, véase Katherine Bowie, *Rituals of National Loyalty*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

³⁰ La leyenda debajo de la figura se lee “¡Despierta Pueblo Tailandés!”. La inscripción dentro del mapa de Tailandia dice: “Ya hemos perdido 352 877 kilómetros cuadrados de nuestro territorio. Sólo nos quedan 514 000 kilómetros cuadrados”. Este cartel se distribuyó en 1986. Véase Thongchai Winichakul, *Siam Mapped, op. cit.*, pp. 164-174.

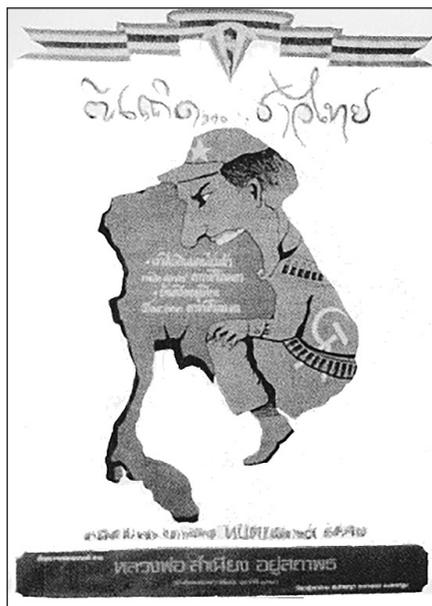


Figura 1. ¡Despierta Pueblo Tailandés! (De Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, Honolulu, University of Hawaii, 1994. Se reproduce con permiso del autor y de Conrad Taylor.)

ble, capaz de cruzar y defender las fronteras) a partir de 1965 intensificó su actividad en las zonas fronterizas del país. Mientras que la PF patrullaba las fronteras del país para protegerlo de los peligros del exterior, nuevas unidades paramilitares, como los Scouts del Pueblo, los Gaurus Rojos y los Nawaphon, fueron creadas para monitorear (y con frecuencia acosar y perturbar) las actividades cada vez más politizadas de estudiantes, campesinos activistas y sindicatos en el país.³¹ Así, la retórica nacionalista fue combinada con un control fronterizo cada vez más vigilante.

³¹ Katherine A. Bowie, *Rituals of National Loyalty*, *op. cit.*, caps. 2, 3 y 4.

De hecho, durante mucho tiempo el área a lo largo de la cordillera Dangrek, en el extremo noroeste de la frontera entre Tailandia y Camboya (véase mapa 2), había sido un refugio para los camboyanos subversivos. Antes de que los Khmer Rojos utilizaran esta zona para consolidar su poder en la década de 1970, durante las de 1940 y 1950 había sido el refugio del anarquista Khmer Issarak, y durante los años cincuenta y principios de los sesenta, del anticomunista Khmer Serei. Por lo general este tipo de grupos encontraban apoyo en Tailandia, ya que, en primer lugar, luchaban en contra del colonialismo francés, y más tarde, del gobierno autocrático del príncipe Sihanouk. Pero a finales de 1960, el gobierno tailandés, temiendo la infiltración de los comunistas vietnamitas en el país a través de Camboya y Laos, militarizó cada vez más sus fronteras. Cuando el ejército vietnamita derrocó a los Khmer Rojos a principios de 1979 y cientos de miles de refugiados camboyanos huyeron a la frontera con Tailandia, esta preocupación no sólo fue intensificada, sino que a ella se sumó la ansiedad adicional de ser invadida por los camboyanos desesperados que intentaban escapar del comunismo. El resultado fue una política de apoyo material y logístico tripartita por parte del gobierno tailandés a la resistencia camboyanista que luchaba en contra de los vietnamitas a través de la frontera tailandesa (e incluía a los Khmer Rojos), pero que, después de un breve periodo de permisividad, se negó a aceptar que ningún tipo de refugiados cruzara la frontera con Tailandia para internarse en el país. La mayoría de los camboyanos que se habían reubicado en otros países a través de Tailandia habían cruzado la frontera durante ese breve periodo en 1979, o de lo contrario, durante los siguientes diez años habían logrado colarse al único campo oficial de refugiados del ACNUR, y finalmente se les había concedido el estatus de refugiados (véase mapa 2).³²

³² A finales de 1979 se inauguró en Tailandia un campamento oficial de refugiados de la ACNUR, Khao I Dang, y fue cerrado a nuevos participantes dos meses después. Para los detalles sobre la política que rodea estas decisiones por parte del gobierno tailandés, véase William Shawcross, *The Quality of Mercy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1985.

Durante la primera mitad de la década de 1980 el resto de los camboyanos que solicitaban asilo en Tailandia eran empujados hacia Camboya a través de la frontera y abandonados a su suerte. Cuando en 1985 finalmente se permitió a las Naciones Unidas construir campamentos para los refugiados un poco adentro del territorio tailandés, los campos estaban rodeados por guardias tailandeses armados; y en términos reales, a ningún camboyano se le permitía el paso hacia Tailandia. Para garantizar la seguridad política y económica de la nación, los camboyanos en Tailandia fueron confinados a los campamentos.³³ La política tailandesa en relación con los refugiados de los tres estados de Indochina que recientemente habían adoptado un régimen comunista era la misma: las puertas de la nación estaban cerradas a piedra y lodo.³⁴ El gobierno tailandés no quería tener que lidiar con los refugiados del comunismo más que con el comunismo en sí. Con el gobierno vietnamita instalado en Phnom Penh el gobierno tailandés no mantenía ningún tipo de relación.

A pesar de esta retórica de la retirada estratégica, durante la década de 1980 el ejército tailandés mantuvo una interacción constante con la resistencia camboyana: le proporcionó ayuda militar, capacitación y apoyo material y financiero. Tailandia fue el conducto para enviar a las facciones de la resistencia la ayuda externa proveniente

³³ Para la perspectiva del gobierno tailandés véase Department of Political Affairs, *Documents on the Kampuchean Problem, 1979-1985*, Bangkok, Ministerio de Asuntos Exteriores/Gobierno Real de Tailandia, 1985.

³⁴ Por supuesto que hubo excepciones. Las personas que eran capaces de encontrar a alguien que los introdujera y les diera trabajo se fundieron silenciosamente en la población tailandesa. Pocos camboyanos llegaron con dinero, y los que sí tenían dinero podían comprar una tarjeta de identidad tailandesa. Más tarde, cuando se organizaron las facciones de la resistencia khmer, el liderazgo se instaló en Tailandia, compraron propiedades y enviaron a sus hijos a escuelas tailandesas. Pero en cierto modo las excepciones confirman la regla: si las personas eran útiles, podían “volverse tailandeses”. Más de un millón de camboyanos desesperados —el número de personas que se encontraban en la frontera tailandesa a principios de 1980— no se consideraron útiles para Tailandia y se les mantuvo fuera.

de los Estados Unidos, China, la ANSEA y otras naciones europeas. Se creó una unidad especial en el ejército tailandés con el nombre clave de 838 para trabajar exclusivamente con la resistencia. En lugar de operar por medio de la cadena normal del mando militar, 838 le reportaba directamente al comandante supremo de las Fuerzas Armadas. Por razones de seguridad, en toda la zona de la frontera había sido decretada la ley marcial, y por lo tanto, el ejército regular, junto con varias otras unidades militares y paramilitares, estuvo muy bien representado en la frontera. Mientras la unidad 838 trabajaba directamente con los ejércitos de resistencia, todas las otras unidades militares cooperaban para proteger la frontera de Tailandia de la invasión de “fuereños peligrosos”.

En 1988, cuando Chatichai Choonhavan fue elegido primer ministro de Tailandia, la retórica sobre el peligro y el distanciamiento empleados con relación a los camboyanos cambió dramáticamente. Mientras que las políticas del gobierno anterior habían sido fuertemente influenciadas por los intereses y preocupaciones de los militares, Chatichai representaba a una a nueva generación de políticos que también eran hombres de negocios, y estaba interesado en reducir la influencia de los militares en el gobierno.³⁵ Su objetivo de “convertir en mercados los campos de batalla de Indochina”, articulado por vez primera en 1988, fue un cambio dramático con relación a la política exterior de los ocho años anteriores, durante los que tanto física como retóricamente, la integridad política de Tailandia estuvo protegida a través de la defensa agresiva de sus fronteras.

La política de “convertir en mercados los campos de batalla” era una política de interacción y cooperación económica. En un esfuerzo por socavar y debilitar a sus regímenes comunistas, promovió el comercio con países que hasta ese momento habían sido embargados

³⁵ Phongpaichit Pasuk y Sungsidh Piriya-rangsarn, *Corruption and Democracy in Thailand, the Political Economy Center*, Bangkok, Facultad de Economía/Universidad Chulalongkorn, 1994, caps. 1 y 2; Stan Sesser, “Course of Corruption”, *Mother Jones*, mayo-junio de 1993.

por todos los países de la ANSEA.³⁶ Esta política trasladó hacia un plano completamente diferente la manera en que Tailandia percibía a sus vecinos; sugería que el compromiso económico podría superar las diferencias políticas y acarrear beneficios y satisfacciones mutuas. “Convertir en mercados los campos de batalla” continúa siendo el principio rector que caracteriza la orientación de la política exterior del gobierno de Tailandia hacia sus vecinos en la región. El lema de Chatichai implica una actitud muy diferente hacia los camboyanos y también un modo muy distinto de controlar las fronteras. ¿Era esto, finalmente, una nueva forma de cooperación regional e integración económica transnacional?

El difícil objetivo del resto del presente artículo es demostrar que, lejos de ser un ejemplo de cooperación e integración, las actuales relaciones entre los tailandeses y los camboyanos representan una forma compleja de explotación económica estructurada asimétricamente; el interés de la nación o incluso de un grupo étnico en particular no son el centro de su atención, sino que se centran más bien en la obtención de beneficios económicos para grupos de interés que son mucho más pequeños y que muy frecuentemente también son apolíticos. A pesar de los pronunciamientos estatales sobre los beneficios nacionales del comercio regional, el oportunismo económico ha superado la lealtad hacia cualquier grupo, ya sea nacional o étnico. De hecho se observa que para quienes están en posición de sacar ventaja, el aparato del Estado en ambos lados de la frontera funciona principalmente como una estructura de oportunidades, y que en gran medida, la toma de decisiones políticas puede ser vista como un esfuerzo por parte de los funcionarios del gobierno para proteger su propio acceso, o el de sus poderosos mecenas, a dicha estructura. Las contingencias y actitudes políticas sobre “los grupos étnicamente

³⁶ Esto, de nuevo, fue la política oficial. Había hombres de negocios en todos los estados miembros que eludieron el embargo y sacaron enormes beneficios del comercio.

distintos” entre los tailandeses y los khmer pueden afectar la forma como se dan estas interacciones, pero parecen tener un efecto muy leve sobre su esencia.

LAS RELACIONES FRONTERIZAS SOBRE EL TERRENO

La incorporación del khmer étnico en el Estado tailandés durante el cambio de siglo en efecto creó una minoría étnica dentro del Estado-nación. Antes de esto eran simplemente khmer; después fueron llamados khmer loeu, o khmer de las tierras altas en referencia al hecho de que la mayoría vivía en la meseta por encima de la cordillera Dangrek, la actual frontera noreste con Camboya. Los khmer loeu se distinguían de los khmer kraom o khmer de las tierras bajas, que vivían por debajo de la meseta, en lo que hoy es el Estado de Camboya.³⁷ Los khmer loeu eran ciudadanos tailandeses. Hubo, sin embargo, pocos motivos para no interactuar con la gente en el lado opuesto de la frontera. La frontera en sí había cambiado muchas veces en los 800 años anteriores, y las personas que vivían en ambos lados eran a menudo familiares o vecinos. La gente hablaba un lenguaje común, compartía una cultura común. Ciertos aspectos de su historia eran diferentes, pero muchos elementos eran los mismos.

La gente en la región fronteriza interactuaba como interactúan la mayor parte de las comunidades rurales: comerciando donde sea posible comerciar, confiando en aquellas personas que independientemente de su lugar de procedencia, demuestran ser dignas de confianza, y desconfiando de los que les demuestran lo contrario. Antes de la década de 1970, la identidad era muy local en esta área, y probablemente algo flexible: la mayoría de los aldeanos no pensaban en sí

³⁷ Estas etiquetas son muy locales. En la propia Camboya el término ‘khmer loeu’ se refiere a los pueblos tribales de las tierras altas, mientras que ‘khmer kraom’ se refiere al khmer étnico que vive en el delta del río Mekong, que una vez fue parte del reino de Camboya pero que ahora se encuentra en el territorio de Vietnam.

mismos como ‘tailandeses’, aunque tampoco se veían como ‘camboyanos’. Más bien provenían de una aldea “khmer”, es decir, en donde la gente hablaba khmer y formaba parte de tal o cual familia que participaba en esta o aquella actividad económica. Las personas eran en su mayoría pobres —las cuatro provincias del noreste, en donde se encuentran la mayoría de los khmer, están entre las más secas de Tailandia— y a menudo necesitaban complementar sus escasos ingresos agrícolas por medio del comercio. Las antiguas rutas comerciales que corrían entre las capitales provinciales de Surin (al noreste de Tailandia) y Siemriep (al noroeste de Camboya) y hasta el Tonle Sap, en el Gran Lago de Camboya, se volvieron a activar después de la Segunda Guerra Mundial (véase mapa 2).³⁸ Sin duda los funcionarios del gobierno de Bangkok eran más ajenos a la población rural khmer étnica en Tailandia que los aldeanos camboyanos del otro lado de la frontera.

Esta situación cambió a finales de 1960, cuando el ejército tailandés comenzó su represión contra presuntos subversivos en el campo, contratando espías locales para informar sobre el movimiento de los foráneos por medio de los pueblos y castigar a cualquiera que tuviera contacto con vietnamitas, camboyanos o laosianos. La nacionalidad le comenzó a importar a la gente en el lado tailandés de la frontera como nunca antes. Se había vuelto peligroso asociarse con los camboyanos. Era importante demostrar la ciudadanía y la lealtad tailandesa.

Entre 1975 y 1979 había muy poco movimiento de cualquier tipo a través de la frontera. Los Khmer Rojos de Camboya habían cerrado el país a los extranjeros y se vigilaba constantemente a los mismos camboyanos, quienes prácticamente eran prisioneros en los campos de trabajo en el interior del país. Pero los relatos sobre las atrocida-

³⁸ Los tailandeses étnicos estaban también involucrados en este comercio. Algunos vivían en las provincias del noroeste de Camboya que habían estado bajo el control siamés de 1794 a 1907.

des de los Khmer Rojos que comenzaron a filtrarse a través de la frontera después de 1975 alienaron mucho más a los tailandeses de sus hermanos y hermanas camboyanas. Los tailandeses parecían retroceder ante el espectro de tan inimaginable horror. No querían ser tocados por él o asociados a él. Cuando los Khmer Rojos fueron derrocados en 1979, muchos tailandeses locales fueron caritativos y estuvieron listos a ofrecer hospitalidad a los camboyanos que lograron huir a la frontera con Tailandia, pero todos aprendieron a desconfiar de los camboyanos, cuyas desesperadas necesidades a veces los llevaban a cometer actos desesperados. Los tailandeses en esta zona fronteriza me dijeron que durante este periodo habían cambiado las estrechas relaciones que habían tenido con los camboyanos en el pasado. Las interacciones se volvieron más difíciles; las personas comenzaron a sospechar unas de otras. La etnicidad compartida no podía sortear el enorme abismo que la experiencia de los Khmer Rojos había abierto entre los tailandeses y los camboyanos.

Habiendo dicho esto, las relaciones comerciales con los camboyanos se reanudaron con la primera oleada de solicitantes de asilo en 1979. La crisis de los refugiados que se desarrolló en la frontera tailandesa era enorme y caótica —un millón de camboyanos había llegado en 1981. Las organizaciones internacionales llegaron a la fuerza para prestar ayuda de emergencia, pero su trabajo durante los dos primeros años después de la caída de los Khmer Rojos fue abrumador. Los camboyanos que huyeron a la frontera tailandesa necesitaban de todo, desde comida hasta ropa, medicinas, materiales de construcción, insumos para sembrar arroz y herramientas agrícolas. La asistencia internacional proporcionada era insuficiente para satisfacer la demanda, y muchas personas estaban lo suficientemente desesperadas como para cambiarles a los comerciantes tailandeses lo que tuvieran (por lo general oro) por las cosas que necesitaban.³⁹ Muchos

³⁹ El único tipo de riqueza al que los camboyanos habían sido capaces de aferrarse durante el periodo de los Khmer Rojos era el que ellos podían ocultar. Así, si

camboyanos dicen que durante los primeros años después del derrocamiento del régimen de Pol Pot, todo el oro que quedaba en Camboya fluyó hacia Tailandia a través de la frontera para pagar por la supervivencia de los refugiados. Hay una amargura colectiva entre los camboyanos sobre la forma en que los tailandeses se aprovecharon de su vulnerabilidad en ese momento.

Pero los tailandeses tendían a considerar esta situación simplemente como una muy buena oportunidad de negocios. Durante la década de 1980, muchas personas establecieron empresas de comercio en la frontera, trabajando inicialmente mediante las conexiones con la comunidad internacional de ONG que habían llegado a Tailandia para proporcionar ayuda de emergencia a los refugiados. Muchos de los primeros campamentos fronterizos fueron organizados por las facciones de la resistencia de Camboya en torno a un mercado al que los tailandeses llevaban bienes para vender, y los khmer compraban y vendían lo que tuvieran con la esperanza de ganar suficiente dinero para comprar arroz al final de la jornada. El volumen del comercio en ese momento era enorme;⁴⁰ muchas batallas se libraron entre los khmer por el control de estos mercados que tenían poco o nada que ver con la lucha de resistencia.⁴¹

Con el tiempo muchos de los refugiados de la primera oleada se dieron cuenta de que había poco que ganar en la frontera y regresaron a sus hogares en Camboya. Para 1981 el número de refugiados se había reducido a la mitad, y en la medida en que la situación en la frontera se estabilizaba y el caos se convertía en bandos armados controlados por diferentes facciones de la resistencia camboyanos, el

la gente traía algo consigo para el comercio en la frontera era en forma de oro o joyas. Huelga decir que los refugiados no estaban en posición de negociar, y su riqueza cuidadosamente ocultada desapareció muy rápidamente en la frontera.

⁴⁰ Linda Mason y Roger Brown, *Rice, Rivalry and Politics: Managing Cambodian Relief*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, cap. 2.

⁴¹ Stephen R. Heder, manuscrito inédito sobre los mercados fronterizos de la resistencia camboyanos, c. 1983.

comercio fronterizo también adquirió patrones más organizados. Los *jaopho* locales y los empresarios tailandeses corruptos que utilizaban su poder de manera agresiva para obtener beneficios económicos tomaron el control de los mercados en el lado tailandés. Algunos artículos eran vendidos a los comerciantes camboyanos y ellos a su vez los revendían en el interior del país. Pero la devastación de Camboya tras el periodo de los Khmer Rojos era tal, que pocas personas en el interior podían realmente permitirse el lujo de comprar mucho. A los comerciantes camboyanos les fue mejor transportando mercancías de Tailandia a la frontera de Vietnam, donde siempre podían encontrar compradores.⁴²

En 1985, después de varios feroces ataques a los campamentos fronterizos, la población civil de refugiados fue trasladada a los campamentos administrados por la Organización de las Naciones Unidas dentro de Tailandia. Esto cambió la organización del comercio transfronterizo. Los comerciantes tailandeses se desplazaron a trabajar directamente con los líderes de la resistencia, quienes producían bienes para el comercio en los territorios que controlaban en el interior de Camboya. Troncos y muebles de madera fueron sacados de las zonas de resistencia y vendidos. Las armas suministradas por los partidarios internacionales de la resistencia fueron vendidas a intermediarios tailandeses, quienes las transportaban hasta la frontera con Birmania para vendérselas a los combatientes de una resistencia con mucho menos recursos. Por la frontera fueron también introducidas de contrabando valiosas antigüedades de los templos en el noroeste de Camboya. A fines de 1980, cuando las facciones de la resistencia se habían establecido firmemente en el noroeste, las empresas tailandesas estaban involucradas en la extracción organizada de madera y piedras preciosas de las zonas fronterizas.

⁴² Los vietnamitas padecieron también el embargo político y económico que hizo Camboya, por lo que había gran demanda de importaciones. Esta fue una ruta comercial lucrativa en la década de 1980, hasta que el gobierno de Phnom Penh tomó medidas enérgicas contra los traficantes y puso fin a la misma.

Sin embargo hubo otro grupo de jugadores importantes en el comercio fronterizo: el ejército tailandés. Debido a que toda la zona fronteriza estaba bajo la ley marcial en Tailandia, las autoridades militares, y no las civiles, eran quienes controlaban todo el tráfico que se movía desde y hacia la frontera. Esto significaba que cualquier tailandés involucrado en actividades comerciales con camboyanos tenía que pasar por los retenes militares para poder llegar hasta donde se encontraba su socio comercial. Por lo tanto, desde el principio de la ley marcial en 1970, cuando la frontera con Camboya fue declarada insegura, el ejército tailandés estuvo y ha estado íntimamente involucrado en el comercio fronterizo. La “fijación de impuestos” sobre el comercio proporcionó una confiable y a menudo sustancial fuente de ingresos a todas las unidades militares tailandeses ahí estacionadas; convirtió a la frontera con Camboya en un puesto muy codiciado, y le proporcionó al ejército un poderoso incentivo para proteger su posición en la región fronteriza. Los militares estaban bien posicionados para involucrarse directamente en las transacciones fronterizas y eso fue lo que hicieron —desde el soldado de rango más bajo, hasta los de rangos más altos de mando—. ⁴³ La participación militar en el comercio fronterizo es un aspecto importante de la dinámica de la interacción fronteriza, y a ella regresaré más adelante en el artículo.

Para resumir, a pesar de la retórica oficial sobre el proteccionismo y la no-participación en la frontera con Camboya, a lo largo de la

⁴³ Estas afirmaciones son, por supuesto, difíciles de documentar. Gran parte de mi evidencia proviene de entrevistas con funcionarios tailandeses de la oficina de inmigración, de la policía de la patrulla fronteriza, con el jefe de la Oficina de Enlace Fronterizo entre Tailandia y Camboya, con un oficial de carrera retirado del ejército tailandés que también había trabajado para las Naciones Unidas, así como con los hombres de negocios tailandeses que participaron en la cruzada del comercio fronterizo y los empleados de largo plazo de la Operación de Socorro de Fronteras de la ONU, algunos de los cuales se quedaron a vigilar la frontera como oficiales de protección después de la repatriación de los khmer de los campos de la frontera tailandesa. La evidencia escrita, mientras esté disponible, se cita a continuación.

década de 1980 el ejército tailandés se comprometió activamente con la resistencia camboyana porque pensaba que era la manera de promover los intereses nacionales tailandeses en la frontera: el apoyo a la resistencia camboyana fue considerado como la mejor cobertura que podría tener Tailandia contra la expansión vietnamita en territorio tailandés a través de Camboya. Para los militares, el acceso al comercio fronterizo fue la bendición que acompañó a este territorio, pero también otros tailandeses habían reconocido y aprovechado las oportunidades de negocio a lo largo de la frontera. Así que cuando Chatichai propuso abrir las fronteras de Tailandia al comercio con sus vecinos y convertir los campos de batalla de Indochina en mercados, no estaba precisamente *iniciando* el comercio con Camboya, sino que estaba cambiando las condiciones en las que éste se realizaba y tratando de establecer algún tipo de control centralizado sobre el mismo.

LA CONVERSIÓN DE LOS CAMPOS DE BATALLA EN MERCADOS

La política de Chatichai es interesante porque constituye tanto un cambio importante en términos del compromiso del gobierno tailandés con los gobiernos de Vietnam, Camboya y Laos, como una ruptura significativa con la postura colectiva de la ANSEA con respecto a estos países. También representó un punto de inflexión en el discurso nacional tailandés sobre la relación de Tailandia con sus vecinos en la región. ¿Qué motivó este dramático cambio en la política a menos de tres años de que se distribuyó el cartel de Thongchai?

En primer lugar, y de manera más general, el equilibrio del poder político estaba cambiando en la región. En 1989, después de una ocupación de diez años, el gobierno de Vietnam anunció que retiraba a su ejército de Camboya. La República Socialista de Vietnam estaba viviendo serios problemas financieros; el gobierno necesitaba llevar sus recursos a casa y atender sus asuntos internos. No es-

taba en una posición que le permitiera exportar la revolución, y ya no podía ser considerado como una amenaza real para la seguridad de Tailandia. Por lo tanto la justificación del gobierno tailandés para mantener en la región una postura anticomunista vigilante empezaba a desaparecer.

En segundo lugar, en un esfuerzo por mejorar su reputación internacional, el gobierno de Phnom Penh había liberalizado su constitución y comenzado a privatizar gran parte de la economía que previamente había sido controlada por el Estado. Este fue un buen pretexto para que donde nunca antes había habido ninguna comunicación oficial, Chatichai iniciara la comunicación con el gobierno de Hun Sen. El Partido Comunista de Tailandia estaba muerto —abandonado por China y aplastado por los militares tailandeses en la década de 1970—,⁴⁴ el muro de Berlín caía, la Unión Soviética había comenzado a resquebrajarse, y el temor a la expansión comunista en la región aparecía como un fundamento anacrónico para servir como base de la política exterior.

Pero en tercer lugar, y aquí viene lo más importante, la economía capitalista de Tailandia estaba en auge. Los tecnócratas del gobierno le habían dado un giro muy exitoso a la economía, alejándola de las políticas de expansión agrícola y de sustitución de importaciones de la década de 1960 y colocándola en el camino de una estrategia económica orientada a la exportación de manufacturas propia de la década de 1980. Tailandia se había beneficiado de la reubicación regional de la manufactura extranjera hacia países en donde los costos de mano de obra eran más bajos que en Japón, Corea del Sur y Taiwán. La afluencia de empresas extranjeras, a su vez, había estimulado el desarrollo de la manufactura tailandesa. Durante la década de 1980, la manufactura superó a la agricultura en términos de su importancia en la economía. Pero Tailandia necesitaba mercados para sus bienes

⁴⁴ Nayan Chanda, *Brother Enemy: The War After the War*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1986, pp. 324-325.

y los países socialistas de Indochina en lucha representaban justo el tipo de mercados que los productores tailandeses estaban en una muy buena posición de explotar.⁴⁵

Además, los tres países de Indochina (además de Birmania) estaban asentados sobre valiosos mantos de recursos naturales que permanecían prácticamente inexplorados, como madera, piedras preciosas, petróleo y energía hidroeléctrica —recursos que se agotaban cada vez más en la misma Tailandia—. Una vez más, los hombres de negocios tailandeses estaban bien posicionados para organizar la extracción de estos recursos y beneficiarse de ellos.

Por lo tanto, más que darle un simple giro de lo político a lo económico a los términos del compromiso regional, la nueva política de Chatichai tenía como objetivo reposicionar a Tailandia en el centro de una nueva red regional de negocios y comercio. En este sentido, dicha política tuvo que ver tanto con cambiar las relaciones económicas entre los países de la ANSEA, que son los competidores económicos de Tailandia en la región, como con el cambio en las relaciones políticas con los países socialistas de Indochina. “Convertir los campos de batalla en mercados” representó un paso audaz por parte de Chatichai, ya que en 1988 el conflicto de Camboya, que había comenzado cuando los vietnamitas derrocaron a los Khmer Rojos en 1979, estaba lejos de ser resuelto, y ninguno de los aliados de Tailandia en la ANSEA había aceptado todavía el inevitable fin de una amenaza comunista en la región.

Los acontecimientos posteriores demostraron que el señor Chatichai y sus asesores habían tenido una gran visión. En 1991, tres años después de que la política fue articulada por primera vez, un acuerdo de paz fue finalmente firmado entre el gobierno comunista en Phnom

⁴⁵ Para una discusión concisa y muy informativa sobre la economía tailandesa en la década de 1980 y principios de 1990, véase Pasuk Phongpaichit y Chris Baker, *Thailand's BOOM!*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1996. Para una versión actualizada que se ocupa de la reciente crisis financiera asiática, véase Pasuk Phongpaichit y Chris Baker, *Thailand's Boom and Bust*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1998.

Penh y las facciones de la resistencia en la frontera entre Tailandia y Camboya. Los 350 000 camboyanos desplazados por la guerra a los campos en la frontera fueron repatriados; se celebraron elecciones supervisadas por la ONU, y el primer gobierno elegido democráticamente se instaló en Phnom Penh integrado por una coalición de antiguos adversarios que eran producto de doce años de guerra civil en Camboya. El gobierno de Tailandia, que desde 1979 hasta 1991 había proporcionado un apoyo fundamental a la coalición de resistencia, como parte de los términos del Acuerdo de Paz, puso fin a su apoyo a los ejércitos de resistencia. Tailandia ahora mantiene relaciones diplomáticas plenas con el nuevo gobierno en Phnom Penh y está promoviendo activamente una frontera más abierta con Camboya para efectos del turismo y el comercio. Los miembros de la ANSEA también han comenzado a pensar en términos económicos regionales, y Tailandia se encuentra en el centro de una propuesta del Banco Asiático de Desarrollo para vincular comercialmente a la región por medio de una red nueva y mejorada de carreteras, ferrocarriles y puertos.⁴⁶

¿Qué sugiere este dramático cambio en la política tailandesa frente a Camboya en términos de los cambios en las relaciones entre los tailandeses y los khmer? Creo que la respuesta es que no mucho. Ahora que la guerra ya no restringe este tipo de interacción, el cambio nos dice más sobre las distintas maneras que los tailandeses han encontrado para obtener ventajas de las necesidades y los recursos de los camboyanos por medio del comercio. Demuestra cómo la “política nacional” puede ser manipulada principalmente para servir a los intereses de un pequeño grupo de personas con información privilegiada en el gobierno y en la industria, y no a la “nación” en su conjunto. Y, como veremos, muestra cómo la contravención de las políticas oficiales es

⁴⁶ Asian Development Bank, *Subregional Transport Sector Study for the Greater Mekong Subregion*, reporte final, 1995; J. Parsonage, “Trans-State Developments in South-East Asia: Subregional Growth Zones”, en G. Rodan, K. Hewison y R. Robinson (eds.), *The Political Economy of South-East Asia: An Introduction*, Melbourne del Sur, Oxford University Press, 1997.

tolerada por los gobiernos nacionales si estos mismos intereses privados están siendo atendidos. Pero en un sentido más general representa el mismo tipo de proteccionismo, y la misma forma de distanciar a los camboyanos de los beneficios de la nación tailandesa propiciada por el rígido control de las fronteras de la década de 1980. Las actitudes en relación con las diferencias culturales pueden torcer la forma como se realiza el comercio, pero las cuestiones más importantes tienen que ver con las personas que se están beneficiando del comercio y con la manera como se están beneficiando del mismo. También tiene que ver con la manera como esta situación se relaciona con el modo en el que el Estado-nación tailandés está funcionando, tanto internamente como en relación con sus vecinos en la región.

EL COMERCIO FRONTERIZO

El comercio transfronterizo facilitado por la actual política comercial del gobierno de Tailandia hacia Camboya se divide en tres grandes categorías.

1. La exportación de bienes manufacturados de Tailandia hacia Camboya. Hay cuatro lugares desde donde se pueden transportar legalmente las mercancías a través de la frontera entre Tailandia y Camboya, y el mayor de ellos, con mucho, es el punto de control de Klong Luek / Poipet, en las afueras de Aranyaprathet (véase mapa 2).

Aranyaprathet fue el centro de un esfuerzo de doce años de socorro y asistencia a los refugiados por parte de la ONU en los campamentos de la frontera que fueron eliminados después del acuerdo de paz de 1991. También es el lugar que elegí para observar el desarrollo del comercio oficial. A través de la frontera en Klong Luek,⁴⁷ se

⁴⁷ También Klong Luek fue el mayor cruce de la frontera antes de 1975: hay vías de tren que van de Klong Luek tanto a Bangkok como a Phnom Penh (las pistas

transportan en camiones (o en carretillas) todo tipo de artículos de consumo que, o bien se venden directamente en el mercado en Poipet o son transferidos a camiones camboyanos y transportados a Phnom Penh y a las capitales provinciales de todo el país. Normalmente los camiones regresan a Tailandia llenos de productos locales de Camboya: pescado fresco, pescado seco y ahumado, cestas y tapetes tejidos, naranjas de Pursat, chiles, ajo y artículos reciclables (metal, cartón y botellas de vidrio).

En términos del valor del comercio, aunque no necesariamente en términos de la cantidad de personas involucradas en él, en Tailandia la exportación de materiales de construcción —sobre todo el cemento— es más importante que la exportación de mercancías. Cuando se realizó la investigación para este artículo,⁴⁸ en Camboya había una demanda casi ilimitada de materiales de construcción; la mayor parte de los camiones que cruzaban de Tailandia a Camboya llevaban algún tipo de material de construcción. En la frontera estos artículos están sujetos a inspección y al pago de impuestos, y constituyen el aspecto “legal” más transparente del comercio fronterizo.

2. La extracción e importación de los valiosos recursos naturales de Camboya, especialmente de los que escasean en Tailandia: madera principalmente, piedras preciosas, y más recientemente, energía hidráulica. Aunque los funcionarios gubernamentales de alto nivel de ambos lados están a menudo involucrados en la organización de es-

ya no están ligadas), y las grandes casas de aduana están vacías en ambos lados de la frontera; son reliquias de una época anterior. Ahora se han construido nuevas oficinas de aduana cerca del mismo puesto de control.

⁴⁸ En el verano de 1996, la construcción estaba en auge en Camboya. Sin embargo, después del golpe de julio de 1997 (en el que un co-primer ministro fue depuesto por otro), el turismo se redujo drásticamente, y muchos inversionistas y donantes extranjeros se fueron del país (véase el *Phnom Penh Post*, vol. 6, núm. 4, noviembre/diciembre de 1997). Desde las elecciones de 1998, cuando Hun Sen fue reelegido para el cargo de primer ministro, el turismo se ha incrementado y gran parte de la actividad extranjera de desarrollo se ha reanudado.

tos negocios, gran parte de los mismos está (o estaba) en violación parcial, si no es que completa, de los acuerdos diplomáticos y de los principios industriales firmados por los gobiernos, ya sea de Tailandia o de Camboya, o de ambos. El argumento que puede esgrimirse (y que a menudo se esgrime) es que estos arreglos comerciales son técnicamente legales; sin embargo, lo que más destaca de ellos es su carácter altamente explotador y su dudosa contribución al “interés nacional” de uno u otro país.

3. El tráfico de artículos robados o de sustancias ilegales. Los tailandeses compran antigüedades camboyanas que han sido robadas de los templos khmer y llevadas a la frontera, y a lo largo del límite con Camboya venden motocicletas y coches robados. También hay un importante volumen de contrabando hacia Tailandia de artículos con altas tarifas arancelarias, como cigarrillos, alcohol, equipos electrónicos, coches y camiones. Estos artículos proceden de otras partes de Asia; son transbordados a los puertos de Camboya sin pagar impuestos, y después son transportados de contrabando en pequeñas embarcaciones por la costa hasta el puerto tailandés de Klong Yai, o bien son descargados ilegalmente en Camboya y llevados en camiones a la frontera. Esta ruta de contrabando ha estado activa desde finales de la década de 1980 e involucra a funcionarios del gobierno en ambos lados de la frontera.⁴⁹ También hay informes creíbles de que la heroína se está moviendo fuera de Tailandia mediante el mismo sistema de aduanas corrupto que existe en los puntos de control terrestre de Camboya y los puertos de aguas profundas.⁵⁰

⁴⁹ Aunque la mayor parte del comercio fronterizo anterior se realizó entre los tailandeses y los miembros de la coalición de resistencia, en particular esta ruta del contrabando fue arreglada con funcionarios del gobierno de Camboya con quienes el gobierno tailandés no tenía ninguna relación formal. Este es un buen ejemplo del hecho de que en la frontera las diferencias políticas no se inmiscuyen en el camino de un buen negocio.

⁵⁰ Nate Thayer, “‘Medellin on the Mekong’ y ‘Storm Troopers’”, *Far Eastern*

IMPORTACIÓN/EXPORTACIÓN

El volumen del comercio transfronterizo en estas tres áreas es significativo, aunque difícil de cuantificar; ya que incluso las cifras oficiales del comercio legal no reflejan el volumen real (véase más adelante). En Tailandia el comercio con Camboya, ya sea legal o ilegal, es una “industria en crecimiento”. Camboya representa un nuevo mercado para los productos tailandeses, así como una nueva e importante fuente de materias primas en un momento en el que algunos productos naturales se han vuelto escasos en Tailandia y la manufactura se ha convertido en un aspecto cada vez más importante de la economía tailandesa. De hecho, las políticas comerciales del gobierno de Tailandia hacia Camboya están conformadas en parte por su propia posición, la cual está en evolución dentro de una economía regional cambiante. Esto explica, en parte, la presión para abrir al comercio el puesto de control en Klong Luek (y más en otros lugares a lo largo de la frontera) tan pronto como se firmó el acuerdo de paz con Camboya en 1991: los hombres de negocios tailandeses esperaban sacar ventaja de su proximidad a Camboya y llegar al nuevo mercado antes que los demás países manufactureros de la región.

Muchas personas participaron en este esfuerzo. El camino de Aranyaprathet a Klong Luek se amplió y se construyeron en concreto trescientos nuevos puestos de mercado junto al retén. El ejército tailandés incluso reconstruyó la carretera de Poipet, en el lado camboyano de la frontera hacia Sisophon, la siguiente ciudad grande camboyana, para ayudar a que sus productos llegaran al mercado.⁵¹

Economic Review, 23 de noviembre 1995; Paul Battersby, “Border Politics and the Broader Politics of Thailand’s International Relations in the 1990s: From Communism to Capitalism”, *Pacific Affairs*, vol. 41, otoño/invierno de 1998.

⁵¹ Esta obra vial fue parte de la contribución de Tailandia al esfuerzo de la ONU para repatriar a los refugiados camboyanos de los campamentos fronterizos entre 1991 y 1993. Por lo tanto, el camino fue utilizado inicialmente para el transporte de personas; después de la repatriación se convirtió en una ruta primordial del comercio.

A los camiones tailandeses no se les permitía ir más allá de Poipet, pero los exportadores tailandeses organizaban a las empresas de transporte en Camboya y contrataban camboyanos para que administraran sus mercancías en el interior del país. La repatriación de 350 000 refugiados entre 1991 y 1993 abrió muchas nuevas oportunidades de negocios y facilitó los acuerdos comerciales entre los tailandeses y los khmer que se habían conocido durante 13 años en los campamentos de la frontera. A principios de 1990 el volumen de tráfico, tanto humano como material, de ida y vuelta a través de la frontera en Klong Luek/Poipet, fue enorme.⁵²

Aunque el comercio informal transfronterizo entre Tailandia y Camboya aumentó después de la firma de los acuerdos de paz de 1991, los acuerdos comerciales formales no aparecieron sino hasta después de las elecciones en Camboya de 1993, que fue cuando el gobierno de Tailandia reconoció oficialmente al nuevo gobierno de Camboya y ambos países restablecieron relaciones diplomáticas normales. A partir de entonces se emitieron una serie de acuerdos especificando con creciente detalle los principios que de ahí en adelante deberían regir el comercio y la cooperación económica y técnica entre los dos países. Además de promover el comercio en general, el establecimiento de estos acuerdos comerciales podía ser visto como un intento por parte de ambos gobiernos para colocar los negocios “irregulares” bajo el control del Estado. De hecho, sin embargo, la situación es más complicada que eso. El comercio “regularizado” resultó ser todo menos regular, y gran parte de los negocios ilegales continúan operando con la tácita, si no es que con la activa complicidad de los funcionarios del gobierno en ambos lados de la frontera.

Como en el pasado, las relaciones personales fueron la base del nuevo comercio transfronterizo. Los acuerdos comerciales entre los

⁵² W. Courtland Robinson, *Something Like Home: The Repatriation of the Cambodian Refugees in Thailand*, Bangkok, Institute of Asian Studies, Asian Research Center for Migration, Universidad Chulalongkorn, 1996.

tailandeses y los khmer se hicieron a la manera tradicional: entre las personas que se conocían desde sus primeras interacciones a lo largo de la frontera; es decir, sobre todo entre los camboyanos que habían participado en la resistencia y trabajado con los tailandeses que habían participado en las tareas de socorro o en el control militar de las fronteras. Aunque ahora algunos bancos ofrecen servicios internacionales para facilitar la transferencia de fondos entre Tailandia y Camboya, a principios de 1990, antes de que se firmaran los acuerdos comerciales formales, no existían tales servicios. Por ello, los negocios de la frontera se construyeron principalmente sobre la confianza y la calidad de la relación que existía entre los comerciantes en ambos lados de la frontera.

Estas relaciones fueron y son a menudo inconsistentes. Tanto los tailandeses como los khmer son atraídos por las ganancias que se obtendrán del comercio, pero en ambos lados de la frontera la confianza no es mucha. Desde 1979 hasta 1991 los camboyanos observaron cómo los tailandeses se aprovecharon de su vulnerabilidad en la frontera; debido a esto, muchos llegaron a odiar al pueblo tailandés y a sentir que si cada vez que haya una oportunidad toman todo lo que pueden de los tailandeses, tienen una justificación para hacerlo. Por otro lado, en la década de 1980 los camboyanos se encontraban en una situación desesperada cuando llegaron a la frontera, y su desesperación hizo que muchas personas se volvieran osadas; es así que los tailandeses aprendieron a desconfiar de los khmer de la frontera, y en muchos casos con mucha razón. Si los tailandeses en general se consideran despiadados en su trato con los camboyanos, los camboyanos, en general, se consideran furtivos y poco fiables en sus relaciones con los tailandeses. Un empresario tailandés me dijo: “Usted puede confiar en un khmer hasta el mediodía, pero después del almuerzo mejor vigile su espalda”. Los camboyanos tienden a pensar que si un tailandés es engañado, esto no significa nada en comparación con la cantidad de khmer que han sido engañados por los tailandeses en los últimos años. Ambas partes sienten que tienen

suficiente justificación como para mantener estas posiciones polarizadas los unos frente a los otros.

Esta desconfianza mutua generalizada sólo se supera mediante las relaciones personales entre los socios comerciales que se conocen y han tenido tratos desde el pasado, en las que ambas partes tienen mucho que perder si se daña la relación, y mucho que ganar si trabajan conjuntamente. En este nivel de comercio, el dinero se hace por medio de la demanda de bienes manufacturados en Camboya, del volumen de mercancías enviadas, y de las diversas formas en que es posible reducir el costo de envío. Si bien existe un sistema de inspección, evaluación y pago de derechos en la garita de Klong Luek, los funcionarios de las aduanas en Camboya suelen ser sobornables, y un buen hombre de negocios tailandés nunca paga el total del impuesto sobre sus bienes. Es más, siempre es posible encontrar comerciantes en Camboya que compren artículos baratos de calidad inferior y los vendan a precio completo a los clientes desprevenidos, obteniendo su ganancia por medio del engaño. En otras palabras, los tailandeses se aprovechan de las oportunidades para obtener las ganancias que ofrece el comercio fronterizo por-debajo-de-la-mesa, pero sus socios camboyanos participan voluntariamente en estas abusivas transacciones si también obtienen una ganancia individual. En Camboya no existe una instancia a la cual acudir si alguien descubre que ha sido engañado en un negocio, y el comercio fronterizo proporciona tanto a tailandeses como a camboyanos muchas oportunidades de hacer trampa. Cada parte se aprovecha de la otra en beneficio propio, normalmente a expensas ya sea del cliente, o del Estado recaudador de impuestos.

LOS RECURSOS NATURALES

La segunda categoría de los negocios transfronterizos —la extracción de los recursos naturales de Camboya— es más complicada en

términos de sus ramificaciones políticas y más importante en términos del volumen y el valor del comercio. Para los empresarios tailandeses, Camboya (al igual que Laos y Birmania) representa una importante fuente de materias primas que están cada vez más agotadas o no están disponibles en Tailandia: la madera, los depósitos minerales y las fuentes de energía hidráulica sin explotar. No es casualidad que la tala comercial se haya iniciado en las áreas del noroeste de Camboya ocupadas por la resistencia cerca de la frontera con Tailandia en 1989, el mismo año en que se decretó la prohibición total para la tala comercial en Tailandia. Dicha prohibición fue impuesta cuando la severa deforestación y el grave daño ambiental ya no podían ser ignorados después de décadas de tala intensiva.⁵³ De pronto las compañías madereras tailandesas se encontraron con una necesidad crítica de nuevas fuentes de madera. Estas empresas comenzaron a enfocar su atención en Camboya y en Birmania, y a comprar concesiones para cortar de quien quisiera hacer tratos con ellos. En Camboya, quien tenía madera que estaba dispuesta a vender fue la resistencia que controlaba el territorio frente a la frontera con Tailandia, y de manera significativa, dicha resistencia incluía a los Khmer Rojos.

Cuando los tailandeses comenzaron a comprar madera de las facciones de la resistencia, no estaban violando la política nacional: durante la década de 1980 y principios de la de 1990 el gobierno de Tailandia consideraba a la coalición de resistencia (el Gobierno de Coalición de Kampuchea Democrática—la GCKD) como el gobierno legítimo de Camboya. Sin embargo, la política tailandesa en relación con este comercio se volvió mucho más complicada después de que fue firmado el acuerdo de paz con Camboya en 1991 y el apoyo oficial tailandés a la resistencia terminó; y después de que el gobierno de Tailandia se adhirió a las sanciones comerciales de la ONU contra los Khmer Rojos en enero de 1993, sobre todo luego de que el go-

⁵³ Pinkaew Laungaramsri y Noel Rajesh, *The Future of People and Forests in Thailand After the Logging Ban*, Bangkok, Project for Ecological Recovery, 1992.

bierno de Tailandia reanudó sus relaciones diplomáticas con el nuevo gobierno de Camboya, pasadas las elecciones de abril de 1993. De la noche a la mañana los Khmer Rojos se transformaron de un socio comercial legítimo a los ojos del gobierno tailandés, a uno sancionado. Comerciar con los Khmer Rojos se convirtió en una actividad ilegal. Esto creó problemas a las empresas madereras y mineras tailandesas debido a que habían invertido gran cantidad de dinero en sus negocios con esta organización. La Embajada de los Estados Unidos estimaba que para febrero de 1993 se habían invertido 40 millones de dólares en las concesiones madereras en las zonas ocupadas por los Khmer Rojos. También reportaron que las inversiones tailandesas en minería de piedras preciosas en estas zonas eran incluso mayores.⁵⁴

El comercio de piedras preciosas es una situación muy sencilla. Desde 1989 los Khmer Rojos habían controlado la zona alrededor de Pailin, cerca de la frontera con Tailandia (véase mapa 2); ahí se localizan los mayores yacimientos de rubí y zafiro de Camboya. En lugar de participar ellos mismos en las operaciones de minería, los Khmer Rojos arrendaban concesiones a empresas mineras tailandesas que enviaban su propio equipo y contrataban mano de obra (en su mayoría birmana) y la trasladaban a la zona para hacer el trabajo. Los riesgos, tanto físicos como financieros, para los concesionarios fueron considerables, pero las ganancias eran enormes. Las estimaciones del valor de las piedras preciosas extraídas de la zona de Pailin a principios de la década de 1990 van de 1.5 a 5 millones de dólares al mes;⁵⁵ otras estimaciones son aún mayores.⁵⁶ Una de las razones para explicar el gran interés de la industria tailandesa por

⁵⁴ Véase Oxfam America, *Cambodia: Still Waiting for Peace*, 1995. Todas las cifras citadas son estimaciones conservadoras, ya que las cifras reales fundamentalmente se desconocen.

⁵⁵ Véase Allen P. K. Keesee, *Base Area Doctrine, the Pailin Blue Sapphire, and the Solution to the Problem of the Khmer Rouge*, Washington, Cambodia Study Group, 1993.

⁵⁶ Véase *Phnom Penh Post*, vol. 5, núm. 17, 23 de agosto-5 de septiembre de 1996.

las piedras preciosas de Camboya es el agotamiento de los yacimientos minerales en la zona Chantaburi/Trat, al otro lado de Pailin, donde tradicionalmente se localizaban los negocios tailandeses de piedras preciosas. A pesar de los riesgos, el hecho de excavar justo al otro lado de la frontera de Camboya finalmente sigue siendo mucho más barato que viajar a Birmania o a Sri Lanka, los otros lugares donde la industria joyera tailandesa se ha visto obligada a buscar piedras en bruto.⁵⁷

La industria de la madera en Camboya, y la participación de Tailandia en la misma, son más complicadas. En primer lugar, la tala no se ha limitado a las zonas controladas por los Khmer Rojos. Una vez que los camboyanos se dieron cuenta de cuánto dinero podrían ganar a partir de la madera, todos querían vender. En segundo lugar, como los tailandeses mismos lo subrayan, Tailandia no es el único país que participa en la extracción de madera: Malasia, Indonesia, Japón, Taiwán, Singapur, Corea, Rusia y China han buscado y han conseguido del gobierno de Camboya concesiones madereras legales.⁵⁸ Por último, las empresas tailandesas no están solas en sus cuestionables prácticas; prácticamente todos los involucrados en el negocio parecen estar implicados en actividades ilegales o de explotación abusiva.⁵⁹ El principal delincuente es el mismo gobierno de Camboya, que

⁵⁷ Thak Chaloemtiarana, comunicación personal.

⁵⁸ Véase The World Bank, “The United Nations Development Programme, and the Food and Agriculture Organization of the United Nations, Forest Policy Assessment: Cambodia”, reporte conjunto, 1996.

⁵⁹ La mejor fuente de información sobre la industria de la madera en Camboya, y en especial sobre los vínculos entre las empresas madereras tailandesas, los militares tailandeses y los Khmer Rojos, se encuentra en una serie de informes emitidos por Global Witness, una organización sin fines de lucro con sede en Londres, que explora los vínculos entre la explotación ambiental y el abuso de los derechos humanos. Véase Global Witness, *Forests, Famine and War: The Key to Cambodia's Future*, 1995; Global Witness, *Thai-Khmer Rouge Links & the Illegal Trade in Cambodia's Timber*, 1995; Global Witness, *Corruption, War and Forest Policy*, 1996; Global Witness, *RGC Forest Policy and Practice: The Case for Positive Conditionality*, 1996; Global Witness, *The Untouchables: Forest Crimes and the Con-*

no ha logrado ni controlar la tala de madera ni la venta de concesiones madereras en todo el país; tampoco es capaz de recaudar impuestos para el Estado como producto del comercio que no supervisa, e incluso, no siempre logra recaudar ingresos por las concesiones que vende. Es abundante la evidencia relacionada con el hecho de que los funcionarios camboyanos en los niveles más altos han eludido sus propios reglamentos mediante acuerdos privados con las empresas madereras para concederles permisos que exceden los límites fijados por el mismo gobierno para la extracción de madera. Estas ventas nunca se registran porque están fuera de la ley, y por lo mismo el Estado pierde la recaudación tributaria que debía obtener sobre las mismas.⁶⁰ En un acuerdo particularmente notorio (y secreto), los dos primeros ministros de Camboya, junto con el entonces ministro de Defensa (y más tarde primer ministro) de Tailandia, Chaovolit Yongchayud, dispusieron que diecisiete empresas tailandesas exportarían un millón de metros cúbicos de madera, violando así flagrantemente la moratoria para la tala impuesta por el propio Estado.⁶¹ El escándalo desatado en torno a este acuerdo cuan-

cessionaires-Can Cambodia Afford to Keep Them?, 1999; Global Witness, *Chainsaws Speak Louder than Words*, 2000; Global Witness, "The Credibility Gap and the Need to Bridge It-Increasing the Pace of Forestry Reform", comunicado de prensa, 8 de junio, 2001. Véanse también los artículos en el *Phnom Penh Post*, vol. 4, núm. 5, del 24 de marzo al 6 de abril de 1995; vol. 5, núm. 7, del 5 al 18 de abril de 1996; vol. 5, núm. 8, del 19 de abril al 2 de mayo de 1996; vol. 5 núm. 17, del 23 de agosto al 5 de septiembre de 1996, y vol. 5, núm. 19, del 20 de septiembre al 3 de octubre de 1996, así como las *Cartas al Editor* en el vol. 5, núm. 16, del 9 al 22 de agosto de 1996, y vol. 5, núm. 24 del 29 noviembre al 12 de diciembre de 1996.

⁶⁰ En octubre de 1997 el Fondo Monetario Internacional canceló un préstamo de 120 millones de dólares para el gobierno de Camboya, ya que después de que se le había concedido un año como periodo de gracia, no había logrado implementar un procedimiento para monitorear la tala de madera y recolectar los impuestos adeudados por los concesionarios madereros. Véase el *Phnom Penh Post*, vol. 5, núm. 20, del 29 de noviembre al 12 de diciembre de 1997.

⁶¹ Véase *Phnom Penh Post*, vol. 5, núm. 7, del 5 al 28 de abril de 1996, y vol. 5, núm. 24, del 29 de noviembre al 12 de diciembre de 1996.

do salió a la luz fue tan grande que el gobierno camboyano se vio obligado a incumplirlo.⁶²

Incluso frente a este nivel de complejidad en la industria de la madera, los arreglos comerciales de las empresas tailandesas con los Khmer Rojos fueron significativos por una razón muy importante: desde 1991, cuando los términos del acuerdo de paz de París pusieron fin a todas las modalidades de asistencia externa para las facciones de la resistencia, estas empresas constituían la fuente más importante de ingresos de los Khmer Rojos. Sería plausible sostener que después de 1993, sus acuerdos con los madereros y los mineros eran lo único que mantenía a los Khmer Rojos vivos financieramente. Pero las industrias de la madera y la joyería no actuaban solas; no era posible extraer ni madera ni piedras preciosas de Camboya sin la participación de los militares tailandeses que todavía controlaban la frontera por la que se transportaban las mercancías. En efecto, la participación de los militares tailandeses en la protección de estas empresas ha sido ampliamente documentada.⁶³ El hecho de que el comercio con los Khmer Rojos continuara hasta mayo de 1995 a pesar de las sanciones oficiales del gobierno en su contra sugiere que el gobierno tailandés o bien no podía o no quería poner fin a esta actividad. Como sugiere el “acuerdo de un millón de metros” antes citado, indepen-

⁶² Las cosas han mejorado desde entonces. En 1999, el FMI concedió un préstamo a tres años, por 80 millones de dólares, para la reducción de la pobreza y la facilitación del crecimiento, después de que el primer ministro Hun Sen estableció una Unidad de Monitoreo de Delitos Forestales (UMDF) y se comprometió a establecer nuevos acuerdos de concesión y a tomar medidas enérgicas contra la tala ilegal. Estas medidas redujeron drásticamente el nivel de la tala anárquica y la exportación ilegal de madera procedente de Camboya. Sin embargo, últimamente el Global Witness ha documentado la corrupción dentro de la UMDF, y un aumento en la tala ilegal por los concesionarios legales. Véase Global Witness, comunicado de prensa “The Credibility Gap...”, *op. cit.*

⁶³ Global Witness, *Forests...*, *op. cit.*; Global Witness, *Thai-Khmer...*, *op. cit.*; Global Witness, *Corruption...*, *op. cit.*; Global Witness, *The Untouchables...*, *op. cit.*; Oxfam America, *Cambodia: Still Waiting...*, *op. cit.*; Allen P.K. Keesee, *Base Area Doctrine...*, *op. cit.*

dientemente de que sus negocios estuvieran o no en línea con la política nacional, los poderosos intereses comerciales operaban con los más altos niveles de protección militar en la frontera. Fue sólo cuando el gobierno tailandés se vio amenazado con sanciones económicas aún más poderosas por parte del gobierno de los Estados Unidos, que el entonces primer ministro Chuan Leek-Pai insistió en que debía ponerse un alto al comercio con los Khmer Rojos.⁶⁴

La inversión en la extracción de recursos naturales en Camboya no es en sí poco ética ni tiene como finalidad la explotación abusiva. De hecho, el gobierno de ese país ha fomentado la inversión extranjera en estas áreas. Lo que resulta problemático es la manera en que las empresas tailandesas han buscado formas de darle la vuelta a la normatividad de la industria (en el caso de la madera) o de las industrias específicas en las que no existe regulación (la minería de piedras preciosas) y, hasta hace muy poco, ignoraron la orden judicial que prohibía el comercio con un enemigo del Estado (los Khmer Rojos). Las empresas tailandesas han persistido en estas prácticas; al parecer, principalmente porque los beneficios son enormes y porque podían salirse con la suya: casi siempre podían encontrar a un oficial camboyano sobornable, y los militares tailandeses protegían (y a menudo participaban en) sus negocios en el lado tailandés. Fue sólo cuando el clamor en contra de estas prácticas alcanzó niveles internacionales que el gobierno tailandés estuvo en condiciones de obligar a los intereses empresariales tailandeses a respetar las políticas nacionales y la normatividad al respecto.

Estos ejemplos demuestran el grado en que los políticos tailandeses están controlados por los empresarios que los apoyan, y la frecuencia con que la política del gobierno refleja los intereses de quienes apoyan a los políticos.⁶⁵ También muestra cómo en la política

⁶⁴ Véase *Phnom Penh Post*, vol. 5, núm. 17, 23 de agosto-5 de septiembre de 1996.

⁶⁵ Pasuk Phongpaichit y Sungsidh Piriyaarangsarn, *Corruption and Democracy in Thailand...*, *op. cit.*

tailandesa los militares a menudo operan como una entidad en sí misma, persiguiendo sus propias agendas (de negocios) en lugar de apoyar las políticas gubernamentales. Ha habido dieciocho golpes de Estado desde que el primero, que tuvo lugar en 1932, redujo la monarquía absoluta de 700 años a una institución simbólica y estableció un sistema parlamentario. Los militares han organizado de manera rutinaria un golpe de Estado cada vez que sienten que el gobierno “no está haciendo su trabajo”. De hecho, independientemente de que el gobierno haya sido electo o de que se haya instalado en el poder mediante un golpe, éste funciona como un sistema de patrocinio, y los golpes de Estado a menudo reflejan la frustración del ejército por haber sido mantenido fuera del círculo de negocios del gobierno durante demasiado tiempo.⁶⁶

EL CONTRABANDO

La venta de bienes robados o de contrabando se produce en todas las fronteras nacionales. Lo interesante de este intercambio en la frontera entre Tailandia y Camboya no es tanto que exista, sino lo que ahí se vende y quiénes controlan el comercio. Por ejemplo, los camboyanos necesitan y quieren vehículos motorizados (ninguno se fabrica

⁶⁶ El papel de los militares en la política tailandesa ha sido ampliamente estudiado. Véase, por ejemplo, Thak Chaloemtiarana, *Thailand: The Politics of Despotic Paternalism*, Bangkok, Science Association of Thailand-Thai Khadi Institute, Universidad de Thammasat, 1979; Suchit Bunbongkarn, *The Military in Thai Politics 1981-1986*, Singapur, Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 1987; Chai-Anan Samudavanija, Kasuma Snitwongse y Suchit Bunbongkarn, *From Armed Suppression to Political Offensive*, Bangkok, Institute for Security and International Studies/Universidad Internacional de Chulalongkorn, 1990; Pasuk Phongpaichit y Sungsidh Piriyaarangsarn, *Corruption and Democracy in Thailand...*, *op. cit.*; Katherine A. Bowie, *Rituals of National Loyalty*, *op. cit.* Para una revisión sensacionalista del papel de los militares en los negocios por medio de la política, véase Stan Sesser, “Course of Corruption”, *op. cit.*

en Camboya), pero pocas personas pueden permitirse el lujo de comprarlos nuevos. Por lo tanto, siempre hay un mercado para los automóviles y motocicletas robadas introducidas de contrabando desde Tailandia. (Para los guardias militares fronterizos los vehículos robados son una buena fuente de ingresos debido a que se les puede agregar una tasa de “impuesto” especialmente alta.) Ciertos cruces de frontera son particularmente convenientes para la transferencia de vehículos robados y han llegado a ser bien conocidos por lo mismo; los camboyanos que buscan comprar para la reventa se congregan ahí. Las provincias del noroeste de Camboya están llenas de coches de Tailandia con volantes a la derecha a pesar de que los camboyanos conducen por el lado izquierdo de la carretera. Los tailandeses protegen muy bien sus vehículos cuando los utilizan cerca de la frontera con Camboya.⁶⁷

Los camboyanos tienen menos que ofrecer a los tailandeses, pero las antigüedades de la era Angkor siempre encontrarán un comprador, y se podrá obtener una buena cantidad de dinero como producto de este tipo de venta. En estos días, el robo y la venta de antigüedades están tan bien organizados, que los posibles compradores en Bangkok han podido seleccionar tallas de piedra que aún se encuentran en su lugar en determinados templos de Camboya, y en cuestión de días se les envía la talla que escogieron.⁶⁸ El gobierno de Camboya no puede financiar la vigilancia nocturna de muchos de sus antiguos templos, pero en el contexto de las difíciles circunstancias económicas en las que la mayoría de los camboyanos vive hoy en

⁶⁷ Me dijeron que se necesita alrededor de una hora para vender una motocicleta robada en la ciudad de Surin, en el cruce fronterizo más cercano, el de Chong Chom Pass. Este es un trabajo rápido, ya que toma casi una hora llegar a Chong Chom desde Surin. También fui informado (por un oficial de policía de la Patrulla Fronteriza), que una ofensiva contra el contrabando de vehículos sólo se lleva a cabo cuando los militares sienten que no están recibiendo una tajada suficiente.

⁶⁸ Russell Ciochon y Jamie James, “The Glory that was Angkor”, *Archaeology*, vol. 47, marzo-abril de 1994, p. 49; Douglas Preston, “The Temples at Angkor: Still Under Attack”, *National Geographic*, vol. 198, núm. 2, agosto de 2000, p. 100.

día, incluso un guardia puede ser fácilmente sobornado. El costo de un soborno es pequeño si se compara con la ganancia que se obtiene por una escultura del siglo XII. La frontera de Tailandia con Camboya tiene 500 millas de largo; no es difícil conseguir una obra de arte khmer en algún lugar a lo largo de la misma.⁶⁹

En muchos sentidos, la forma más interesante de comercio ilegal entre Tailandia y Camboya es el contrabando organizado de mercancías que se produce con la participación activa de los funcionarios del gobierno en ambos lados de la frontera. Aquí la ganancia se obtiene mediante impuestos de importación/exportación, que son muy altos en muchos de los artículos que entran a Tailandia. Aunque el contrabando se produce a lo largo de toda la frontera entre Tailandia y Camboya, la ruta más activa y rentable es la marítima entre la provincia de Koh Kong en Camboya y la de Trat en Tailandia. Aquí los puertos son accesibles a una gama de fuentes de mercancías procedentes de todo el sudeste de Asia, y a través de la frontera marítima es fácil transportar mercancías.

El contrabando por medio del sistema portuario es el ejemplo más flagrante del uso que los funcionarios del gobierno hacen de sus posiciones para obtener beneficios mediante la evasión de las leyes tributarias del gobierno. Los funcionarios de las aduanas y los infantes de marina de Tailandia y Camboya participan en las ganancias de este comercio que ha sido poco afectado por la política; por ello, los tesoros nacionales de ambos países son más pobres. En Tailandia esta ruta de contrabando nunca ha sido cuestionada seriamente; es parte importante de la economía de la provincia meridional de Trat. En 1994, el entonces ministro de Finanzas de Camboya, Sam Rainsy, en un esfuerzo por limpiar el departamento de aduanas de Camboya y comenzar a recaudar parte del ingreso perdido para el Estado intentó cerrar el puerto más corrupto en la ruta. La recompensa por sus

⁶⁹ ICOM (International Council of Museums), *One Hundred Missing Objects: Looting in Angkor*, París, ICOM/EFEO, 1997.

esfuerzos fue su expulsión de su propio partido político, lo cual le costó su puesto en el gabinete y su escaño en la Asamblea Nacional. Resultó evidente que mucha gente en el mismísimo gobierno de Camboya se estaba beneficiando del contrabando y que no iban a permitirle a él que continuara en una posición tan poderosa.⁷⁰

En el gobierno tailandés hay un abanico de actitudes acerca de este tipo de comercio extralegal. Podría parecer que reducir el comercio transfronterizo extralegal, implementar fuertes regulaciones comerciales y fomentar las relaciones comerciales legítimas con los camboyanos sería una cuestión de “interés nacional” para Tailandia. De hecho esta es la actitud del ministro de Relaciones Exteriores de Tailandia, quien trabaja en conjunción con el Departamento de Comercio para tratar de salvaguardar los intereses de los tailandeses que realizan negocios con los camboyanos. Gran parte de su trabajo se centra en la inversión empresarial en Camboya, un área totalmente nueva de interacción comercial.⁷¹ Pero la frontera misma está todavía

⁷⁰ En el mes de marzo de 1997 Rainsy fue recompensado con un sangriento intento de asesinato por su crítica constante sobre la corrupción en el gobierno. Rainsy sobrevivió, pero otras 16 personas murieron y más de 100 resultaron heridas. Aunque nadie ha sido llevado a juicio por este ataque, se cree ampliamente que fue ideado por los guardaespaldas de Hun Sen. Véase *Phnom Penh Post*, vol. 6, núm. 7, del 4 al 17 de abril de 1997, y vol. 6, núm. 11, del 30 de mayo al 12 de junio de 1997. Rainsy ha fundado su propio partido político, y continúa siendo el crítico más franco del gobierno camboyanos, protegido ahora principalmente por su visibilidad internacional.

⁷¹ A los empresarios tailandeses que trabajan en Camboya no les ha ido muy bien que digamos. Los negocios en Camboya carecen completamente de reglamentación o de recursos (de apelación y similares); son arriesgados en extremo. Inicialmente, los empresarios tailandeses estaban interesados en entrar desde el principio del desarrollo comercial de Camboya: pero después de que dos negocios importantes fracasaron —una línea aérea nacional y un proyecto para un gran casino— y de mucho dinero perdido, los inversionistas tailandeses han sido mucho más cautelosos. El número de inversiones de las empresas tailandesas en Camboya se redujo de 88 en 1991 a 21 en 1996. Los tailandeses tienden a sentir que los malos y los singapurenses los están derrotando en el campo de los negocios en Camboya. Véase *The Cambodia Daily*, vol. 8, núm. 7, del 21 al 23 de junio de 1996.

bajo la ley marcial. El ejército tailandés y el Ministerio del Interior (que supervisa todas las ramas de la policía) siguen controlando lo que pasa a través de la frontera. Existen fuertes intereses creados por mantener el *statu quo* de una regulación laxa, debido a que para una enorme cantidad de personas poderosas el comercio ilegal es una muy buena fuente de ingresos.

En el momento en el que se llevó a cabo el trabajo de campo para este artículo había una especie de lucha de poder dentro del gobierno tailandés sobre quién iba a controlar la frontera. El Ministerio de Asuntos Exteriores establece la reglamentación fronteriza, pero el ejército tailandés en conjunción con el Ministerio del Interior — las mismas personas que controlaban la frontera en las décadas de 1970 y 1980 — son los encargados de hacer cumplir estas reglas; y muchos de ellos tienen ahí intereses comerciales de largo plazo. La unidad militar especial 838, creada para trabajar con la resistencia, ya no patrulla la frontera porque ya no hay una resistencia en Camboya con la cual trabajar. Ahora se ha creado una nueva unidad para hacer frente a los conflictos fronterizos que surgen, denominada Oficina de Coordinación entre Camboya y Tailandia (TCCO por sus siglas en inglés). Tiene sucursales a lo largo de toda la frontera y trabaja directamente con un grupo homólogo camboyano en el lado opuesto de la frontera para resolver cualquier problema que pueda surgir. Pero resulta que el TCCO está dirigido por los exmiembros de la unidad 838, y su contraparte está integrada por los exmiembros de la resistencia (excluidos los Khmer Rojos), ahora incorporados a las Fuerzas Armadas Reales de Camboya. Me informaron que estas dos unidades funcionan muy bien juntas. A mí esto no me pareció sorprendente debido a que las personas involucradas se conocen, y durante más de 15 años han trabajado juntas tanto en los negocios como en los asuntos militares.

Una imagen comienza a surgir sobre las relaciones comerciales entre Tailandia y Camboya que fueron forjadas en la frontera en la década de 1980 en un contexto político determinado y que hasta hoy

persisten, pero en un contexto diferente, con la apariencia de nuevas estructuras administrativas y normas gubernamentales. Estas relaciones se pusieron al servicio de este nuevo contexto para aprovechar las oportunidades recientes para el comercio en la década de 1990. Pero lo que subyace en las relaciones comerciales de hoy en día en la frontera es una historia de treinta años de distanciamiento, diferenciación y exclusión de los camboyanos de los beneficios del Estado-nación tailandés. Los acuerdos comerciales actuales pueden ser rentables para algunos camboyanos astutos, pero para el pueblo camboyanos en su conjunto el efecto general es el de una explotación y especulación a su costa.⁷² Los acuerdos podrían ser vistos como el resultado de una postura proteccionista y nacionalista generalizada hacia Camboya por parte del gobierno tailandés; pero mientras que las políticas comerciales oficiales se justifican en términos de sus beneficios a la nación tailandesa en su conjunto, las prácticas comerciales actuales tienden a beneficiar a un pequeño número de intereses comerciales bien ubicados o bien relacionados. Pueden o no terminar beneficiando a la nación en su conjunto.

⁷² Otra de las mercancías transfronterizas importantes que este artículo no ha abordado es la mano de obra migrante. Aunque para los no-tailandeses es técnicamente ilegal trabajar en Tailandia sin una visa especial, ciertas industrias de hecho reclutan mano de obra en Camboya, ya que pueden pagar por debajo del salario mínimo y deshacerse de la mano de obra excedente cada vez que quieren, llamando a la policía de inmigración. La mano de obra extranjera encaja en la economía tailandesa de la misma manera en que encaja el comercio ilegal: trabajando con los diferenciales de costos, la oferta y la demanda, se pueden lograr enormes ganancias explotando por la puerta trasera la necesidad de trabajo de los camboyanos. Un análisis del trabajo ilegal de los camboyanos en Tailandia serviría como la pieza de acompañamiento adecuada para este artículo.

CONCLUSIÓN

¿Qué podemos deducir de todo esto?

En primer lugar, los cambios en la postura política del gobierno de Tailandia hacia el Estado de Camboya durante los últimos treinta años, y los cambios en su política fronteriza, pueden ser vistos como formas de diferenciación y distinción nacional apropiadas para ciertos momentos particulares en la historia tailandesa (y camboyana). Las posturas que ha tomado el gobierno tailandés hacia el gobierno camboyano y hacia los khmer en Tailandia se ha visto influida por la presencia o ausencia de la guerra, la percepción de amenazas a la integridad territorial del Estado tailandés y el control del gobierno actual sobre la misma, la creciente internacionalización del comercio y las nuevas posibilidades de comercio regional que estos factores crean para los tailandeses. Aunque pueden crear oportunidades para nuevos tipos de relaciones que no existían antes, las políticas oficiales parecen tener poco efecto en la forma en que interactúan los tailandeses y los khmer entre sí de modo individual.

El interés económico nacional de Tailandia ahora es hacer negocios con Camboya —por lo menos es parte de lo que se pretendía al convertir “los campos de batalla en mercados”—. La manera como se establecen y se llevan a cabo estas relaciones de negocios dice mucho más acerca de lo que los tailandeses y los camboyanos piensan realmente los unos de los otros, aunque también, y mucho, sobre la manera como funciona el Estado tailandés. Los tailandeses han podido sacar provecho de las necesidades materiales de Camboya a partir de su capacidad de ofrecer bienes y mercados de manera sencilla y directa a los comerciantes camboyanos. Si estas ofertas representan o no buenos negocios para los camboyanos depende en gran medida de la competencia que exista en el giro comercial de que se trate; desde 1979 y hasta 1991 no había prácticamente ninguna competencia. Los comerciantes tailandeses sacaron grandes ventajas de las necesidades de los camboyanos en ese momento; esto es algo que

los camboyanos no han olvidado. En la actualidad, como hay más competencia por los mercados de Camboya, los tailandeses deben buscar otras maneras de asegurar sus ganancias. Por lo general sus ganancias provienen de la capacidad que tienen de eludir la normatividad establecida en sus transacciones comerciales con los camboyanos, y de hacer llegar sus productos a los mercados de Camboya a bajo precio.

Camboya representa un tipo particular de oportunidad económica para los comerciantes tailandeses: la oportunidad comprable. En Camboya, las normatividad siempre puede evitarse; esto forma una parte muy importante de la atracción para hacer negocios en ese país. Camboya es, literalmente, la frontera tailandesa —es donde los tailandeses van para realizar un tipo de negocio que es cada vez más difícil de realizar en casa—. Hacen bien en llevar sus negocios menos improvisados a otro lado.⁷³

En la frontera, la idea de un Estado tailandés unificado se fractura en infinidad de diferentes grupos de interés; sin embargo, el “interés nacional” emerge como un recurso desplegado por el más listo de dichos grupos bajo la coloración protectora del Estado. Históricamente el ejército tailandés ha operado en este camino a lo largo de la frontera, “protegiendo la integridad de la nación”, pero al mismo tiempo beneficiándose extensamente de la riqueza del comercio fronterizo que debe pasar a través de sus puestos de control y pagar sus “impuestos”. La industria maderera, la industria minera de piedras preciosas y las empresas de materiales para construcción, todas

⁷³ Curiosamente, en el lado camboyano de la frontera entre Tailandia y Camboya ahora se ubican 12 casinos de juego extremadamente lucrativos, que atienden principalmente a clientes tailandeses. Estos casinos, que en Tailandia son ilegales, han aparecido en la frontera desde 1999, cuando el primer ministro Hun Sen cerró 65 casinos en Phnom Penh, y citando una serie de problemas sociales que él atribuyó a su existencia, prohibió que se establecieran en un radio de 200 kilómetros afuera de la ciudad. El *Bangkok Post* estima que sólo en los casinos en Poipet los jugadores tailandeses pierden 200 millones de bahts al mes. Véase *Bangkok Post*, 18 de abril de 2001.

trabajan por medio de sistemas de clientelismo brindando apoyo —tanto a los políticos regionales como al ejército— a cambio de acceso a los bienes y los mercados. El Estado mismo, consagrado en y promulgado por medio del gobierno central, ha cambiado tantas veces en los años transcurridos desde que la monarquía absoluta fue derrocada, que estos grupos de interés económico constituyen, en cierto modo, sus estructuras más duraderas. Chaovolit Yongchayud, por ejemplo, ha perseguido sus intereses comerciales en la frontera con Camboya desde principios de 1980, primero como jefe del Ejército Real de Tailandia y luego como comandante supremo de las Fuerzas Armadas tailandesas en el gabinete del primer ministro Chatchai; posteriormente, como ministro de Defensa en el gobierno de Banharn y más tarde como primer ministro de Tailandia. Actualmente se desempeña como viceprimer ministro y ministro de Defensa en el gobierno de Thaksin Shinawatra.⁷⁴ Este tipo de relaciones comerciales trascienden las posturas cambiantes del Estado; se sustentan en las necesidades y oportunidades que presenta la frontera y en las oportunidades específicas que surgen con cada nuevo puesto.

El “Estado” tailandés ha determinado que el comercio con Camboya es de interés nacional. Si resulta que los acuerdos comerciales particulares *no son* del interés colectivo de la nación, el “Estado” puede estar o no en condiciones de disciplinar a los infractores. El comercio con los Khmer Rojos, por ejemplo, pasó de estar enteramente dentro de los límites de la práctica sancionada por el Estado, a estar totalmente fuera; pero se necesitaron dos años y una considerable presión por parte de los Estados Unidos para que el primer minis-

⁷⁴ Para un ejemplo de la diplomacia económica de Chaovolit con respecto a Birmania, véase Paul Battersby, “Border Politics and the Broader Politics...”, *op. cit.*, p. 477. Para un ejemplo de sus iniciativas privadas más recientes hacia Birmania, en desacato a la postura diplomática de su propio gobierno, véase también *The Nation*, “Opinion/ Regional Perspective: Chavalit is back with a vengeance”, 3 de mayo de 2001. Este artículo describe muy bien la división histórica-militar/civil en la política exterior del gobierno tailandés hacia sus vecinos. Véase abajo.

tro tailandés le pusiera fin. El poder altamente contingente del gobierno central se revela por medio de este ejemplo. El Estado es, en muchos sentidos, una colección de intereses de negocios compitiendo unos con otros y trabajando mediante las estructuras del gobierno parlamentario, y en estas acciones los intereses comunes de los tailandeses son a menudo difíciles de identificar.

Si a pesar de su retórica nacionalista el Estado tailandés falla en la protección de los intereses de todos sus ciudadanos, ¿qué hay de Camboya? Las Naciones Unidas reconocen a Camboya como un Estado soberano, pero apenas se puede afirmar que constituya una nación. Después de trece siglos de reyes-dioses, noventa años de desarrollo detenido bajo la colonización francesa, diecisiete años de dictadura carismática bajo Norodom Sihanouk, y diecisiete años de guerra civil interrumpidos por cuatro años de hambre y genocidio, la nación camboyana está todavía en la infancia. El fracaso de los gobiernos “nacionales” en el pasado, el aislamiento y la privación del pueblo, y sus enormes necesidades actuales, son factores que juntos favorecen en los camboyanos una especie de individualismo autoprotector. “El interés nacional” no tiene mucho sentido cuando todo el mundo, incluidos los más altos niveles de poder en el gobierno, siente la necesidad de buscar en primer lugar su propio interés personal. El gobierno de Camboya en sí por lo general parece funcionar como poco más que una estructura de oportunidad económica. En gran medida no se ocupa mucho de gobernar el país, por no hablar de proteger los intereses colectivos del pueblo. Trabaja principalmente para mantenerse en el poder, y los individuos utilizan sus posiciones para protegerse de la necesidad, muchas veces a expensas de los intereses colectivos del pueblo. También se encuentra en una mala posición para proteger a los camboyanos de la explotación sistemática en sus fronteras.

¿En qué términos se puede hablar de explotación sistemática? Hemos visto cómo tanto los comerciantes como los hombres de negocios tailandeses se aprovechan de todo lo que pueden para salirse

con la suya en la frontera, y lo poco que el gobierno tailandés ha hecho para prevenirlo. El argumento central de este artículo es que la tolerancia del gobierno tailandés hacia estas prácticas de explotación en la frontera constituye una nueva forma de “otredad” transnacional; los camboyanos son diferentes de los tailandeses, son más bajos; son no-tailandeses. Son, en efecto, presa fácil para la explotación porque son diferentes. Son socios de negocios riesgosos porque son muy bajos y engañosos, pero son conocidos y esto los hace aún más explotables.⁷⁵

El problema es que si el acuerdo los beneficia en lo personal, los camboyanos participan de manera voluntaria en su propia explotación colectiva. Para algunas personas esto es simplemente una cuestión de opciones. Cuando se trata de comercio, para muchos camboyanos que viven cerca de la frontera los tailandeses son los únicos socios con los que cuentan. Aceptan cualquier negocio que pueden porque un mal negocio con los tailandeses por lo general es mejor que ninguno. Pero no es sólo una cuestión de necesidad y falta de opciones. Los acuerdos comerciales más explotadores suelen beneficiar a una persona a expensas del bien colectivo. En este caso se podría decir que el fracaso del gobierno de Camboya para regular los negocios y el comercio fomenta la explotación, aunque lo mismo se podría decir del gobierno tailandés. Esta situación se da en parte porque en este momento de la historia muy pocas personas en Camboya son capaces de pensar más allá de su beneficio personal, independientemente de su nivel objetivo de riqueza. Hay una especie de inseguridad colectiva, un temor colectivo de estar una vez más sin nada, una duda colectiva de que cualquier buena fortuna vaya a du-

⁷⁵ Los camboyanos no son el único grupo “bajo” considerado presa fácil para la explotación. Este tipo de “otredad” y explotación también se produce entre los tailandeses de diferente condición social. Así, la diferencia es que la “otredad” aplicada a los camboyanos fortalece el sentido tailandés de superioridad nacional, no simplemente un sentido individual de detentar un mayor estatus. Véase Thongchai Winichakul, *Siam Mapped*, *op. cit.*, capítulo final.

rar, y una desconfianza colectiva respecto a cualquier estrategia institucional para hacer frente a los problemas de la sociedad (y esta desconfianza está bien fundamentada: los camboyanos se han visto repetidamente defraudados por sus instituciones). Eso hace que gente tan poderosa como el primer ministro ignore sus propia normatividad y sacrifique el interés colectivo del pueblo en aras de su ganancia personal.⁷⁶

¿Las verdaderas relaciones entre los tailandeses y los khmer han cambiado mucho en los últimos treinta años? No lo creo. Los contextos políticos y económicos para las relaciones han cambiado, y las relaciones entre los gobiernos de Tailandia y Camboya han cambiado, pero por debajo de esta superestructura persisten los mismos patrones de interacción. Cuando los tailandeses piensan en los camboyanos, hay un sentido perdurable de superioridad: “Ellos son inferiores a nosotros cuando se trata de desarrollo”, me dijo un profesor tailandés.⁷⁷ A nivel individual, este sentido de superioridad permite a los tailandeses comportarse con los khmer de una manera explotadora, porque en su calidad de seres inferiores no requieren del mismo tipo de consideración que requeriría un igual. Los camboyanos reafirman esta evaluación al comportarse de maneras autoprotectoras y egoístas que los tailandeses leen como no fiables. Las relaciones personales son la base del comercio transfronterizo y muchos tailandeses se involucran en ellas porque hay mucho dinero de por medio. Pero todo el mundo reconoce que eso es arriesgado, porque en el fondo creen que no pueden confiar en los camboyanos. Para los tailandeses el comercio con los camboyanos es un riesgo calculado,

⁷⁶ La experiencia de Sam Rainsy suena como una nota de advertencia: incluso si uno trabaja duro en Camboya para proteger los intereses colectivos de las personas, hay fuerzas poderosas listas para subvertir el esfuerzo porque esto inevitablemente representa un obstáculo para el beneficio personal de otras personas.

⁷⁷ El mismo profesor añadió que, en el pasado, los khmer eran superiores culturalmente a los tailandeses. Esta desigualdad inestable pone a los tailandeses un poco nerviosos, dijo.

lo cual puede ser parte de la razón por la que los términos del intercambio con frecuencia son los de la explotación.

Hay muchas razones por las que los camboyanos pueden comportarse de manera “poco fiable” en relación con los tailandeses: la desesperación, la venganza, una oportunidad para obtener mayor beneficio, la inesperada incapacidad para cumplir con los términos del intercambio. Muchas de estas razones pueden ser atribuidas a circunstancias históricas: a la situación económica desesperada en la que todavía se encuentran los camboyanos, emergiendo, como están, de las postrimerías de la catástrofe de los Khmer Rojos, y de una larga historia de desarrollo frustrado. Si bien estas explicaciones parecen tener un sentido intuitivo, es recomendable tratarlas con precaución. Hay una relación dinámica entre los tailandeses y los camboyanos en la que cada quien aporta lo suyo. Si sucede que en este momento de la historia se trata de una dinámica particularmente venenosa, es difícil atribuir claramente la culpa a un lado o al otro. Aunque están en etapas muy diferentes en su desarrollo nacional, ninguno de los dos estados parece capaz de promover los intereses colectivos de su pueblo, o de evitar que los personajes poderosos promuevan sus propios intereses a expensas de la colectividad.

Lo que sí parece claro es que las prolongadas relaciones “étnicas” dinámicas entre los tailandeses y los khmer se convirtieron en algo mucho más amenazador durante la década de 1970, cuando se magnificaron las consecuencias de la nacionalidad para todos en Tailandia y en Camboya, pero en especial para aquellas personas que vivían en las zonas fronterizas. Si bien antes el hecho de ser tailandés o camboyanos pudo no haber importado mucho, éste llegó a tener gran importancia. Las poderosas experiencias de la década de 1970 alienaron a los camboyanos de los tailandeses, y viceversa, lo que dio a la gente una buena razón para sospechar los unos de los otros. Los nuevos esfuerzos para promover el comercio regional y transnacional no han cambiado mucho esa dinámica. El mismo tipo de desconfianza y “otredad” continúa actualmente bajo la apariencia de las

relaciones comerciales que tuvieron lugar en la frontera a lo largo de la década de 1980, cuando los guardias tailandeses patrullaban los campos de refugiados de Camboya y mantenían un amortiguador de protección en su frontera en la forma de resistencia camboyana. Esto no es realmente una nueva manera de acuerdo étnico o de cooperación regional, sin uno nuevo modo de representar las diferencias que los tailandeses y los khmer han llegado a sentir los unos respecto de los otros desde la década de 1970, con el apoyo tácito de ambos estados: el tailandés y el camboyano.

BIBLIOGRAFÍA

- Asian Development Bank, *Subregional Transport Sector Study for the Greater Mekong Subregion*, reporte final, 1995.
- Bangkok Post*, 18 de abril de 2001.
- Bannister, Judith y Paige Johnson, "After the Nightmare: The Population of Cambodia", en Ben Kiernan (ed.), *Genocide and Democracy in Cambodia*, New Haven, Universidad de Yale, 1993 (Southeast Asian Studies, Monograph, 41).
- Battersby, Paul, "Border Politics and the Broader Politics of Thailand's International Relations in the 1990s: From Communism to Capitalism", *Pacific Affairs*, vol. 41, otoño/invierno de 1998.
- Bowie, Katherine, *Rituals of National Loyalty*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.
- Brown, David, *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, Nueva York/Londres, Routledge, 1994.
- Bunbongkarn, Suchit, *The Military in Thai Politics 1981-1986*, Singapur, Instituto de Estudios del Sudeste Asiático, 1987.
- Bunnag, Tej, *The Provincial Administration of Siam, 1892-1915*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1977.
- Chaloemtiarana, Thak, *Thailand: The Politics of Despotic Paternalism*, Bangkok, Science Association of Thailand, Thai Khadi Institute, Universidad de Thammasat, 1979.
- Chanda, Nayan, *Brother Enemy: The War After the War*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1986.

- Chuengsatiansup, Komatra, "Living on the Edge: Marginality and Contestation in the Kui Communities of Northeast Thailand", tesis doctoral, Cambridge, Universidad de Harvard, 1998.
- Ciochon, Russell y Jamie James, "The Glory that was Angkor", *Archaeology*, vol. 47, marzo-abril de 1994.
- Department of Political Affairs, *Documents on the Kampuchean Problem, 1979-1985*, Bangkok, Ministerio de Asuntos Exteriores/Gobierno Real de Tailandia, 1985.
- Girling, John L. S., *Thailand: Society and Politics*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1981.
- Global Witness, "The Credibility Gap and the Need to Bridge It-Increasing the Pace of Forestry Reform", comunicado de prensa, 8 de junio de 2001.
- , *Chainsaws Speak Louder than Words*, 2000.
- , *Forests, Famine and War: the Key to Cambodia's Future*, 1995.
- , *Corruption, War and Forest Policy*, 1996.
- , *RGC Forest Policy and Practice: The Case for Positive Conditionality*, 1996.
- , *Thai-Khmer Rouge Links & the Illegal Trade in Cambodia's Timber*, 1995.
- , *The Untouchables: Forest Crimes and the Concessionaires-Can Cambodia Afford to Keep Them?*, 1999.
- Heder, Stephen R., Manuscrito inédito sobre los mercados fronterizos de la resistencia camboyana, c. 1983.
- ICOM (International Council of Museums), *One Hundred Missing Objects: Looting in Angkor*, París, ICOM/EFEQ, 1997.
- Ishii, Yoneo, "A Note of Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 6, núm. 2, 1975.
- Keesee, Allen P. K., *Base Area Doctrine, the Pailin Blue Sapphire, and the Solution to the Problem of the Khmer Rouge*, Washington, Cambodia Study Group, 1993.
- Keyes, Charles F., "The Case of the Purloined Lintel: The Politics of a Khmer Shrine as a Thai National Treasure", en Craig J. Reynolds (ed.), *National Identity and Its Defenders*, Clayton, Center of Southeast Asian Studies/Monash University, 1991 (Papers on Southeast Asia, 25).
- , "Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society", *Journal of Asian Studies*, vol. 36, núm. 2, 1977.
- , *Ethnic Identity and Adaptation: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Filadelfia, Institute of the Study of Human Issues, 1979.

- , *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Boulder, Westview Press, 1987.
- Laungaramsri, Pinkaew y Noel Rajesh, *The Future of People and Forests in Thailand After the Logging Ban*, Bangkok, Project for Ecological Recovery, 1992.
- Mason, Linda y Roger Brown, *Rice, Rivalry and Politics: Managing Cambodian Relief*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- Mikusol, Paitoon, “Social and Cultural History of Northeastern Thailand from 1868-1910: A Case Study of the Huamuang Khamen Padong”, tesis doctoral, Universidad de Washington, 1984.
- National Institute of Statistics of Cambodia, *Cambodia: Demographic Profile*, United Nations Population Fund, 1995.
- Oxfam America, *Cambodia: Still Waiting for Peace*, 1995.
- Parsonage, J., “Trans-State Developments in South-East Asia: Subregional Growth Zones”, en G. Rodan, K. Hewison y R. Robinson (eds.), *The Political Economy of South-East Asia: An Introduction*, Melbourne del Sur, Oxford University Press, 1997.
- Phnom Penh Post*, vol. 5, núm. 17, 23 de agosto-5 de septiembre de 1996.
- , vol. 6, núm. 7, del 4 al 17 de abril de 1997, y vol. 6, núm. 11, del 30 de mayo al 12 de junio de 1997.
- , vol. 4, núm. 5, del 24 de marzo al 6 de abril de 1995; vol. 5, núm. 7, del 5 al 18 de abril de 1996; vol. 5, núm. 8, del 19 de abril al 2 de mayo de 1996; vol. 5 núm. 17, del 23 de agosto al 5 de septiembre de 1996, y vol. 5, núm. 19, del 20 de septiembre al 3 de octubre de 1996. *Cartas al Editor* en el vol. 5, núm. 16, del 9 al 22 de agosto de 1996, y vol. 5, núm. 24 del 29 noviembre al 12 de diciembre de 1996.
- , vol. 5, núm. 20, del 29 de noviembre al 12 de diciembre de 1997.
- , vol. 5, núm. 7, del 5 al 28 de abril de 1996, y vol. 5, núm. 24, del 29 de noviembre al 12 de diciembre de 1996.
- , vol. 6, núm. 4, noviembre/diciembre de 1997.
- Phongpaichit, Pasuk y Chris Baker, *Thailand's Boom and Bust*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1998.
- , *Thailand's BOOM!*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1996.
- Phongpaichit, Pasuk y Sungsidh Piriyaarangsarn, *Corruption and Democracy in Thailand, the Political Economy Center*, Bangkok, Facultad de Economía/Universidad Chulalongkorn, 1994, caps. 1 y 2.
- Preston, Douglas, “The Temples at Angkor: Still Under Attack”, *National Geographic*, vol. 198, núm. 2, agosto de 2000.

- Robinson, W. Courtland, *Something Like Home: the Repatriation of the Cambodian Refugees in Thailand*, Bangkok, Institute of Asian Studies, Asian Research Center for Migration, Universidad Chulalongkorn, 1996.
- Samudavanija, Chai-Anan, Kasuma Snitwongse y Suchit Bunborngkarn, *From Armed Suppression to Political Offensive*, Bangkok, Institute for Security and International Studies / Universidad Internacional de Chulalongkorn, 1990.
- Shawcross, William, *The Quality of Mercy*, Nueva York, Simon and Schuster, 1985.
- Sesser, Stan, "Course of Corruption", *Mother Jones*, mayo-junio de 1993.
- Streckfuss, David, "The Mixed Colonial Legacy in Siam: Origins of Thai Racialist Thought, 1890-1910", en L. Sears (ed.), *Autonomous Histories, Particular Truths: Essays in Honor of John Smail*, Madison, Center for Southeast Asian Studies/University of Wisconsin, 1993 (Monograph, 11).
- Tambiah, S. J., "Thai Nation-State Making and Majority-Minority Relations", manuscrito inédito, sin fecha.
- , *World Conqueror, World Renouncers: A Study of Buddhism in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Thayer, Nate, "'Medellin on the Mekong' y 'Storm Troopers'", *Far Eastern Economic Review*, 23 de noviembre 1995.
- The Cambodia Daily*, vol. 8, núm. 7, del 21 al 23 de junio de 1996.
- The Immigration Act*, B. E. 2522, 1979.
- The Nation*, "Opinion/ Regional Perspective: Chavalit is back with a vengeance", 30 de marzo de 2001.
- The Nationality Act*, núm. 3, B. E. 2535, 1992.
- The World Bank, "The United Nations Development Programme, and the Food and Agriculture Organization of the United Nations, Forest Policy Assessment: Cambodia", reporte conjunto, 1996.
- Turton, Andrew, "Local Powers and Rural Differentiation", en Gillian Hart et al. (eds.), *Agrarian Transformations: Local Processes and the State in Southeast Asia*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1989.
- Vella, Walter F., *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1978.

- Wijeyewardene, Gehan, "The Frontiers of Thailand", en Craig J. Reynolds (ed.), *National Identity and Its Defenders*, Clyton, Center of Southeast Asian Studies/Monash University, 1991 (Paper on Southeast Asia, 25).
- Winichakul, Thongchai, *Siam Mapped*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- Wyatt, David K., *Thailand: A Short History*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1984.

PONLE A TU RELIGIÓN MÚSICA DE ROCK

EL RITUAL BUDISTA SHAN Y EL ESCENARIO PARA EL ESPECTÁCULO DE LAS FESTIVIDADES EN UNA ZONA EN DISPUTA EN LA FRONTERA ENTRE TAILANDIA Y BIRMANIA*

Jane M. Ferguson

Hay un dicho popular birmano que dice: *shan Shin Laung Pway A-Lway Ka Lay*,¹ lo cual quiere decir: “El ritual shan de ordenación de novicios es fácil y simple”. Lo que me pareció sorprendente de esta expresión es que el ritual, que en shan se llama Poy Sang Long, es enormemente complicado, laborioso y caro. ¿Por qué tendría que circular un dicho birmano semejante sobre este ritual? Si fuera de manera irónica, o incluso genuina, hablaría más sobre la percepción que los birmanos tienen de los shan como una minoría constituida por gente de montaña que carece de las complicadas tradiciones y rituales de los birmanos que habitan tierras abajo. Dejando por el momento esta paradoja en un segundo plano, me gustaría centrar mi atención en un ritual Poy Sang Long y examinar su significado más

* Publicado originalmente como: Jane Ferguson, “Rock Your Religion: Shan Buddhist Ritual and Stage-Show Revelry in a Contested Zone at the Thai-Burma Border”, en John A. Marston (ed.), *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Mainland Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2014, pp. 45-64.

¹ Dayaikta Seya Myint, *Shan Pyay Chay Mon*, Yangon, Min Nyunt, 1969, p. 97.

amplio dentro del entorno cultural de Wan Kan Hai, una comunidad de antiguos insurgentes y migrantes apátridas shan.

Los shan conforman uno de los mayores grupos de nacionalidad étnica en el sureste del Asia continental, y la mayoría se localiza en el estado de Shan, al noreste de la Unión de Birmania (Myanmar). Aunque inicialmente se prometió a los políticos shan que después de pertenecer durante diez años a la Unión obtendrían la autonomía, esto nunca sucedió, y algunos grupos de separatistas shan han permanecido enfrentados con los militares birmanos en medio de uno de los conflictos internos de más larga duración en la historia moderna. Desde 1969 la aldea de Wan Hai Kan ha sido un importante nexo estratégico para esta insurgencia debido a que su ubicación en la frontera entre Tailandia y Birmania ha favorecido el tráfico y la venta de los bienes necesarios para financiar las operaciones de estos grupos. Aunque los campamentos vecinos en la cima de la montaña están ocupados por birmanos, el Ejército Unido del Estado Wa, y los comandos (del sur) del Ejército del Estado de Shan, en la actualidad la aldea está bajo la autoridad de los soldados del Estado tailandés, y burocráticamente incorporada a Tailandia. Volviendo a la cita inicial, dentro de este contexto político en disputa ¿qué significa un ritual de ordenación de novicios para estas personas? Para abordar esta cuestión primero voy a proporcionar una visión general del Poy Sang Long desde su función central en tanto ritual para hacer méritos para que los niños pequeños se ordenen como monjes novicios, y después voy a examinar cómo, en tiempos difíciles, el ritual que fomenta la competencia para hacer méritos entre los pobladores de Wan Hai Kan se ha carnavalizado y ha adoptado un significado ideológico externo. Prestando especial atención para poner entre paréntesis ciertos eventos dentro y fuera del ritual, voy a dar cuerpo a la forma en la que éste transgrede la intención ortodoxa del noviciado y dirige su mensaje directamente a los intereses nacionales más amplios de la vigilancia estatal tailandesa y al pluralismo étnico dentro de las narrativas sobre etnicidad que están aprobadas por los tailandeses en el ámbito nacional, y a la

investidura que representa la esperanza de una futura y próspera nación shan. Si bien algunas partes del ritual involucran explícitamente a interlocutores tailandeses, demostraré que teniendo en primer plano la marginación económica y política, las reverberaciones y el ritmo sincopado de los sentimientos nacionalistas shan se transfunden por toda la comunidad shan por medio de la rebeldía de un escenario de rock. La emoción de hacer méritos de manera colectiva, y la sola alegría de participar en este evento masivo que todo lo consume, es más palpable de día en la medida en que la docena de conjuntos de pequeñas percusiones tocan sin parar sus gongs shan y sus tambores largos durante varias secciones de las distintas actividades programadas (y no programadas). Pero la música de rock shan en el espectáculo de la noche le da un lenguaje, y por lo tanto un significado simbólico, a un tipo específico de futuro: un futuro que es rico y en el que hay un lugar en la mesa cosmopolita para el pueblo shan; la nación shan, que actualmente tiene negada su realización y su gente está política y económicamente marginada por dos naciones más grandes. Es mediante estos tropos que los sentimientos de construcción nacional se transmiten en la práctica ritual, pero articulados por la música rock. Es la industria cultural shan, afirmada sobre una insurgencia, la que endurece estos sentimientos convirtiéndolos en símbolos y difundiendo en el éter. Parte de lo que hace que este punto sea tan vigorizante podría tener que ver con el hecho de que este concepto de militancia shan, que emerge durante las actividades nocturnas del ritual, en gran parte se pierde o es ignorado por los interlocutores tailandeses.

EL RITUAL COMO TAL

El Poy Sang Long es la contraparte shan del ritual birmano Shin Laung Pwe, y su nomenclatura y vestimenta simbólica son indicativas de la interrelación de siglos entre la práctica budista theravada birmana y la práctica shan. El ritual en sí es una ceremonia masiva

para que los jóvenes sean ordenados como monjes novicios. El Sang Long (llamado en tailandés *Luk Kaew* o príncipe enojado) se refiere al propio muchacho vestido con el traje adornado que representa al príncipe Siddhartha Gautama, quien luego se convertiría en el Buda.² Siddhartha era el príncipe de una pequeña área al norte de la India que buscaba la verdad y el significado de la vida; y una noche se alejó de su palacio, desechó su elegante atuendo, se cortó el pelo y se convirtió en un asceta errante.³ En el ritual shan (y en el birmano), el estatus principesco de la antigua vida de Buda se expresa en el adornado atuendo de los jóvenes, ya que sus elaborados y coloridos trajes, la laboriosa aplicación de su maquillaje y de sus tocados, hacen que se vean vibrantes y de otro mundo. La trascendencia de convertirse en monje novicio se deriva de la renuncia del príncipe a las posesiones y riquezas mundanas; por ello, el ritual shan simula esta riqueza mediante la ornamentación y la extravagancia en los niños.

Dentro de la práctica budista theravada este ritual es especialmente importante, ya que es una simulación de la narrativa biográfica de una de las vidas de Buda. Los niños pequeños están encarnando al príncipe y su renuncia. Las narraciones biográficas como ésta, enseñadas por medio de la ejecución del ritual, también constituyen un tipo de pedagogía budista. Woodward⁴ incluso ha señalado que lo que enmarca la tradición de las enseñanzas del Buda son las biografías de los budas del pasado y del futuro. Así que con la renuncia de Siddhartha como ejemplo, el Poy Sang Long se convierte en un tipo de biografía festivalizada.

Durante todo el ritual el elevado estatus de los niños se demuestra con el hecho de que sus pies no deben tocar el suelo: el príncipe mon-

² Tirapap Lohitakul, *Khon Tai Nai Usakanay*, Bangkok, Phrapansaan, 1995, p. 95.

³ Charles F. Keyes, *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, Nueva York, Macmillan, 1977.

⁴ Mark R. Woodward, "The Biographical Imperative in Theravada Buddhism", en Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, p. 50.

taba un caballo cuando salió de su palacio, pero a estos niños shan los hombres, por lo general sus parientes masculinos o los amigos de la familia, los cargan sobre sus hombros, representando con ello al caballo de Siddhartha. En el ritual birmano homólogo, el Shin Laung Pwe, los niños deben montar a caballo, y a veces las niñas llegan en carretas tiradas por bueyes a su misa de ordenación como novicias. Aunque para este ritual en Wan Kan Hai a casi todos los niños los llevaron en hombros, a uno en especial lo llevaron en un poni.

Se cree que el ritual Sang Long puede producir más méritos, o *kuso*, para sus familias, por el hecho de que el novicio, aunque sigue siendo un niño, es más capaz que un adulto para transmitir el mérito budista al convertirse en monje.⁵ Esto marca un alejamiento interesante de la biografía de Siddhartha o Gautama Buda: Siddhartha ya era adulto y tenía esposa y un hijo cuando huyó del palacio para renunciar a su riqueza mundana y convertirse en asceta. Volviendo al shan Poy Sang Long, aunque los niños son el centro de atención, la ordenación de novicios es mucho más un rito de paso para el adulto que lo patrocina que para el niño.⁶ Aunque el ritual puede ser, y a menudo es, profundamente significativo para el propio niño, para una mujer shan tener un hijo que se convierta en Sang Long es la manera más importante que tiene ella de hacer méritos religiosos; y en el acto de hacer méritos, para que los eventos sean ejecutados exitosamente es necesario mediar entre el dominio espiritual religioso y el mundo social logístico. Mirando al niño mismo como el epicentro simbólico de la red (donde en realidad su madre muy probablemente es el epicentro logístico y social), hay rayos que surgen de él extendiéndose en círculos de reciprocidad y obligación, lazos de parentesco, ya sean de sangre o sociales, y otras formas de sustentar la salud espiritual de la red en general.

⁵ Tirapap Lohitakul, *Khon Tai Nai Usakanay*, *op. cit.*, p. 112.

⁶ Nancy Eberhardt, *Imagining the Course of Life: Self-Transformation in a Shan Buddhist Community*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006.

Por lo tanto, con 86 niños en espera de ser iniciados como monjes novicios este año, llegarán a Wan Kan Hai 86 redes de donación de familiares y amigos para patrocinar a cada niño y los seis días de fiesta y ceremonia que todo esto conlleva. Contribuir para el Sang Long en lo personal significa más que dar dinero para que la familia pueda patrocinar eficazmente el acto de hacer méritos para el niño. Dar dinero para patrocinar el noviciado de un miembro de la comunidad es hacer méritos mediante el patrocinio indirecto de un acto auspicioso. Al asumir esta capacidad simbólica de influir en un futuro mayor, el niño, como se mostrará en sus peregrinaciones durante los seis días que dura el ritual, no sólo vendrá a significar el pasado shan con la conservación y preservación de algunos aspectos específicos de la expresiva cultura shan, sino también vendrá a apuntar hacia un vibrante futuro shan, libre de la desesperación en la que está basada esta esperanza. Los temas de los eventos son claramente shan en su naturaleza, y su trabajo para un futuro étnico, en sus términos, sustituye pero no niega sus reivindicaciones a un pasado glorioso. En este sentido, la etnicidad no deriva exclusivamente de una interpretación cultural del origen, como sostiene Charles Keyes,⁷ sino también de una interpretación cultural del futuro renacimiento.

En Tailandia, el Poy Sang Long es visto como un ritual único que demuestra la expresiva cultura shan, y en las comunidades shan de larga data establecidas en Mae Hong Son, en donde una proporción mucho mayor de la población shan está integrada por ciudadanos tailandeses, el Poy Sang Long es explotado como un acontecimiento importante dentro de los muchos nodos festivalizados de los atractivos turísticos en el paisaje nacional tailandés. Esto es particularmente cierto en la ciudad capital de la provincia de Mae Hong Son; sin embargo, a diferencia del Poy Sang Long en la capital de esta provincia, el ritual en esta aldea fronteriza de Wan Kan Hai no se anuncia

⁷ Charles F. Keyes, *Ethnic Change*, Seattle, University of Washington Press, 1981, p. 5.

ni está fuertemente comercializado para los turistas tailandeses internacionales o urbanos. Además de convertirse en un centro neurálgico para mucha gente de la diáspora shan que trabaja en las zonas urbanas como Bangkok o Chiang Mai, el principal interlocutor externo para estos eventos fronterizos es el gobierno tailandés y las distintas ramas del mismo que directa e indirectamente restringen y manejan sus circunstancias. No ignoremos el hecho de que la mayoría de la población shan que participa en este evento carece de la plena ciudadanía en Tailandia.

Muchas de las personas shan que carecen de ciudadanía en Tailandia, para viajar fuera del distrito en el que se encuentran necesitan documentos de viaje emitidos por el Estado. Para muchos, esto también hace que el viaje a las tierras fronterizas sea muy difícil. Aquí la vigilancia estatal es inevitablemente parte de la ecuación; sin embargo, durante los seis días que dura el festival, los jueguistas reincorporan el territorio geográfico a la cosmografía del ritual Poy Sang Long. De acuerdo con la tradición, el evento sólo necesita incluir al templo y a la comunidad, pero la formulación específica de este Poy Sang Long se ha extendido para incluir los monumentos del rey Naruan, múltiples templos, los campos de fútbol de la escuela y el espacio para la celebración del carnaval, los jardines, y, finalmente, la misma zona fronteriza impugnada. Mientras que en los grandes eventos que se celebran en los templos shan de las grandes ciudades de Tailandia la policía tailandesa sólo de vez en cuando merodea y verifica los documentos de ciudadanía de los asistentes, en la zona fronteriza este tipo de vigilancia no es tan agudo, o por lo menos no lo fue durante el Poy Sang Long en 2006.

Escuchando las preocupaciones de algunos miembros de la comunidad sobre el enorme gasto del evento, se podría esperar que en su esfuerzo por hacer méritos sólo los que tenían una posición económica relativamente cómoda serían los patrocinadores directos de uno de estos niños. Esto ocurre sólo en parte. De acuerdo con la tradición shan, se esperaría que la mayor parte de las familias shan en

esta área que tuvieran un niño mayor de siete años aspirarían a que éste fuera un Sang Long para que hiciera méritos para su familia, pero lo que fue particularmente sorprendente fue el hecho de que el mayor entusiasmo por el evento provino de los que estaban en la posición menos favorable para costearlo; y a medida que se acercaba la fecha para la celebración del evento en sí, el tema del Poy Sang Long casi había cautivado a todo el pueblo; prácticamente era de lo único que hablaba la gente.

Además, según la doctrina budista, la codicia conduce a la pobreza mientras que la generosidad (sobre todo en la donación a los monjes) conduce a la riqueza.⁸ Irónicamente, los más pobres son más propensos a atribuir su situación a su falta de acumulación de *kuso* (mérito), y por lo tanto, expresan mayor entusiasmo por el ritual para hacer méritos, como un evento tremendamente elaborado y caro. Por lo tanto, su renuncia a la riqueza del mundo (a pesar de que a menudo se hace a crédito) es también una donación con la esperanza de que van a recuperar, e incluso a superar, la noción de la enorme riqueza que paradójicamente simulan durante los días del ritual.

ENTRE MÁS ALTA SEA LA INVERSIÓN,
MÁS GRANDE SERÁ LA FIESTA

Durante la semana de las fiestas parecía que todos los hogares shan tenían algunos, si no es que muchos, invitados. Los organizadores comienzan con meses de antelación, y sus preparativos incluyen fijar la fecha de la celebración con las autoridades del gobierno tailandés, y la coordinación con otras comunidades shan en el norte de Tailandia a fin de que no se traslape con la programación del ritual masivo.

⁸ Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, pp. 171-172. Citado en Charles F. Keyes, "Merit-Transference in the Karmic Theory of Popular Theravada Buddhism", en Charles F. Keyes y E. Valentine Daniel (eds.), *Karma*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 263.

Esto es similar al sistema de rotación del mercado de cinco días de otros años: los pueblos no quieren tener su Poy Sang Long en los mismos días que los pueblos vecinos, porque esto sería extender demasiado los recursos de la comunidad shan en general, dividiendo así la mano de obra y el monto de la donación al mismo tiempo.

Con el fin de proporcionar una base para estas 86 redes y sus estrellas, el campo deportivo que se encuentra enfrente de la escuela secundaria se ha convertido en el área del desfile, con 86 casetas instaladas con mesas y sofás para albergar a los niños y a sus familiares. En el primer día completo de las fiestas, los niños en su uniforme de gala, después de haber pasado la mañana en el templo, se asentarán en sus puestos, pero no antes de hacer una ronda de fotografías con los respectivos poderes fácticos.

Los fiesteros shan venían de ambos lados de la frontera. Hubo incluso algunos shan de Rangún que viajaron hasta esta zona para asistir al evento. Para los shan relativamente privilegiados que cuentan con ciudadanía tailandesa de pleno derecho o los viajeros que tienen una visa tailandesa regular en sus pasaportes birmanos, es fácil llegar hasta la ciudad fronteriza; pero para todos los demás, aunque sólo sea para viajar 200 km desde Chiang Mai, no lo es; tienen que navegar a través de dos, y a veces tres, puestos de control de la policía del distrito y del ejército, en donde los funcionarios les piden una y otra vez que muestren sus documentos de identidad y sus documentos de viaje. Lo que también es sorprendente es que se trata de un retorno diaspórico, y los sonidos que se crean en el retorno son igualmente sorprendentes. Éstos, al hacer méritos y mediante el carnaval, hacen una creación referencial a una patria. Son estas fiestas, aunadas a una esperanza de estilo milenario sobre el futuro por medio del ritual del mérito, las que se esfuerzan para hacer que la frontera entre Tailandia y Birmania sea la tierra shan durante seis días, que pasan demasiado rápido.

LOS EVENTOS DE ORDENACIÓN DAN INICIO

En la primera noche del Poy Sang Long se afeita la cabeza a los muchachos antes de los rituales religiosos de la mañana siguiente. Los 86 pequeños van acompañados por quienes los llevan en hombros, quienes cargan sus paraguas, sus madres y otros miembros del verdadero séquito que asiste a cada evento y que conforma este masivo itinerario de seis días de duración. El primer día completo comienza con un desayuno que consta de doce tipos diferentes de comida ritual. Los niños son alimentados a mano, y después de comer cantan encantamientos dirigidos por el abad del templo Wan Kan Hai. Al salir del templo son dirigidos por los miembros prominentes de la comunidad: primero a honrar al espíritu del pueblo, y luego, al ritmo de los grupos de percusión shan, los llevan a dar tres vueltas al templo en el sentido de las manecillas del reloj. (Hacen esto en cada templo que visitan durante los días que dura el evento.) Al completar las tres vueltas, el desfile se abre paso a través de la calle que conduce a lo que fue el campo de fútbol de la escuela pública primaria y secundaria del pueblo. El campo de fútbol ha sido convertido en una especie de área de desfile y en el centro se ha colocado un escenario. Estos terrenos, además de ser el campo deportivo de la secundaria, son también el lugar en el que se instala el mercado de fin de semana, o *kat nat*, a donde los comerciantes llegarán a venderle a los aldeanos diversos artículos que van desde jabón para la ropa y esponjas, hasta ropa para niños. Mientras que el *kat nat* (mercado sobre ruedas) se caracteriza por sus tiendas de lona, ahora la zona ha sido transformada por la construcción de 86 cabinas de bambú, una para cada Sang Long, y están numeradas.

Al frente de cada cabina se coloca un cuenco de plata, el mismo tipo de recipiente utilizado para llevar al templo los elementos utilizados para hacer méritos, o para llenarlo de agua fresca que habrán de verter sobre los bendecidos durante el Poy Son Nam o festival del lanzamiento del agua. El cuenco tiene un pedazo de papel estirado a

través de su boca, con una hendidura cortada específicamente para que por ella las personas puedan introducir sobres de regalo. Muchos de estos sobres de regalo ya habían sido entregados directamente a los donantes en las semanas previas al evento, y ahora, en este cuenco, los destinatarios de los sobres los “devolverán al remitente”, pero con dinero en efectivo dentro. Aunque las redes de donación que reciben estos sobres, al menos aquellas redes más grandes integradas por la familia y amigos, no serán quienes patrocinen “totalmente” al Sang Long, el sobre es la solicitud de una bendición que no puede ser negada. Como escribe F. K. Lehman, “el que solicita la bendición está, hasta cierto punto, coaccionando la bendición porque recibir bendiciones recíprocamente atrae más méritos a quien bendice; un poco en el sentido de la idea que subyace en la parábola bíblica de arrojar el pan sobre las aguas”.⁹

Como el cuenco de plata se encuentra en la parte delantera de la cabina, inmediatamente después se colocan mesas y sillas para recibir a los huéspedes. En el centro de la mesa se ponen platos con naranjas, pelotas de palomitas de maíz, semillas de girasol y dulces. La cabina en sí, un poco más allá de la mesa, tiene una plataforma de bambú más grande, con un sofá en el que se sienta el Sang Long mirando hacia afuera. En muchos sentidos, la cabina no es sólo una “base de operaciones” para los eventos de los seis días, sino también un trono improvisado; y conforme van llegando los miembros de las redes de donación a entregar sus sobres, son recibidos por los miembros de la familia del Sang Long, quienes los invitan a tomar el té y bocadillos, y a tener una audiencia con su propio “príncipe enjoyado”.

Como parte de la introducción a las actividades de la mañana/mediodía de reunir a la comunidad alrededor del Sang Long, los organizadores de la ceremonia invitan a todos los funcionarios del dis-

⁹ F. K. Lehman, “Can God Be Coerced? Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian Religions”, en Cornelia Kammerer y Nicola Tannenbaum (eds.), *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 30.

trito, a la policía y al ejército tailandés, a reunirse con los Sang Long para tomar una foto de todos enfrente de una gran pancarta que anuncia el Poy Sang Long con la ubicación y la fecha del evento. Al parecer estos grandes letreros son de rigor para cualquier evento en Tailandia o en Birmania, así como la toma de fotografías de los participantes enfrente del letrero. En esta ocasión, en un lugar destacado al centro del escenario fue colocada una foto del rey Bhumipol Adulyadej, el monarca reinante de Tailandia.

El locutor en el megáfono llama a la gente para que se tomen una fotografía enfrente de la pancarta; llama particularmente a los funcionarios tailandeses y a los principales patrocinadores del evento, a los políticos de la aldea y a los ancianos. “Tomen primero una foto enfrente del letrero, ‘como recuerdo’”, dice el locutor. Una vez que se ha tomado la foto, el locutor llama a los Sang Long, y ellos y quienes los llevan a cuestas posan también para las fotografías. En este caso, la fotografía es para el evento lo que para el burócrata es el llenado de un formulario: conlleva un proceso dinámico en el tiempo y el espacio, que se extiende durante varios días, y destaca y aplana ciertos elementos significativos clave, a saber, lo que es el evento, el momento en que sucede, quién participa en él y quién lo patrocinó. En el formato del burócrata, el mecanismo no está interesado en el discurso o en el lenguaje sobre el tema, sino en las variables clave y en los números para satisfacer a su maquinaria. En la fotografía del evento se presentan el nombre, la fecha y el lugar del ritual —la información que se anuncia en el letrero—, y los sujetos del ritual también son presentados, al igual que las figuras políticas que consumen energía para enmarcarlo y facilitarlo.

En esta coyuntura, me gustaría volver a la elección del locutor shan de la palabra recuerdo en tailandés (no la palabra shan): *khong ti raluek*. En inglés la palabra recuerdo (*souvenir*) se deriva del latín *subvenire*, auxiliar, en este caso, a la mente. Pero con el crecimiento de la industria turística, recuerdo se convierte en un nicho especializado, en un mercado, y las tiendas de *souvenirs* que hoy en día ten-

demostramos a asociar con colecciones de objetos que van de marginales a negativos en términos de su valor utilitario, tienen un nombre o una referencia simbólica a un lugar que ha sido explotado como espectáculo. Desde la torre Eiffel miniatura hecha de cobre y zinc, hasta las gomas de borrar de plástico verde con la forma de la estatua de la libertad, y los globos de nieve en los que las partículas de plástico pueden ser sacudidas lentamente en su emulsión de aceite mineral para posarse una vez más sobre el horizonte de Tokio, son objetos que tienen como propósito recordarle a la mente el evento avalado por el consumo turístico; en su calidad de producto pequeño, el *souvenir* proporciona el objeto mediado por el mercado que pretende traer a la memoria de la experiencia. A quienes formaron parte de la experiencia, el recuerdo los regresa a ella. Al destinatario, el recuerdo le trae a la mente al ser querido o (si no) a quien decidió llevarles ese objeto. Para el receptor, entonces, el regalo del recuerdo, como la postal de unas vacaciones, no dice “recuerda esto”, sino más bien “recuérdame”. Mientras que el migrante indocumentado shan tratará de ser invisible y de deslizarse hacia el mercado de trabajo de Tailandia minimizando la diferencia, aquí hay una inversión de papeles clave: los funcionarios tailandeses son invitados a recordar a los shan en la forma de una imagen con todas las insignias shan.

Si bien hay gestos de amabilidad hacia las autoridades tailandesas, hay un punto interesante que vale la pena destacar, porque aunque muchos tailandeses harán hincapié en la cercanía histórica y en las similitudes lingüísticas entre los shan y los tailandeses, la probabilidad real de que los interlocutores tailandeses entiendan completamente a los shan es muy baja. En algunas ocasiones conocí a tailandeses que me hablaban de las similitudes entre el idioma tailandés y el shan, pero en mi experiencia, los tailandeses que afirmaban esto en realidad no hablaban shan. Para muchos este énfasis en la “hermandad” tailandesa-shan se considera como una postura liberal y cosmopolita por parte de los tailandeses, pero para algunas de las personas shan que se encuentran en el extremo receptor de tales declaraciones

por parte de los cosmopolitas tailandeses, el sentimiento tangible es más bien de amargura. En su trabajo sobre una comunidad shan en la provincia de Mae Hong Son en Tailandia, Nancy Eberhardt señala que mientras es común que los tailandeses hagan hincapié en que tanto ellos como los shan tienen “vínculos históricos y culturales profundos, los shan tienden a ser más conscientes de (y sensibles a) las diferencias entre su cultura y la de los tailandeses de las tierras bajas”.¹⁰ Como comentaba uno de mis informantes shan:

El tailandés viene aquí y son *riiii-eee*, y afirma somos *pi-nong kan* (hermanos), pero luego nos menosprecian como extranjeros o peor, simplemente porque queremos viajar a la ciudad o trabajar para ellos en condiciones humanas. Para ellos es fácil decir que somos hermanos mientras ellos son ricos y nosotros somos pobres.

En otra ocasión, esta informante me dijo que si los tailandeses del centro hicieran esta afirmación, *pi-nong kan*, la dejarían sin palabras; mientras que la cita anterior muestra una marcada frustración y amargura por la afirmación y su ironía, cuando en esta interacción los tailandeses de las llanuras pueden hacer valer esta idea, con frecuencia la desigualdad económica y la marginación política es lo que obliga a callar a su contraparte shan. En el contexto del Poy Sang Long este no es el caso, pero la refutación está latente en el ritual. El acto transgresor, la mística del Sang Long, es que para muchos tailandeses es una manifestación de la identidad shan, son el pueblo shan preservando su “cultura”, lo que para una comprensión tailandesa en general implicaría las formas shan de vestir, la lengua shan, y por supuesto, el ritual budista shan. Para los tailandeses, por la misma razón que el Poy Sang Long shan es étnicamente distinto,

¹⁰ Nancy Eberhardt, “Introduction”, en Nancy Eberhardt (ed.), *Gender, Power and the Construction of the Moral Order: Studies from the Thai Periphery*, Madison, University of Wisconsin/Madison Press, 1988, p. 9.

pero de alguna manera “bastante lindo” o parte de su “identidad”, de alguna manera impide el reconocimiento de la posibilidad de una conciencia radicalizada, o de una que siquiera apuntara a la historia de la militancia shan o a los problemas económicos o políticos que enfrentan los migrantes shan en Tailandia. Al menos de acuerdo con la diferencia percibida por los espectadores tailandeses, la propia marginación del pueblo shan es lo que, en cierto modo, ha creado discursivamente su identidad y su cultura. Esta es la distinción hecha por los intérpretes del sonido del gong shan y del tambor largo. Y este punto se evita elegantemente en la manera en que se define la fotografía de recuerdo. Específicamente porque se invita a los funcionarios del gobierno tailandés a formar parte de la misma, la fotografía de recuerdo es similar a la forma en que Nicola Tannenbaum ha observado al Poy Sang Long shan en la provincia de Mae Hong Son, en el que las personas shan representan activamente su pertenencia étnica, sobre todo cuando la representación está orientada hacia el Estado tailandés.¹¹ La fotografía muestra a los hombres y a los niños shan con sus lujosos y adornados trajes, junto con los funcionarios del gobierno tailandés en sus uniformes. Mientras los burócratas usan sus trajes, los Sang Long usan los suyos.

Después de las fotografías llevan a los Sang Long de regreso a sus respectivas cabinas, y a muchos de ellos les quitan el vestuario para que se relajen en camiseta y pantalón de seda. Los grupos de personas que rodean a cada Sang Long disfrutarán juntos del almuerzo, y después de un par de horas de descanso comenzarán el proceso de maquillar y adornar al Sang Long para el evento de la tarde.

El Sang Long número 57, Jok, es un niño que vive con su tía en un pueblo vecino. Su prima es una mujer de unos 20 años, y está de rodillas delante de él con un maquillaje que le está extendiendo en la

¹¹ Nicola Tannenbaum, “Being Shan on the Thai Side of the Border: Continuities and Transformations in Shan Culture and Identity in Maehongson, Thailand”, ponencia presentada en la Conferencia sobre budismo y cultura shan, Escuela de Estudios Orientales y Africanos-Universidad de Londres, diciembre de 2007, p. 12.

cara con una almohadilla de hule espuma que viene con el envase circular. Jok tiene nueve años, y hace muecas arrugando los ojos bien cerrados mientras la almohadilla recorre sus mejillas. Charlan y bromean mientras su prima lo maquilla. Jok asume claramente que es el centro de atención y lo toma con calma, y cuando le piden que muestre su maquillaje a sus familiares, frunce los labios de una manera cómica. Puede que sea la representación simbólica del príncipe enojado, pero a pesar de todo sigue siendo un niño de nueve años.

Una vez que han terminado de maquillarlo, otro amigo de la familia, un hombre de casi 20 años que muy recientemente emigró del estado de Shan como trabajador, comienza uniendo más adornos para Jok. Cada uno de estos decoradores está especialmente designado para esta tarea; en otras palabras, hacer méritos implica en parte tener a un hombre designado para poner al niño todos sus adornos. Éstos se muestran como puños de un estilo más regio, casi como una armadura; pero en realidad son tarjetas de colores, atavíos decorativos que parecen aletas y que se atan a las muñecas de Jok. Otro grupo de adornos está pegado a su torso. A medida que le pegan más adornos al cuerpo, la imagen de Jok comienza a ser más regia. Los adornos de muñeca se atan, y los adornos para su torso se deslizan sobre su cabeza. Y aunque son relativamente ligeros, recuerdan a la mente el elaborado vestuario representado en las fotografías del siglo XIX de shan saopha (príncipe o, literalmente, “Señor del Cielo”); en ese entonces el vestuario y los adornos podían llegar a pesar más de cincuenta libras. Esta idea del monarca poderoso (inmóvil) invoca la noción de O. W. Wolter¹² acerca del monarca del Sudeste Asiático, el “hombre de las proezas” cuyo poder supremo es ejercido por su aparente falta de acción, cuando que en realidad es la investidura simbólica que el medio social hace de su cargo lo que le permite ser tan poderoso. Esta investidura es más tangible en la ornamentación

¹² O. W. Wolters, *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*, Ithaca, SEAP Publications, 1999.

del monarca. Y ahora el niño se convierte en un monarca simulado, y literalmente la investidura simbólica hace lo propio.

Por último viene el tocado, y para Jok se trata de uno blanco al estilo de un turbante que ha sido cosido y adornado con alambre decorativo de plata en espirales alrededor de la parte superior y de los lados. El minucioso proceso de maquillaje y ornamentación exige aquí una recapitulación, ya que a Jok le tomó cerca de una hora y media. Durante los cuatro días restantes del festival este mismo proceso se repetiría dos veces al día.

EL ENTRETENIMIENTO DE UNA NOCHE

Como parte de la programación oficial, para muchas de las noches del Poy Sang Long, a partir de las 7:30 de la noche hay un espectáculo de “artes y danza” con estilos “tradicionales” y “modernos”. De acuerdo con el volante, hay música nacional shan, la danza del pájaro, danza shan, la danza de la espada, y varias otras presentaciones. Al avanzar la noche continúan al unísono el golpeteo del tambor largo shan y los golpes de los gongs y los címbalos, y todo parece indicar que en cada esquina de la plaza del desfile habrá un pequeño conjunto de hombres con trajes tradicionales shan tocando estos instrumentos. Muchos de estos conjuntos se están congregando en torno a las tiendas de fideos, donde sus compañeros están sentados con la cara roja y feliz alrededor de una creciente colección de grandes botellas de cerveza Chang vacías (o en proceso de ser vaciadas). Sin embargo, como se trata de un carnaval gigante, también hay puestos que venden bocadillos, tiendas de fideos, vendedores de CD y VCD, e infinidad de distintos juegos de destreza con premios. Mientras paseo por una de las tres columnas de puestos de 150 metros de largo, escucho los sonidos de los tambores largos, de la banda de rock calentando, y de los sistemas de alta fidelidad con que muchas de estas cabinas están equipadas. Y todos estos sonidos compiten entre sí. El

significado de la cacofonía de los sonidos que compiten es el carnaval, y los adolescentes empiezan a aparecer en sus trajes favoritos estilo punk, vestidos con sus mejores galas, el pelo en picos, gafas oscuras, sombreros a la moda, y carteras colgantes de cadena larga.

Dos de los Sang Long están aperchados sobre la mesa de una de estas cabinas de “juegos de habilidad”, y mientras la canción pop “Hands Up” de principios de la década de 1980 resuena en el fondo, el que atiende la cabina le da al Sang Long cuatro dardos. Con una concentración aguda y los ojos en el premio (una M-16 de plástico) el chico termina lanzando un dardo a la pauta de los números en el tablero de la pared opuesta de la cabina. No da en el blanco. Lo intenta de nuevo y vuelve a fallar, y falla otra vez. Entonces comienza a tirar del hombro de la chaqueta de su portador. Sin necesidad de explicación, el hombre saca otro billete para que el niño pueda jugar otra ronda de dardos. Por fin el niño gana el M-16 de plástico por el que había estado compitiendo, y mientras su portador se aleja con él de la cabina de dardos, el Sang Long rasga triunfante el empaque del preciado M-16 y en seguida el falso militante comienza a “pelear” con el arma colocando su dedo índice derecho en el gatillo, saludando a través de una multitud de jueguistas y del bullicio de los juegos de carnaval, las luces intermitentes, y los sistemas de alta fidelidad a todo volumen.

Cuando el cielo está completamente negro, los hombres jóvenes de la banda de rock comienzan a hacer pruebas de sonido. Al mismo tiempo, el locutor está probando el micrófono y dándole a la gente la bienvenida al Poy Sang Long. Algunas personas están de pie alrededor del escenario, pero todavía no hay un lleno total de espectadores. El guitarrista principal ha gelificado su pelo en una espiga y trae puesta una camisa para trabajo mecánico y pantalón de mezclilla; el tecladista viste una chamarra cazadora, pantalón de mezclilla y una cartera de cadena; mientras el guitarrista calienta con la banda, él pone a prueba algunos solos utilizando distorsión fuzz, y cuando alcanza las notas altas, gira la cabeza en un gesto punk para mostrar la forma en la que está “metido” en la música rock.

Sin embargo el primer número de rigor para todos los conciertos de rock shan en el lado tailandés de la frontera es cantar la canción “Kat Jai Hai Mai Soong”, escrita por Sai Htee Saing. Esta canción no es tanto un himno nacional shan, sino una canción nacionalista que se utiliza para dar inicio a todos los espectáculos. La canción cuenta con un coro de hombres y mujeres jóvenes, todos vestidos con trajes shan, que se alinean en el escenario y forman una “U”, de cara a la audiencia.

Antes de comenzar su canción se inclinan y presentan sus respetos al unísono, y cuando suenan los tambores y comienza la música, se arrancan con la letra de la canción:

El sonido del gong shan y el tambor shan
Resuena en todas partes,
Cuando las personas shan se reúnen
Ellas tienen alegría y felicidad en sus corazones
Porque comparten un corazón, y todo lo que hacen les da fuerza.
¡Nuestros hermanos shan estarán unidos hasta el final de la historia!

¡Prosperidad! ¡Prosperidad un día! ¡Nuestra familia shan será grande!
La raza shan, no dejes que muera. La tierra shan, no dejes que
desaparezca.
Lucha ... por las futuras generaciones, forma al pueblo shan con
los tiempos.

Grandes corazones laten en el pueblo shan.
Nuestras ideas tienen visión de futuro.
No dejes que nuestra historia antigua sea empobrecida.
Soporta el peso, cuando veamos que podemos devolver el golpe.
¡Somos capaces de construir una gran nación!

A medida que la banda de rock toca el acompañamiento, los cantantes baten las palmas al unísono, al compás de la canción. Antes de comenzar la canción, ya se encuentra delante del escenario un consi-

derable público de pie que incluye por lo menos dos docenas de Sang Long en los hombros de sus portadores. Siguiendo la tendencia del Sang Long que ganó la pistola de plástico como premio en el juego de dardos, por lo menos la otra mitad de los Sang Long traía consigo armas de juguete. Cuando la banda comenzó a tocar, los portadores de los Sang Long comenzaron a bailar al ritmo de la música, agitando también al Sang Long que llevaban en hombros. Los Sang Long más entusiastas también bailaban agitando salvajemente sus brazos (y sus armas).

Después de la canción de apertura “Kat Jai Hai Mai Soong”, la banda comienza a tocar otras canciones de rock shan. Y como es la costumbre en muchos espectáculos shan (o birmanos) similares, las personas de la aldea que quieren cantar una canción se anotan en una lista, aunque por lo general se les da prioridad a quienes ya tienen una reputación establecida como buenos cantantes dentro de la comunidad. Para conseguir un lugar con el micrófono, en muchos casos el prestigio social o el privilegio relativo dentro de la comunidad se imponen a la habilidad vocal.

El repertorio musical estuvo integrado por canciones de rock shan, baladas y canciones de amor. Había muchas canciones con una orientación política, en especial las del muy querido compositor local y exprofesor shan, Sai Mu, como “Wan Tai Tay Loat Le’o” (“En el día shan seremos independientes”). La juerga continúa hasta muy entrada la noche, y cuando los cantantes populares están en el escenario, se acostumbra comprar una corona de flores y colocarla alrededor de su cuello para mostrarles agradecimiento por su actuación. Estas coronas se compran en una cabina que está ubicada a un lado del escenario, y para que todo el público pueda ver el aprecio del o la cantante, por lo general el fan se acerca al intérprete y se la coloca en el cuello mientras él o ella sigue cantando. En algún momento, un portador cargando a su Sang Long aparece en el escenario, cada uno llevando una de estas coronas con la intención de colocarla en una bonita joven cantante, mientras ella corteja a la audiencia con su dul-

ce voz y su clásica belleza en un traje tradicional shan de color rojo. Este particular Sang Long es el ganador del rifle M-16 de plástico descrito anteriormente, quien manteniendo el arma en una mano al tiempo que su portador baila al ritmo de la música, coloca la corona de flores alrededor del cuello de la cantante mientras el público aplaude.

Durante la noche hay rotación de grupos y cantantes, y en los terrenos del carnaval otro escenario presenta bailes tradicionales shan, y poesía en verso que también es cantada en forma de diálogo. Uno de estos poemas tradicionales shan en verso, “Sao Sua Khan Fa”, trata sobre el famoso monarca shan del siglo XIII. Los miembros más viejos de la audiencia no están tan interesados en el concierto de rock como lo están en este otro escenario, y han colocado tapetes de plástico en el suelo por delante del mismo para apreciar mejor el espectáculo. A un lado, en las tiendas de fideos y las cabinas y los puestos de juegos de destreza, sucede lo mismo de siempre mientras las multitudes van de los conciertos a los vendedores de bocadillos y al tendero, y los adolescentes de la aldea en sus atuendos punk socializan entre las hileras de motocicletas estacionadas.

A medida que se acerca la media noche, el número de Sang Long en la multitud de aficionados de rock ha disminuido significativamente. Se me acerca una familia local y me pregunta si he visto a su Sang Long. Pronto me entero que se trata de una broma típica del Poy Sang Long. Es inevitable que un portador se canse después de llevar a un niño sobre sus hombros durante tanto tiempo, y que sobre todo en medio del baile, otros hombres le ofrezcan su ayuda para cargar al Sang Long un tiempo. Especialmente durante la noche y en medio de un ambiente de carnaval, se dan las condiciones para hacer trucos, y algunos hombres deciden huir con un Sang Long, aunque sólo sea por una media hora, para jugarle una broma a su familia. Como la intención es vivir momentos de sana diversión, la reunificación del Sang Long con sus legítimos propietarios da lugar a un momento de risas y felicitaciones.

Ahora, el frente del escenario está cada vez más dominado por hombres muy borrachos, gritando y cantando con la música rock. Los miembros de la familia con la que estoy me dicen que ya se van a casa a dormir, porque “mañana” el Sang Long tiene que levantarse temprano. Muchas familias de los juerguistas duermen en las cabinas de los Sang Long, junto a la feria. El hecho de que sean capaces de dormir constituye el testimonio de su capacidad para bloquear el ruido exterior. De hecho, muchos Sang Long también duermen en las cabinas. Aunque la familia comentó que el Sang Long necesitaba dormir, sus portadores y maquillistas inevitablemente tendrán que levantarse más temprano. Mientras me estoy yendo, me doy cuenta de que tres Sang Long y sus portadores todavía están bailando en el escenario al ritmo de la música.

Las transformaciones del sonido

Si bien es el ambiente acústico el que conforma de manera crucial las formas en las que se aprecian subjetivamente los sonidos y el ruido,¹³ el transformador involucramiento ritual para hacer méritos shan y participar en el carnaval también están influyendo en el entorno acústico. Los gongs shan forman los ritmos que enmarcan sus movimientos durante el día; pero como por la noche se tiene un gigantesco sistema de sonido, las reverberaciones que surgen de los altavoces y el resonante bajo que surge de las cimas de las montañas propician un tipo específico de apreciación subjetiva del rock shan, y también del nacionalismo shan. Antes de conformar una base para que las personas se muevan a la acción social, los símbolos de la identidad étnica deben primero ser apropiados e internali-

¹³ Mark M. Smith, “Listening to the Heard Worlds of Antebellum America”, en Michael Bull y Les Back (eds.), *The Auditory Culture Reader*, Oxford, Berg, 2003, p. 138.

zados.¹⁴ A los exsoldados insurgentes shan que ya habían sido movilizados en un contexto, aunque ahora sean trabajadores migrantes en las obras de construcción de los centros urbanos de Tailandia, el ritual los ha llevado de nuevo a las tierras fronterizas, y para ellos, las capacidades simbólicas que emanan de los Sang Long, los sonidos de los tambores, y la presencia de los soldados birmanos en el otro lado del barranco podrían ser considerados como un cierto tipo de preservación étnica. Este rejuvenecimiento no se lleva a cabo en los mismos términos en que el Ejército Revolucionario Unido shan reunió sus fuerzas hace treinta años, sino que invoca no sólo una “identidad” neoliberal consumista de la cual se apropian los interlocutores tailandeses, sino también un futuro en el que los sacrificios del pasado sean reivindicados. Para algunos lo que lleva esta esperanza hacia el éter es la música rock, el paisaje sonoro y su propia manera de amplificarla y reverberarla, y el universalismo de “en todas partes pero en ninguna parte” lo convierte en el vehículo adecuado para este tipo de nostalgia en anticipación de un Estado-nación moderno.

Los sonidos y los mensajes del rock son polisémicos, esto se puede demostrar simplemente al comparar la manera en que diferentes personas interpretan estos sonidos y estas melodías. En términos de su dominio del paisaje sonoro, el sonido del tambor en el ritual shan representa tanto la soberanía como la modernidad, o el territorio de la vibración del sonido. Aunque, como se reiteró antes, los shan están gobernados por los estados tailandeses y birmanos mediante los instrumentos de construcción del Estado, qué premonitorio es que en las canciones nacionalistas y en la poesía shan la vitalidad de la nación se convierta en la metáfora del sonido del gong shan y del tambor largo. La canción popular “Sà Tai Sà Taen Laen Tai Laen Put”, del compositor Sai Kham Ti, hermano menor de la famosa compositora Sai Kham Laek, es un ejemplo particularmente repre-

¹⁴ Charles F. Keyes, *Ethnic Change*, op. cit., p. 9.

sentativo. La letra de la canción detalla el sacrificio de los soldados shan, y afirma que si el soldado muere, el sonido del gong shan y el del tambor largo también morirán.¹⁵

En términos de su dominio del paisaje sonoro, el sonido del tambor en el ritual shan representa tanto la soberanía como la modernidad, o el territorio de la vibración del sonido. Al discutir los géneros musicales shan con mis informantes, éstos solían hacer una distinción muy clara entre dos géneros: el *wan wan ma II* y el *wan gao*: el moderno y el tradicional. Los traduzco así porque sospecho que la nomenclatura shan es similar a la utilización del *kit mi* y el *kit haung* birmano, que de nuevo significarían moderno y tradicional, o nueva era y era antigua. Como me explicaba uno de mis informantes, el tambor shan es *wan gao*, una guitarra, un teclado bajo y una batería, son *wan ma II*. Considerando que ambas formas coexisten en el Poy Sang Long, es sólo mediante las narraciones en *wan ma II* que uno puede referirse específicamente a los instrumentos en las formas de *wan gao* en su capacidad metaanímica. Aunque los shan, como se reiteró antes, están gobernados por el Estado tailandés mediante instrumentos de construcción del Estado, qué premonitorio es que en las canciones nacionalistas y en la poesía shan la vitalidad de la nación se convierta en la metáfora del sonido del gong shan y del tambor largo. Pero, como se muestra en el himno nacionalista “Kat Jai Hai Mai Soong”, el gong y el tambor largo se invocan, pero la guitarra, la batería y el bajo son los que están marcando el ritmo de la música rock shan. Lo que es particularmente convincente acerca de la utilización de la música rock para invocar los sonidos del gong shan y del tambor largo es que se trata de un medio moderno que se utiliza para recurrir al gong y al tambor largo. En otras palabras, se supone que lo tradicional es apenas el antecedente desplazado de la modernidad, pero más bien, discursivamente, lo tradicional es en realidad creado como “el primordial otro” de un presente moderno. Lo que hace

¹⁵ Sai Kham Ti, “Sà Tai Sà Taen Laen Tai Laen Put”, *Song Le’o* 8, 1991, p. 111.

que el caso shan sea especialmente llamativo es que los políticos shan nunca fueron capaces de lograr una visión de la modernidad shan en la que tuvieran bajo control a una nación shan independiente y en la que el idioma y la escritura shan constituyeran el lenguaje burocrático impreso de este sistema de gobierno.

Como Gluckman ha señalado de una manera tan conocida, los ritos de inversión, aunque incluyan una contranarrativa del orden establecido, en última instancia fortalecen al propio orden.¹⁶ En otras palabras, a pesar de que los rituales potencialmente radicalizan el discurso, ¿hay maneras en las que el Poy Sang Long sea realmente conservador? Para muchos de los miembros de esta comunidad shan, el empobrecimiento económico y la lucha diaria para obtener recursos financieros son una realidad cruel que es endémica a la difícil situación en la que se encuentra cualquiera de dichos trabajadores indocumentados. Las enormes cantidades de dinero gastadas en el Poy Sang Long de alguna manera deben ser recuperadas, ya que los préstamos privados frecuentemente son pagados mediante una migración que los lleva de nuevo a los centros urbanos a participar en labores que requieren de mano de obra barata no calificada. Por un lado, para los propietarios de las empresas de construcción, los grandes gastos del Poy Sang Long puntualizan el año de trabajo de su fuerza laboral, y su salario, que se convierte en mérito, una vez más, los empuja a trabajar por un salario. Mientras que muchas de las familias de la zona fronteriza se mantienen con las remesas de dinero que envían los trabajadores urbanos asalariados, el Poy Sang Long representa un momento en el que las remesas son acompañadas por el asalariado e inyectadas en la economía local (y traslocal), haciendo méritos en el templo y festejando en el carnaval.

Mientras que el gobierno de Tailandia podría fruncir el ceño frente a ciertas formas de militancia shan tal y como se expresa en

¹⁶ Citado en Peter Stallybrass y Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, Cornell, 1986, p. 13.

la música de rock, el hecho es que es muy poco probable que los tailandeses que la escuchan entiendan cabalmente las letras en shan, o las circunstancias políticas a las que se refieren. Esto, por supuesto, supondría que en primer lugar los funcionarios tailandeses estarían realmente interesados en asistir al concierto de rock shan. Yo no reconocí a un solo funcionario del gobierno tailandés entre la audiencia del concierto, aunque sí vi a un pequeño grupo bebiendo cerveza en uno de los puestos de fideos que formaban parte del carnaval.

Así como Keyes¹⁷ estuvo de acuerdo con Tambiah en su refutación a la idea de Spiro de que el budismo y el animismo son ámbitos religiosos separados y contradictorios, no hay nada contradictorio en la música de rock interpretada como parte de la práctica budista shan, aunque no en el templo en sí, sino en una parte fundamental del evento de seis días; ni nada en sus mensajes que en este contexto esté fuera de lugar en relación con los objetivos del ritual del Poy Sang Long. Al describir el ritual Poy Sang Long y sus implicaciones más amplias para una comunidad apátrida de trabajadores migrantes shan, espero haber aportado pruebas suficientes para demostrar que el ritual, como se describe en el idioma birmano, no es ni fácil ni simple. Mientras que el tiempo y el espacio del ritual proporcionan un contexto mediante el cual los budistas shan pueden expresar su gran euforia acerca de la biografía budista, su inversión emocional en el mérito hacia un renacimiento futuro, y la expectativa efervescente de una gran nación shan, también están reuniendo tropos de vigilancia tailandesa, y pobreza económica y lucha. Los tropos son amplificadas, repetidos y sincopados utilizando los instrumentos de producción y amplificación de sonido.

Al construir la metanarrativa de los tropos religiosos que incorporan nociones de las tradiciones shan, que están sincopadas con las de un porvenir en el que los gobernantes shan están en la silla del

¹⁷ Charles F. Keyes, *The Golden Peninsula...*, *op. cit.*

poder, y el pueblo shan ya no tiene que estar marginado por dos naciones dominantes, el ritual aglutina nociones de la historia, del origen étnico y de la subordinación económica. En ninguna parte lo popular es más evidente que en la yuxtaposición de la aceptación de los preceptos junto con el balanceo de los niños al ritmo de la música de rock nacionalista shan. Alimentan a los niños con comida shan para llenarlos de tradiciones shan. Empujan a los jóvenes a la música shan de rock para cargarlos de tropos sobre la nación shan, y dejan que los niños posen con los funcionarios tailandeses para que con esa imagen sean “recordados”. Recordando la letra de la canción “Kat Jai Hai Mai Soong” al compás del ritmo del ritual el mensaje es transmitido con mayor claridad: *La raza shan, no dejes que muera. La tierra shan, no dejes que desaparezca.*

BIBLIOGRAFÍA

- Bull, Michael y Les Back (eds.), *The Auditory Culture Reader*, Oxford, Berg, 2003.
- Dayaikta Seya Myint, *Shan Pyay Chay Mon*, Yangon, Min Nyunt, 1969.
- Eberhardt, Nancy (ed.), *Gender, Power and the Construction of the Moral Order: Studies from the Thai Periphery*, Madison, University of Wisconsin/Madison Press, 1988.
- Eberhardt, Nancy, “Introduction”, en Nancy Eberhardt (ed.), *Gender, Power and the Construction of the Moral Order: Studies from the Thai Periphery*, Madison, University of Wisconsin/Madison Press, 1988, pp. 3-12.
- , *Imagining the Course of Life: Self-Transformation in a Shan Buddhist Community*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006.
- Kammerer, Cornelia y Nicola Tannenbaum (eds.), *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- Keyes, Charles F., *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, Nueva York, Macmillan, 1977.
- , *Ethnic Change*, Seattle, University of Washington Press, 1981.

- , “Merit-Transference in the Karmic Theory of Popular Thereavada Buddhism”, en Charles F. Keyes y E. Valentine Daniel (eds.), *Karma*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 261-286.
- Keyes, Charles F. y E. Valentine Daniel (eds.), *Karma*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Lehman, F. K., “Can God Be Coerced? Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian Religions”, en Cornelia Kammerer y Nicola Tannenbaum (eds.), *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press, 1996, pp. 20-51.
- Sai Kham Ti, “Sà Tai Sà Taen Laen Tai Laen Put”, *Song Le’o* 8, 1991, pp. 110-115.
- Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Smith, Mark M., “Listening to the Heard Worlds of Antebellum America”, en Michael Bull y Les Back (eds.), *The Auditory Culture Reader*, Oxford, Berg, 2003.
- Stallybrass, Peter y Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, Cornell, 1986.
- Tannenbaum, Nicola, “Being Shan on the Thai Side of the Border: Continuities and Transformations in Shan Culture and Identity in Maehongson, Thailand”, ponencia presentada en la Conferencia sobre budismo y cultura shan, Escuela de Estudios Orientales y Africanos-Universidad de Londres, diciembre de 2007.
- Tirapap Lohitakul, *Khon Tai Nai Usakanay*, Bangkok, Phrapansaan, 1995.
- Warren, Henry Clarke, *Buddhism in Translations*, Cambridge, Harvard University Press, 1953.
- Wolters, O. W., *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspectives*, Ithaca, SEAP Publications, 1999.
- Woodward, Mark R., “The Biographical Imperative in Theravada Buddhism”, en Juliane Schober (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, pp. 40-63.

EXTENDER LA FRONTERA

EL CONFINAMIENTO Y LA MOVILIDAD ENTRE LOS REFUGIADOS KAREN BAUTISTAS A LO LARGO DE LA FRONTERA ENTRE TAILANDIA Y MYANMAR

Alexander Horstmann

INTRODUCCIÓN

El ejército birmano incurrió en brutales violaciones a los derechos humanos de la población civil, que no tuvo otra alternativa que dejar sus aldeas y correr hacia la frontera tailandesa.¹ En la crisis de refugiados resultante, cientos de miles de karen vagan por la jungla o se las ingenian para llegar a los campamentos de la frontera birmana y tailandesa, o tienen que establecerse por su cuenta en los pueblos fronterizos o en las aldeas remotas de Tailandia.² Mientras que la li-

¹ Carl Grundy-Warr y Elaine Wong, “Geographies of Displacement: The Karenni and the Shan across the Myanmar-Thailand Border”, *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 93-122, y Carl Grundy-Warr, D. Ball y H. Lang (eds.), *Dangerline: The Burma-Thailand Border*, con fotografías de Dean Chapman, Bangkok, White Lotus, 2002.

² Estamos de acuerdo con Malkki en que los refugiados son un fenómeno móvil, muy inestable, y que no deben ser estudiados como una categoría esencialista o una “tribu” antropológica, sino en relación con los procesos sociales y políticos en los que llegan a estar posicionados e integrados. El término “refugiado” se utilizará aquí por razones humanistas y definitivas, ya que las personas desplazadas no

teratura disponible está enfocada en la vida cotidiana de los campamentos de refugiados, se conoce muy poco acerca de la vida de los refugiados en la frontera tailandesa dentro y fuera de los campamentos o de los que están a punto de regresar a Birmania tras la reconstrucción de la zona fronteriza tailandesa. La aspiración religiosa del liderazgo cristiano karen también se ha politizado de manera muy importante, ya que el proselitismo del cristianismo opera bajo el paraguas de la Unión Nacional Karen (UNK) y su brazo armado, el Ejército de Liberación Nacional Karen. En la pesadilla que representó la experiencia de la guerra civil en los espacios karen en Birmania, las redes cristianas de misioneros son el motor de la reproducción de la identidad nacional karen en la franja fronteriza entre Tailandia y Birmania. El paisaje cristiano en la frontera entre Tailandia y Birmania utiliza la educación como un instrumento etnonacional para socializar a los refugiados karen en un entorno predominantemente budista. Mientras el Ejército de Liberación Nacional Karen sigue perdiendo territorio, el Estado karen de Kawtholei se convierte en una ilusión. En lugar de diseminar el evangelio, los evangelistas karen se concentran en Tailandia, en Birmania y en el mundo. Estos esfuerzos ocurren inmediatamente después de que los esfuerzos previos de cristianización en Birmania lograron que los karen se convirtieran en evangelistas apasionados y llevaran la palabra a otras minorías étnicas. El modelo cognitivo y el mapa de Kawtholei se les ha impuesto a los karen y se ha ignorado su diversidad interna. Independientemente de la diversidad entre ellos, la imagen del enemigo común y la narrativa del sufrimiento han unido a los karen que se encuentran en los campamentos de refugiados. A medida que más karen se reubican en Occidente, la propagación de las ideas etnonacionalistas viaja hacia una diáspora karen global y cosmopolita.

son reconocidas como “refugiados” debido a que Tailandia no ha firmado la Convención de Ginebra sobre Derechos Humanos. Véase Liisa H. Malkki, “News from Nowhere. Mass Displacement and Globalized Problems of Organization”, *Ethnography*, vol. 3, núm. 3, 2002, pp. 351-360.

Mi propuesta es que los cristianos karen tienen éxito en “extender” la frontera al recuperar espacios en la franja fronteriza y movilizar a su favor el apoyo internacional de las ONG humanitarias, sobre todo de las cristianas. Al utilizar el término “extender” yo me refiero a la extensión de los espacios en el lado tailandés de la frontera mediante el establecimiento de redes sólidas, en un esfuerzo por resistir la violencia estructural del Estado manifiesta en el hecho de mantener a la gente en campamentos de refugiados y contrarrestar la rápida disminución de los espacios del lado birmano de la frontera. Aunque enfrentan la persecución y la violencia masiva, la reubicación y la pérdida de sus derechos básicos de ciudadanía, las organizaciones humanitarias cristianas incrementan las oportunidades de vida y la movilidad de los refugiados al proporcionarles ayuda material y no material. Es así que el proyecto de los misioneros karen es etnopolítico y evangélico al mismo tiempo y se inclina por los refugiados en el momento en que éstos se encuentran en su condición más débil. Por lo tanto, este artículo promete explorar la conexión entre la misionización, el nacionalismo y los refugiados, un tema que raras veces ha sido abordado desde una perspectiva antropológica. Analiza el nexo paradójico entre volverse apátrida, y al mismo tiempo, reproducirse a partir de redes religiosas.

En este artículo los refugiados cristianos karen se convierten en importantes agentes del proselitismo que utilizan su capital cultural para llegar al imaginario colectivo de los cristianos.³ Al enfocarme en las redes religiosas transfronterizas, me interesan dos aspectos que están relacionados entre sí: demuestro cómo la tradición bautista entre los karen se desarrolló en estrecha relación con la guerra civil y continúa justificando y legitimando lo que se ha denominado la

³ En agosto y septiembre de 2009 realicé un trabajo de campo preliminar en Maesot, campamento de Maela, y en Huay Nam Nak, un pueblo fronterizo en medio de los espacios de Tailandia y Birmania. De diciembre de 2009 a enero de 2010 este estudio fue seguido por un segundo trabajo de campo en la región Salaween, en Mae Sariang.

rebelión karen o la “lucha” contra el régimen militar de Myanmar. Demuestro también cómo los karen utilizan las redes cristianas para encontrar aperturas en la frontera y la manera como diseñan su estrategia en relación con ésta. La Iglesia karen no sólo proporciona una gran variedad de servicios, bienestar y ayuda, sino que, además, los cristianos pueden volver a la parte oriental de Birmania como soldados-médicos-misioneros en una zona de guerra que en gran medida es inaccesible para las ONG humanitarias internacionales. Yo afirmo que la Iglesia cristiana ejerce una forma de gobierno en los campos de refugiados y en la frontera tailandesa, asumiendo las funciones del Estado al controlar la administración de los campamentos y proveer ayuda humanitaria. Impulsadas por las alianzas globales con las iglesias cristianas norteamericanas, las iglesias pentecostales de Corea del Sur y las redes de proselitismo internacional, este proyecto de evangelización y reconstrucción sigue en las manos del liderazgo cristiano karen educado. Al leer la Biblia a través de los ojos karen, la tradición indígena del bautismo se desarrolló de la mano de las tribulaciones de los karen y de su posición vulnerable. El bautismo proporciona guía y autoridad espiritual. Las iglesias bautistas con facilidad se convierten en el centro cultural de los campamentos de refugiados que han sido tomados como rehenes políticos por la Unión Nacional Karen. Los pastores que son miembros de la Unión Nacional Karen y del Comité de Refugiados de los campamentos son los representantes del movimiento etnopolítico karen. Compiten cada vez más con la facción budista del movimiento etnopolítico que ha establecido su propia organización militar, el Ejército Democrático Budista Karen (EDBK), que se ha aliado con el régimen militar de Birmania. La Unión Nacional Karen y el EDBK ahora compiten por la utilización legítima de los símbolos nacionales. En adelante me voy a concentrar en los bautistas al tiempo que explico su competencia con los budistas.

Pero primero expondré los antecedentes de la cristiandad centrándome en los karen de Tailandia y Birmania para mostrar el desarrollo de una peculiar identidad cristiana. Demostraré que la identi-

dad cristiana está íntimamente asociada con el nacionalismo karen y con el proyecto de un Estado karen. Los cristianos en los campamentos y en la zona fronteriza han establecido conexiones globales con las iglesias pentecostales norteamericanas y sudcoreanas.

En segundo lugar escribiré sobre la reorganización de la vida de los karen que viven en los espacios fronterizos entre Tailandia y Birmania, proporcionando datos etnográficos sobre la sobrevivencia y la reproducción de algunos refugiados que se encuentran en el campamento de refugiados y en la campiña, y que se han organizado en una comunidad transnacional colectiva de la Iglesia bautista karen. Afirmando que los karen no son sólo receptores de la ayuda humanitaria, sino que, en tanto cristianos, también reclaman espacios mediante la introducción de una guía espiritual y política. A diferencia de los antiguos refugiados vietnamitas que se convirtieron al cristianismo, los karen son viejos cristianos desde que tienen una tradición de hacer proselitismo entre su propio grupo étnico y otras minorías étnicas.

PREPARAR EL ESCENARIO

La experiencia de la población civil karen en la frontera entre Tailandia y Birmania ha sido aterradora.⁴ El ejército birmano ha estado li-

⁴ Decha Tangseefa, "How they live now. Cross-Border Lives in a Space of Exception along the Thai-Burmese Border Zones", reporte presentado ante la 5ª Etnografía de Mekong sobre Culturas Transfronterizas, Chiang Mai, Tailandia, 19-23 de agosto de 2009; Decha Tangseefa, "'Temporary Shelter Areas' and the Paradox of Perceptibility: Imperceptible Naked-Karens in the Thai-Burmese Border Zones", en Prem Kumar Rajaram y Carl Grundy-Warr (eds.), *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*, Londres/Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, pp. 231-262; Decha Tangseefa, "Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly Displaced Karens and the Thai-Burmese in-Between Spaces", *Alternatives*, vol. 31, 2006; Jonathan Falla, *True Love and Bartholomew: Rebels on the Burmese Border*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Karen Human Rights Group, *Wholesale Destruction*, Chiang Mai, Nopburee Press, 1998.

brando una guerra en contra del movimiento secesionista karen. Al separar al ejército karen de la población civil karen, el ejército birmano ha establecido cuarteles desde donde está saqueando, quemando casas, asesinando personas, violando mujeres, utilizando a las personas como cargadores, limpiadores de minas y escudos humanos. También, el ejército birmano ha establecido zonas de alto al fuego a lo largo de la frontera, desde donde se obliga a las personas a reubicarse en aldeas estratégicas. Los karen son obligados a pagar impuestos a los birmanos y a abastecer a los soldados. Además, tienen que pagar un impuesto de guerra a las asociaciones rivales, a la Asociación Budista Democrática Karen y a la Unión Nacional Karen.^{5,6} Esto ha ocasionado que miles de personas se vean obligadas a dejar sus aldeas y a internarse en la jungla y en las montañas; a vagar sin comida ni atención médica, y a esforzarse por llegar a la frontera entre Tailandia y Birmania. Cientos de miles de personas han sido desplazadas internamente y habitan la región fronteriza entre Birmania y Karen sin muchas esperanzas de volver a sus hogares. Muchos de los karen que cruzan la frontera se esconden en las aldeas karen a lo largo de la frontera. Una vez que han cruzado la frontera hacia Tailandia, se establecen ilegalmente en las aldeas o en los pueblos

⁵ Carl Grundy-Warr y Elaine Wong, “Geographies of Displacement:...”, *op. cit.*; Mary Callahan, *Making Enemies: War and State Building in Burma*, Ithaca, Cornell University Press, 2005; Martin Smith, “Ethnicity and the Force of Faith: Christian Conversion among Khmer Refugees”, *Anthropological Quarterly*, vol. 67, núm. 1, 1994; Martin Smith, *Burma Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed Press, 1999.

⁶ Para un reporte sobre violaciones a los derechos humanos consúltese el reporte (sesgado) del Karen Human Rights Group, *Wholesale Destruction*, *op. cit.*, Para un análisis participativo de los karen desplazados por la fuerza, véanse los trabajos de Decha Tangseefa, “Taking Flight in Condemned Grounds...”, *op. cit.*; Decha Tangseefa, “‘Temporary Shelter Areas’ and the Paradox of Perceptibility...”, *op. cit.*; Decha Tangseefa, “How they live now...”, *op. cit.* Decha Tangseefa enseña de manera constante en el Campamento Maela. Es director de un proyecto para establecer un colegio internacional para migrantes y refugiados en Maesot, que se localiza en la frontera entre Tailandia y Birmania.

fronterizos o encuentran refugio en los campamentos de refugiados que están en la frontera entre Tailandia y Birmania, por lo que se les considera nacionales birmanos desplazados que huyen de la guerra civil.⁷

A pesar de que los cristianos sólo representan entre 15 y 20% de los karen en Birmania, éstos ejercen una posición hegemónica en los campamentos de refugiados en donde la comunidad karen budista sólo desempeña un papel secundario. Esta posición hegemónica en los campamentos refleja la posición dominante de los cristianos karen y la segregación interna de los karen en Birmania. Los budistas pwo y los animistas sgaw son más pobres que los cristianos sgaw.⁸ Los budistas pwo siguen sus propias tradiciones y los migrantes budistas pwo de la zona fronteriza tailandesa dependen de las redes de los monasterios budistas o del apoyo de la *sangha* budista. Sin embargo, muchos de los aldeanos budistas y animistas que tuvieron que huir del conflicto armado en el Estado karen no tenían nada que ver con el conflicto, pero al llegar a Tailandia no tenían a dónde ir. Estas personas están excluidas de la formación social transnacional y de la comunidad religiosa transnacional. La supervivencia fuera de los campamentos o de las redes religiosas es difícil.

Al hablar de la identidad karen como si fuera un todo homogéneo, los cristianos ocultan la diversidad y las divisiones internas. Fueron los misioneros cristianos y los intelectuales karen sgaw quienes construyeron la identidad karen como una entidad profundamente opuesta a la identidad budista birmana. Los misioneros bautistas norteamericanos desempeñaron un papel clave en la construcción de la alfabetización karen y la identidad nacional. Al hacer de los cristianos karen aliados fundamentales de la conquista colonial de Bir-

⁷ Estoy muy agradecido con Decha Tangseefa porque me brindó su amistad y me integró en su práctica docente en el Colegio Karen en el Campamento Maela.

⁸ Michael Gravers, "Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Birmania", en Michael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhague, NIAS Press, 2007, p. 229.

mania, fueron responsables de la profunda hostilidad entre los cristianos y los budistas karen. Los cristianos karen despreciaban a los budistas, y conjuntamente con los misioneros los consideraban como adoradores de ídolos, y a los animistas los juzgaban como incivilizados. Los misioneros occidentales y los cristianos karen participaron en la violenta represión de la rebelión anticolonial birmana que incluyó a los monjes budistas y a los budistas karen. Las fuerzas birmanas, por otra parte, durante la Segunda Guerra Mundial respondieron masacrando a los cristianos karen. La esperanza de una nación cristiana llamada karen Kawthoolei (nación floreciente) no se materializó y los karen se decepcionaron por la falta de apoyo por parte de su hermano occidental blanco. Gravers señala que el imaginario de un Estado karen era una entidad con enormes contradicciones internas, ya que muchos budistas y animistas no querían compartir un espacio dominado por cristianos. En lugar de dicho Estado, en 1949 surgió una confrontación mayor que fue el inicio de una devastadora guerra civil que trajo grandes sufrimientos para todos —los karen, los budistas, los cristianos y los animistas—, ya que ningún grupo podía mantener una posición neutral.⁹ Así, la narrativa nacional cristiana de los karen yuxtapone la identidad cristiana bautista pura con la violenta oposición a los budistas birmanos. Bo Mya, el ferozmente patriota y anticomunista presidente de la UNK, reprimió al ala izquierdista del movimiento de independencia karen, al tiempo que obtenía del gobierno de Tailandia y de la CIA ayuda para la UNK. El conflicto entre la Unión Nacional Karen dominada por los cristianos y los soldados y los monjes budistas culminó con la formación del Ejército Democrático Budista Karen. Éste se convirtió en una herramienta del ejército budista y sobrevive a base del saqueo, la venta de drogas y los impuestos ilegales. A pesar de que se redujo el apoyo para el EDBK, el conflicto ilustra la rivalidad entre las facciones budistas y cristianas en el Ejército de Liberación Nacional Karen (ELNK). Tras la caída de

⁹ *Ibid.*, p. 247.

Mannerplaw en 1995, algunas facciones de la UNK se rindieron ante el ejército birmano, debilitando aún más la ya reducida resistencia. Gravers reporta que el espacio simbólico de Kawthoolei competía con el ideal budista de la Tierra Dorada. Un movimiento budista profético dirigido por el monje U Thuzana, quien creó zonas de paz alrededor de sus monasterios, santuarios, y espacios sagrados con pagodas budistas en el centro a las que acudían varios miles de budistas karen pobres en busca de refugio y comida gratis.¹⁰

Los refugiados cristianos karen continúan con los esfuerzos primarios de cristianizar desde Birmania hasta los karen de Tailandia. Dichos esfuerzos incluyen campañas concertadas con los evangelistas karen, que están dirigidas a las zonas rurales más alejadas de Tailandia. Los karen de Birmania son ampliamente conocidos y respetados por su experiencia en los estudios bíblicos, y las aldeas fronterizas karen regularmente solicitan pastores cristianos para sus iglesias en Birmania. Las familias cristianas de los caseríos en las montañas extienden su solidaridad a los refugiados cristianos; las familias que llegan contribuyen a la cristianización de las zonas del interior y al establecimiento de aldeas cristianas, por lo que marginalizan el budismo theravada en esta remota área del país. La solidaridad se extiende a todas y cada una de las comunidades en los rincones más remotos, así como a los recién llegados a los nuevos campamentos y a los asentamientos ilegales a todo lo largo de la frontera. Las redes misioneras cristianas cuidan de los campamentos de refugiados proporcionándoles un enorme paraguas espiritual y conectando a los refugiados con las redes de las iglesias karen en Tailandia, así como con las organizaciones cristianas transnacionales que proporcionan ayuda humanitaria y mantienen vivo el proyecto de reconstrucción karen. La Convención Bautista Karen está bien establecida y ha creado sus propias organizaciones en Tailandia. Su posición privilegiada en el campamento y su firme presencia en las

¹⁰ *Ibid.*, p. 248.

montañas le proporciona la base sobre la cual los cristianos karen fundamentan su identidad.

LOS LAZOS TRANSNACIONALES Y LAS REDES RELIGIOSAS

Mi investigación acerca de las vidas religiosas transnacionales de los cristianos agrega y complementa importantes investigaciones sobre las prácticas económicas y políticas de los refugiados transnacionales. El artículo de Bree en particular contiene una investigación muy valiosa sobre las estrategias para el envío de remesas por parte de los refugiados y sobre las dificultades prácticas que enfrentan. Otra importante contribución proviene de Sandra Dudley, cuyo trabajo sobre los exiliados karenni en la zona fronteriza entre Tailandia y Birmania se enfoca en la transformación de los refugiados karenni en sujetos modernos educados, en una identificación karenni y en el surgimiento de un nacionalismo karenni.¹¹ La identidad karenni (de los karen rojos) nace en el campamento de refugiados y es similar a la identidad karen; oculta la diversidad interna, las contradicciones, las tensiones y la pluralidad en favor de una “karennidad” unificada dominada por los cristianos. En una reciente monografía completa de los refugiados karenni en Tailandia, Dudley utiliza la lente de una cultura material para analizar las formaciones de la identidad karenni antes y después del exilio.¹² En la zona fronteriza entre Tailandia y Birmania, la Convención Bautista Karen es una red basada en una serie de recursos materiales (el diezmo, las donaciones, y ayuda de iglesias norteamericanas y sudcoreanas) y en recursos religiosos no materiales, que se mantiene unida mediante la utilización de una comunicación electró-

¹¹ Sandra Dudley, “Reshaping Karenni-ness in Exile: Education, Nationalism and Being in the Wider World”, en Michael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007, pp. 227-258.

¹² Sandra Dudley, *Materialising Exile: Material Culture and Embodied Experience among Karenni Refugees in Thailand*, Oxford, Berghahn, 2010.

nica avanzada a escala local y global. La cuestión de la inclusión y la exclusión es una de las más fundamentales en la sociedad de las redes. Castells escribe que las redes también sirven como guardianas de las entradas. Las oportunidades se crean dentro de las redes, mientras que la supervivencia fuera de ellas es cada vez más difícil.¹³ Mientras las redes cristianas proporcionan albergue, comida y seguridad en un entorno hostil, para muchos refugiados ilegales la supervivencia se convierte en una lucha diaria recolectando basura, trabajando en fábricas o como trabajadores asalariados que perciben el salario mínimo.¹⁴ El concepto de una formación social transnacional proporciona un marco más coherente para explicar la dinámica de los intercambios transnacionales durables.¹⁵

El proyecto de la comunidad karen se mantiene vivo mediante las remesas de las organizaciones humanitarias transnacionales, de las redes de las iglesias y de la creciente diáspora. La transnacionalización es una plataforma para las redes de proselitismo transnacional, las ONG, las páginas de internet sofisticadas y las formaciones etnopolíticas en la diáspora. La formación social transnacional tiene una ubicación espacial durable en el Estado karen, en los campamentos de refugiados, en las zonas rurales del área fronteriza tailandesa, en las escuelas de migración, en el pueblo fronterizo de Mae Sot, y en las comunidades karen de los Estados Unidos, Escandinavia y Australia. La conciencia de una identidad cristiana karen en un es-

¹³ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society. Vol. 1: The Information Age: Economy, Society and Culture*, 2a. ed., Oxford/Cambridge, Blackwell, 2000, p. 187.

¹⁴ Aunque los conceptos de Castells me parecen útiles para conceptualizar las redes, la definición de red permanece frustrantemente imprecisa. Escribiendo desde una lente postmarxista, Castells estaba interesado en las redes capitalistas modernas y en los movimientos sociales.

¹⁵ Vertovec ofrece un panorama conciso sobre las formaciones sociales transnacionales. Stephen Vertovec, "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, vol., 22, núm. 2, 1999, pp. 447-462; Stephen Vertovec, *Transnationalism*, Londres/Nueva York, Routledge, 2009.

pacio transnacional durable hace que la diáspora de exiliados karen sea una formación social transnacional por excelencia. Esta formación transnacional asume la figura social de una comunidad étnica y religiosa. Una comunidad que está ligada a un destino o futuro común y cuyos lazos están atados por medio de la espiritualidad cristiana. Estos lazos espirituales obligan a los pastores que se encuentran en la zona fronteriza tailandesa a ayudar a los karen que se encuentran desplazados en el Estado karen, incluso si estas personas se exponen a grandes peligros. Al desafiar este peligro, los cristianos muestran su lealtad a la comunidad. La circulación de poderosas imágenes de sufrimiento y las emociones asociadas a ellas están generando esta lealtad.

El campamento de refugiados, los orfanatorios y las escuelas para migrantes son espacios importantes para el proselitismo. La organización de los refugiados en redes misioneras con frecuencia, aunque no siempre, choca con los intereses del orden nacional y contribuye a lo que Salemink llama la “cosmopolitización” de los refugiados, una cosmopolitización que aquí significa una mayor conciencia del mundo y la participación en la esfera pública, pero que no necesariamente se traduce en una desetnización. Por ejemplo, el director de una escuela bíblica karen abrió una plataforma virtual llamada “La Familia Karen”, la cual promueve su cultura e idioma. Me interesa explorar el imaginario de una sociedad marginal, transicional entre las soberanías de dos estados-nación como “la tierra prometida”. Mientras el Estado pone severas restricciones sobre los movimientos de los refugiados en la frontera al confinarlos a la zona fronteriza, los misioneros cristianos se presentan a sí mismos como los salvadores, ya que les proporcionan un acceso fundamental a la ayuda humanitaria, a los servicios sociales, a las redes transnacionales y a las ideologías globales que están estrechamente asociadas a la modernidad y la educación. A medida que el Estado karen deviene cada vez más una ilusión, y que el ejército karen rápidamente pierde territorio ante el birmano, los cristianos llevan a cabo una “guerra

espiritual” y se están involucrados en una ferviente labor de proselitismo. La movilidad de los cristianos karen se extiende a varios puntos nodales en diferentes espacios de la zona fronteriza que están estrechamente conectados por medio de organizaciones cristianas.

Las agencias misioneras reclaman espacios en la franja fronteriza mediante el establecimiento de mapas mentales: la escuela bíblica, las escuelas para migrantes, los orfanatorios, los hospitales y las iglesias de las aldeas. En un momento en que el movimiento de los refugiados karen en los limitados espacios de la frontera también se encuentra confinado, los misioneros cristianos hacen su mayor esfuerzo para convertir a los refugiados. En una narrativa muy poderosa sobre el sufrimiento social y la liberación cristiana, los cristianos karen y sus organizaciones asociadas han tejido el imaginario de las atrocidades perpetradas por el ejército birmano. En el material de propaganda que se muestra en los videos, las revistas y las páginas web, el sufrimiento del pueblo karen proporciona la plataforma para los esfuerzos heroicos de los equipos de asistencia cristiana karen que proveen ayuda humanitaria a los heridos.

Me gusta subrayar temas como las metáforas de la guerra y la liberación. Los cristianos están en guerra con el ejército birmano, que ellos muestran como el demonio. En este discurso político los soldados karen son los “ángeles” que proporcionan alivio a los desplazados. “Ellos marchan con el Señor.” El nacionalismo karen refleja el ultranacionalismo chovinista de la junta birmana. Esta propaganda se usa para movilizar la solidaridad y las donaciones internacionales. Los *Free Burma Rangers* (Guardianes de la Birmania Libre), un grupo paramilitar que proporciona equipos médicos para ayudar a las personas internamente desplazadas, hacen un uso extensivo de esta guerra psicológica. Estos guardianes también son misioneros cristianos que llegan a las personas que se encuentran en los rincones más remotos del Estado karen y las ayudan a diseminar el evangelio. Utilizando la página web para promover los esfuerzos de los trabajadores de las organizaciones de ayuda humanitaria, los Guardianes de la Birmania

Libre y otras organizaciones cristianas transnacionales transforman la imagen del Estado multirreligioso karen en una tierra cristiana ocupada y aterrorizada por una milicia birmana atea.

A diferencia de varios otros grupos étnicos olvidados, los cristianos han tenido éxito en lograr una solidaridad sustancial y una conciencia pública en Occidente, y los fondos mantienen vivo su proyecto. Concluyo demostrando que los diferentes espacios y segmentos de la lucha de los karen —la iglesia, las ONG, la Unión Nacional Karen y las diásporas— se encuentran vinculados dentro de un complejo para organizar a la comunidad cristiana karen y a su gobierno desde el liderazgo hasta las bases.

LOS CRISTIANOS KAREN EN LA FRANJA FRONTERIZA ENTRE TAILANDIA Y BIRMANIA

Como cristianos la solidaridad se proporciona y está considerada como un mandamiento de Dios. Los atributos religiosos pueden incluso fortalecer los límites con quienes son étnicamente distintos; por ejemplo, los límites entre los cristianos karen y los budistas birmanos. Sin embargo, en el protestantismo evangélico se han erradicado las tradiciones karen y las cosmologías locales se han reducido a un folclor karen. En un contexto de movilidad, desubicación, desarraigo y ansiedades económicas, los movimientos religiosos conservadores proporcionan seguridad social, organización social, la oportunidad de hacer méritos, oraciones, albergues y reconocimiento social.

Los cristianos educados están en el primer plano del movimiento secesionista karen. El cristianismo proporciona al nacionalismo karen su sustrato ideológico. Al mismo tiempo, el campamento de refugiados les proporciona un espacio para la movilización de jóvenes soldados para la “revolución” de los karen. Es por ello que los campamentos representan santuarios peligrosos: en varios

casos los soldados birmanos y los del EDBK los arrasaron, los bombardearon, quemaron las casas y buscaron soldados del Ejército de Liberación Nacional Karen. Así, el nacionalismo karen y el cristianismo están íntimamente relacionados, y se refuerzan mutuamente. Como dijo el reverendo Saw, director de la escuela bíblica del Campamento Maela: “El plan de Dios es un misterio”. Los karen han tenido que soportar sufrimientos infinitos. Pero en el campamento de refugiados “podemos reorganizar a nuestro pueblo”. Además, el reverendo Saw señala que la misionización en el campamento de refugiados es un gran éxito para Cristo: miles de personas han recibido el evangelio. Más aún, a medida que los refugiados karen se han reubicado en todos los países que los aceptan, la Convención Bautista Karen se ha expandido por todo el mundo. Después me muestra un cartel con la concentración numérica de las comunidades karen en los Estados Unidos, Canadá, Australia, Escandinavia y Holanda. El reverendo Saw señala que el liderazgo cristiano tenía la gran expectativa de que después de la reubicación del último refugiado el campamento se podría dismantelar. ¿Y qué sucede? Los nuevos conflictos y la extrema pobreza de Birmania arrastraron nuevas olas de refugiados hacia Tailandia y hacia los campamentos de refugiados.

A diferencia de otras minorías más silenciosas, los cristianos karen constituyen una minoría angloparlante muy vocal que históricamente se ha diferenciado a sí misma de los budistas birmanos y que supera su marginalidad gracias a que aprovecha la infraestructura de las iglesias protestantes locales y transnacionales, las redes religiosas transnacionales, y un banco de apoyo financiero transnacional.¹⁶ Varios académicos han sugerido que el protestantismo evangélico es una

¹⁶ Véase Oscar Salemink, “Is Protestant Conversion a Form of Protest? Urban and Upland Protestants in Southeast Asia”, en *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict*, en Julius Bautista y Francis Khek Gee Lim (eds.), *El cristianismo y el Estado en Asia: complicidad y conflicto*, Londres/Nueva York, Routledge, 2009, pp. 36-58.

opción religiosa atractiva para varios grupos étnicos marginales. Para los refugiados karen de Birmania, esto no es del todo convincente; una proporción sustancial de los karen en Birmania se adhieren a sus creencias espirituales locales. Pero debido a la fuerza organizacional, financiera y comunicativa de las iglesias protestantes y a las muchas ONG karen que son operadas por cristianos, la minoría bautista asume una posición hegemónica en la frontera entre Tailandia y Birmania. Esto se vuelve particularmente evidente en los campamentos de refugiados en donde las redes misioneras cristianas dominan la vida religiosa. La Unión Nacional Cristiana Karen (UNK) y el Ejército de Liberación Nacional Karen (ELNK) reclutan soldados y simpatizantes de los campamentos. El pastor cristiano es el jefe del comité fronterizo, que es responsable de la distribución de la ayuda humanitaria. En el año nuevo se celebra una ceremonia masiva de bautizo a la que se invita a los pastores de las escuelas bíblicas, a las iglesias, a los campamentos de refugiados y a los misioneros bautistas norteamericanos.

Debido a que muchas de las aldeas que se encuentran en la zona libre de fuego han sido reubicadas por la fuerza, quemadas o totalmente destruidas, los refugiados karen no pueden volver a su tierra natal, a la cual, sin embargo, están ligados emocionalmente. Los dos millones de refugiados en Tailandia y los cientos de miles de desplazados en el Estado karen necesitan organizar su supervivencia y reproducción en un ambiente hostil. En Tailandia los cristianos educados asumen un papel de liderazgo como pastores, directores, profesionistas y activistas. Se reorganizan en los diferentes espacios de la franja fronteriza y se mantienen en constante tensión y negociación con el Estado tailandés. En el limitado espacio que se les asigna y con el apoyo de las iglesias transnacionales y las organizaciones cristianas, los refugiados karen crean una comunidad transnacional imaginaria en la que la Iglesia es un factor estable. El proyecto educativo y nacional descansa en el corazón de la reproducción de los cristianos en la zona fronteriza de Tailandia.

La educación se utiliza para inculcar valores nacionales a los niños y a los jóvenes. La educación mantiene vivo el futuro. Sin educación, los refugiados se ven degradados a una vida de “animales” que se limitan a comer y a dormir. La educación también se mantiene viva en el destrozado Estado karen en Birmania. Los activistas en Mae Sariang coordinan la preparación de los libros de texto que distribuyen los voluntarios que cruzan la frontera a pie para repartirlos entre las personas desplazadas que se encuentran en las escuelas móviles “desplazadas”.

EL REGRESO DE LOS REFUGIADOS CRISTIANOS A BIRMANIA

Dependiendo de las organizaciones basadas en la fe, los refugiados cristianos en el noroeste de Tailandia establecen estrategias para ganarse la vida, ayudar a sus amigos y familiares en Tailandia y Birmania, y reducir su vulnerabilidad en Tailandia. Las estrategias que utilizan de separar las familias han sido diseñadas para diseminar las oportunidades y los ingresos. Es muy importante darse cuenta que los diferentes espacios en los que los refugiados se ganan la vida están estrechamente ligados entre sí y que la Iglesia proporciona un paraguas institucional para las actividades de la diáspora en Tailandia. Para muchos refugiados cristianos no es suficiente cuidar de su propia supervivencia, sino que en Tailandia los activistas karen educados utilizan sus recursos institucionales para regresar al territorio birmano y apoyar activamente a los pueblos desplazados en el Estado karen. Los grupos de la diáspora, las organizaciones de derechos humanos karen y los activistas de clase media reúnen una gran cantidad de información y abastecen a las organizaciones internacionales y a las ONG en Europa y en los Estados Unidos. Estos grupos internacionales canalizan recursos a los activistas que se encuentran en el terreno y coordinan la educación y los servicios de salud para las personas desplazadas. Un ejemplo muy conocido es el del Grupo de

Trabajo de Maestros Karen, integrado por 10 000 voluntarios de las comunidades, que tuvieron que caminar durante tres semanas en la jungla para transportar materiales escolares y medicinas a 1 000 escuelas en la Birmania desgarrada por la guerra. La Convención Bautista Karen también utiliza recursos institucionales para proporcionar asistencia tanto a los refugiados en la frontera como a las personas desplazadas en el territorio birmano. Por ello, los pastores y los evangelistas que tienen un conocimiento íntimo del área regresan a Birmania a pie para distribuir la Biblia, diseminar la palabra y ayudar en los servicios religiosos. Otro ejemplo también muy conocido es el de los Guardianes de la Birmania Libre (GBL). Este grupo fue fundado por un miembro retirado de las fuerzas especiales del ejército norteamericano que por razones humanitarias y religiosas quería ayudar a los karen a proporcionar ayuda de emergencia a las personas desplazadas en las zonas de guerra. Se trata de una organización humanitaria evangélica no armada que prepara voluntarios en sesiones paramilitares para adentrarse en las zonas de guerra protegidos por los ejércitos étnicos o por los de la UNK. Los voluntarios se someten a un entrenamiento intensivo sobre asistencia médica y desarrollan la capacidad de proporcionar ayuda inmediata a las personas que sufren de enfermedades, hambre y violencia. Utilizan videocámaras y grabadoras para documentar los abusos a los derechos humanos. En los Estados Unidos, los GBL organizan una campaña para recolectar donaciones y regalos de navidad para las personas desplazadas en Birmania. Es un agente misionero que no oculta que opera basado en la Biblia, pero su trabajo de emergencia se ha extendido a la población no cristiana. En las zonas de guerra, los GBL organizan un “Club de la Buena Vida” en el que los voluntarios entretienen a los niños y tratan de animarlos. También hace oración con las personas desplazadas y les proporciona servicios religiosos. Utiliza la retórica cristiana en el ciberespacio para movilizar a las redes de solidaridad en los Estados Unidos. Organiza peticiones de oración en el ámbito internacional y sesiones de oración a favor de Birmania. Las imágenes

que diseminan los Guardianes de la Birmania Libre en el ciberespacio proporcionan material para una poderosa narrativa de la comunidad cristiana sobre el sufrimiento de los karen y desempeñan un papel central para la movilización de las redes de defensa y donación para el trabajo de los grupos karen. Los Guardianes de la Birmania Libre muestran que los cristianos están preparados para exponer a los voluntarios a grandes peligros, y tienen éxito en dramatizar las violaciones a los derechos humanos en sofisticadas páginas web.

LOS ESPACIOS DE LOS CRISTIANOS KAREN EN LA FRONTERA
ENTRE TAILANDIA Y BIRMANIA

El campamento Maela

El campamento Maela es el campamento más grande de todos los que existen en la frontera entre Tailandia y Birmania. *Mae La* significa campamento de algodón. Maela es un centro de estudio muy conocido, a donde miles de estudiantes del Estado karen llegan a estudiar. Se construyó en 1984 y siempre ha estado sobrepoblado. Había 46 855 personas en el albergue, con una densidad de 105 personas por acre (4 047 m²). Se encuentra aproximadamente a 65 km de Mae Sot, en el río Moy. Maela es muy caliente en verano, muy frío en invierno y muy fangoso después de las lluvias. Los visitantes sólo pueden entrar entre las 6 am y las 6 pm y no pueden quedarse a pasar la noche. El campamento está resguardado por alrededor de 100 elementos de la policía fronteriza y rodeado de alambre de púas. En 1997 fue bombardeado y varios de sus edificios quemados por las fuerzas del EDBK. El ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados), la Organización Internacional del Trabajo y la Unión Europea mantienen oficinas en el campamento. La gente vive en sencillas casas de bambú. Utilizan madera barata, bambú, tierra y hojas de plástico para construir casas como lo harían en su

aldea. La mayor parte de los residentes no tenían ingresos o tierras que cultivar, y por lo tanto se volvieron dependientes de la ayuda externa. Las familias reciben raciones calculadas de arroz, carbón, aceite y agua potable. Los primeros residentes del refugio recibieron pequeñas parcelas para cultivar.

El campamento está gobernado por el Consorcio de la Frontera entre Tailandia y Birmania (CFTB). Inicialmente, el CFTB fue llamado Consorcio de Agencias Cristianas y comprendía a la Convención Bautista Karen, a la Iglesia de Cristo, a los Adventistas del Séptimo Día y a los Menonitas. Estas organizaciones proporcionaron la primera ayuda en la frontera y establecieron la infraestructura para los primeros campamentos en 1984. Lo que era provisional se convirtió en un fenómeno indefinido. Más adelante, los gobiernos y las ONG humanitarias se unieron a la provisión de ayuda humanitaria a gran escala. La Convención Bautista Karen no sólo preside la organización de ayuda, sino que también organiza la educación en las escuelas y en los jardines de niños, la infraestructura en el campamento, la protección, la organización política y las relaciones públicas. La CBK es el paraguas espiritual de los campamentos de refugiados y de la resistencia karen. Aunque el consorcio no debería discriminar a nadie en la distribución de las raciones, de hecho los cristianos representan a la mayoría de las familias de los refugiados e integran los liderazgos del campamento y de la escuela.

La Iglesia bautista y la escuela bíblica constituyen el centro de vida del campamento, de los servicios religiosos y de la vida religiosa. Los pastores proporcionan un servicio diario en la escuela bíblica. Además, la iglesia organiza círculos de estudio de la Biblia y grandes coros. Después de año nuevo se celebra un ritual bautista en Ma Ra Ma Luang. Así, una densa red de pastores evangelistas, escuelas bíblicas y activistas políticos opera bajo el techo de la Convención Bautista Karen. Otras iglesias que están involucradas en el campamento de refugiados son la Iglesia católica romana, la Iglesia pentecostal de Corea del Sur y los Adventistas del Séptimo Día.

El reverendo Saw, director de la escuela bíblica del Campamento Maela, cuenta que la iglesia comenzó de manera muy modesta, ya que las casas eran primitivas y sus habitantes no tenían acceso ni a la electricidad ni al agua. Es más, cuando se instaló la electricidad en el campamento, el ejército le dijo a la gente que no tenía derecho a utilizarla. Pero el liderazgo karen persistió y transformó el campamento en un espacio vivible, con caminos, árboles y bellos jardines. Los misioneros presbiterianos pentecostales coreanos llevaron lámparas y equipo de cómputo e instalaron la electricidad y las conexiones de internet. De esta manera pudieron transformar con éxito una especie de sitio desolado y regresivo en un espacio vivible y amigable, en el que la comunicación se mantiene mediante varias oficinas, tanto dentro como fuera del campamento. En cierto sentido, en los campamentos de refugiados se ha reconstruido simbólicamente el perdido Estado karen de Kawthoolei en Birmania.

Un comité de pastores cristianos y evangelistas se encargan del servicio religioso, del bienestar social y de la vida ritual de los campamentos. El pastor Robert, quien encabeza el Comité de Refugiados Karen, preside el Consorcio de la Frontera entre Tailandia y Birmania y facilita la entrada de las ONG cristianas que proporcionan ayuda humanitaria y capacitación social. El pastor Robert también preside la misa ritual anual bautista en el campamento de refugiados Mae Ra Ma Luang, donde en 2010 se bautizó a más de 400 personas, entre adultos y jóvenes. Los misioneros norteamericanos, japoneses y coreanos se unieron a los pastores y a los misioneros karen para bautizar a los conversos en el río. Ese día, los miembros karen de las ONG cristianas en el norte de Tailandia visitaron el campamento de refugiados para participar en el ritual bautista. El servicio religioso regularmente se celebra en el principal espacio público al aire libre del campamento, con el fin de llegar a una gran audiencia. La influencia de la iglesia en el campamento de refugiados es muy completa y cubre todos los aspectos importantes para la comunidad. Proporciona una guía espiritual para la vida cotidiana, la educación y la “lucha”

nacional de los karen. Los pastores y los evangelistas karen desempeñan un papel fundamental en la cristianización de la zona fronteriza de Tailandia. Muchos de los refugiados karen que visitan las escuelas cristianas o los jardines de niños desean convertirse en cristianos debido a que están expuestos al discurso, a la oración, al canto y a la misión cristiana. La conversión al cristianismo proporciona un alivio al recuerdo de las atrocidades, la membresía a una comunidad vital, seguridad social y conexiones con la modernidad. Como sugiere Dudley, los extranjeros que llegan al campamento proporcionan acceso al mundo exterior, fuentes de ayuda y la promesa de un mundo mejor.¹⁷

La juventud karen de primera generación participa en un programa de licenciatura a distancia en la escuela de Administración y Liderazgo Kawthoolei. Se trata de una escuela cristiana para la juventud karen, pero también acepta a los budistas. Los graduados de la escuela se convierten en líderes comunitarios que trabajan en las ONG karen, en las iglesias, y como maestros en las escuelas para migrantes. Dudley ha enfatizado con razón el reforzamiento de la etnicidad karenni y de la identidad nacional en el campamento de refugiados. Confinados a los límites del campamento, a los alumnos se les inculca de una manera muy efectiva la agenda nacionalista desarrollada por el Partido Nacional Progresista Karenni (PNPK), que está dominado por cristianos. Por lo tanto, a final de cuentas, la educación está al servicio de la lucha nacional de los karenni contra la junta de Birmania. El objetivo de los graduados karenni es encontrar trabajo en las ONG extranjeras y karen, en el sector salud o apoyando la “lucha”. Los puestos de trabajo en las ONG extranjeras en particular, son altamente deseables, pero requieren de una educación sólida y de cierto nivel de inglés. Muchos karen se enfocan en la educación, ya que como en el campamento de refugiados no les es permitido trabajar, ésta parece ser el único recurso que les queda.

¹⁷ Sandra Dudley, “Reshaping Karenni-ness in Exile”..., *op. cit.*, p. 94.

Obviamente el cristianismo es un elemento crucial en el proyecto educativo. La enseñanza de las Sagradas Escrituras recibe una prioridad muy alta. El aspecto emocional del cristianismo al proporcionar esperanza no debe ser subestimado. Mientras la movilidad en el campamento está altamente restringida, la relación de la gente con Dios se ve intensificada. Esta intensificación del sentimiento religioso en el campamento es expresada por los pastores que ahí se encuentran. El sentimiento religioso de entregarse a Dios penetra todos los espacios en los que viven y aprenden los refugiados. La ayuda humanitaria y los proyectos humanitarios tienen un soporte ideológico muy fuerte.

Un gran número de familias se han registrado para recibir la preparación que les permita establecerse en un tercer país, pero sólo tienen una idea muy vaga acerca de la vida en los Estados Unidos o en Europa. Con el recuerdo de un pasado horripilante y la ilusión de una vida mejor, muchos de ellos están muy mal preparados para iniciar una segunda vida en los Estados Unidos. El objetivo del ELNK es atraer a los hombres jóvenes del campamento de refugiados. Algunos de ellos son reclutados por el ELNK y otros se unen por voluntad propia. Los domingos, los cristianos karen asisten al servicio en la capilla del campamento. La escuela bíblica de Maela se ubica cerca de la capilla y ofrece un servicio diario. Aquí la conexión entre el cristianismo y el nacionalismo karen se hace cada vez más clara. Sostuve una larga conversación con el reverendo Saw, director de la escuela bíblica, quien obtuvo su grado de doctor en la Escuela Asiática Bautista de Estudios Superiores, en las Filipinas. Antes de dar clases en la escuela bíblica de Maela, fue profesor de teología en el Instituto de Teología de Yangoon, Birmania. El ministerio en el campamento depende del apoyo externo, y gracias al generoso financiamiento de las iglesias norteamericanas y coreanas la escuela bíblica de Maela se expandió hasta convertirse en una pequeña universidad reconocida oficialmente y a la que acuden estudiantes desde lugares muy lejanos al campamento para aprender sobre la Biblia. El reverendo Saw habla del mis-

terioso plan de Dios para liberar a los karen del sufrimiento y para que puedan volver a su tierra prometida. Compara a los karen con los que se salvaron en el arca de Noé. La escuela bíblica de Maela se convierte entonces en un proyecto clave en los planes misioneros mundiales de las iglesias norteamericanas y sudcoreanas.¹⁸ En el campamento Maela, las comunidades cristianas, budistas y musulmanas han establecido sus propios espacios para adorar a Dios. Los movimientos misioneros religiosos, los evangelistas protestantes, los pentecostales, los movimientos budistas carismáticos y el movimiento misionero islámico Tablighi Jama'at, todos han establecido su presencia en el campamento Mae La. Así, el campamento Mae La se establece en el imaginario como el plan de Dios para el establecimiento del “cielo en la tierra”. Mientras que el desarrollo institucional fue difícil en un gran número de campamentos, la durabilidad y la concentración del campamento Mae La permitió a la élite promover su proyecto político.

La campiña

Los cristianos en las aldeas extienden su solidaridad a los refugiados y les proporcionan albergue y alimentos. Sin embargo, esta solidaridad es limitada porque en realidad los refugiados son una carga, ya que la mayoría de los aldeanos karen se esfuerza por subsistir en la economía capitalista y apenas tiene suficiente arroz para comer. Los refugiados entonces intentan construir sus propias casas con materiales baratos y trabajar como asalariados para los campesinos tailandeses karen, quienes en su mayoría son terratenientes. Aquí quiero exponer el ejemplo de dos aldeas: la aldea de Huay Nam Nak, que se localiza en la frontera entre Tailandia y Birmania, en el río Moi, pro-

¹⁸ Para obtener un buen panorama general sobre los flujos financieros globales de las iglesias norteamericanas, véase Robert Wuthnow, *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, Berkeley, University of California Press, 2009.

vincia Tak —a la cual se puede acceder a través de un pequeño sendero—, y la aldea de Ban Hin. En Huay Nam Nak hay un templo budista, una iglesia bautista protestante y una iglesia católica; se trata de una aldea grande ubicada sobre el río Moei; el río es muy poco profundo y los karen viven en ambos lados de la frontera. Tras la caída de la UNK-Manerplaw en 1995, y durante la temporada de secas, muchos karen huyeron de la pobreza y la violencia, y como sus aguas eran poco profundas, pudieron cruzar el río sin problemas. Después de varios días en la jungla encontraron refugio en las aldeas, y muchos de ellos dormían abarrotados en cuartos. La gente de las aldeas les proporcionaba albergue, aunque no tuvieran con ellos relaciones de parentesco ni comida que les sobrara. Después de cierto tiempo, estas familias intentaban volver a sus casas o construir sus propias chozas. Muchos de estos refugiados se quedaban en las casas que los acogían, especialmente los jóvenes que habían perdido a sus padres y demás parientes. Trabajaban sin sueldo a cambio de comida y albergue, ayudando en los trabajos de las casas. Estas personas en principio eran invisibles debido a que vivían ocultos en las pequeñas chozas de la campiña. Algunas personas, como Ray, se casaron con mujeres locales y construyeron sus propias casas. Otras sobrevivían trabajando las tierras de los residentes locales o criando gallinas. Existen algunas conexiones interesantes entre los nacionales de Birmania que viven en Huay Nam Nak y otros espacios dominados por los cristianos karen. El asistente del pastor en la capilla protestante de la aldea es un birmano que no habla tailandés y por lo tanto enseña la Biblia en idioma karen. Se graduó de la escuela bíblica en el campamento Maela. Cada domingo la iglesia ofrece servicios religiosos para los padres, las mujeres y los niños. En una atmósfera cálida, oran, estudian la Biblia y cantan himnos juntos. Debido a que se cerró la iglesia católica, la oración, el canto y el estudio se celebran en el espacio privado de una casa. Un misionero de la Convención Bautista Karen en Chiang Mai también se mudó a Huay Nam Nak. La Fundación proporciona becas educativas para los niños ka-

ren que son hijos de padres pobres. En la aldea también hay un misionero católico.

Ray, un hombre joven que viene de una aldea remota en el Estado karen, atravesó la jungla hasta llegar a la frontera con Tailandia y al campamento Meala para estudiar. Cuando se encontraba en el Estado karen, Ray se había enterado de las oportunidades educativas que ofrecía el campamento de refugiados mediante la propaganda que va de boca en boca. Cuando estaba estudiando para enfermero en la clínica Mae Tao, se convirtió al cristianismo y se unió a los Guardianes de la Birmania Libre. Ahora, mientras trabaja la tierra de la familia de su esposa en Huay Nam Nak, también les da empleo a algunos refugiados y se reúne con los Guardianes de la Birmania Libre de manera regular. Contrató a un amigo que prefiere quedarse en la aldea y que se gana la vida criando ganado. Se trata del amigo de un coronel de la Unión Nacional Karen que viene a visitar la aldea y que dejó a su esposa y a sus hijos en el campamento de refugiados de Mae Ra porque en el campamento tienen derecho a educación y comida gratuitas.

A pesar de que varias personas carecen de documentos, los nacionales birmanos no son molestados mientras están en la aldea. Los niños que van a la escuela y aprenden el idioma tailandés pueden obtener la ciudadanía tailandesa. Los misioneros ayudan a los padres a conseguir papeles, pero se necesita mucho dinero para sobornar a los funcionarios. Los cristianos karen de Huay Nam Nak están inmersos en redes católicas y protestantes bautistas por medio de la fundación educativa, la iglesia y los misioneros. Aunque es fácil llegar a Huay Nam Nak por el camino de Maesot, el día de los niños apátridas se celebra en una aldea remota de Ban Hin, entre Mae Sariang y Mae Hong Son. Ban Hin se encuentra a cien millas de Mae Sariang. Las familias karen desplazadas de Birmania se unen a las pocas familias que se establecen en un área que oficialmente ha sido marcada como parque nacional. No se puede llegar a la aldea por carretera, sino sólo por un pequeño río, utilizando una camioneta

todo terreno. El viaje es largo y agotador. En esa área, en el pasado se cortaba y se sacaba la madera preciosa de teca, pero hoy día ya quedan muy pocos árboles de teca en la región. Sin tener la propiedad de la tierra, las familias que se establecen ahí cultivan arroz en las laderas, pero éste apenas es suficiente. Por ello, el Consorcio de la Frontera entre Tailandia y Birmania les lleva a los refugiados arroz gratuito en una plataforma de tráiler que pasa a través de los ríos. En un entorno predominantemente budista, Ban Hin es una comunidad mixta integrada por cristianos bautistas y católicos. La mayoría de los colonos que llegaron hace diez años procedentes de Birmania tuvieron que dejar sus propiedades y básicamente carecen de recursos. Se han convertido en personas apátridas. Considérese el ejemplo de Roger, quien vive con su familia extendida en una modesta casa en Ban Hin. La primera vez que lo vi en Ban Hin, donde me uní a la celebración del día de los niños apátridas, me habló en un inglés fluido. Él nació en un campamento de refugiados en Mae Ra Mu, antes de que el jefe de la aldea invitara a su familia a unirse a Ban Hin. El jefe de la aldea visitaba el campamento para vender algo de ganado y comprar arroz. Y a pesar de que se suponía que la familia no debía abandonar el campamento para vivir en territorio tailandés, eso fue exactamente lo que hicieron.

Como Roger tenía un fuerte deseo de asistir a la escuela, ingresó a la escuela bíblica en Tah Song Yang. Deseaba convertirse en pastor de la iglesia de la comunidad, pero como no contaba con los medios para pagar su colegiatura, se quedaba a trabajar en los días feriados para trabajar y poder pagarla. Actualmente es pastor asistente en Tah Song Yang y viaja constantemente entre Ban Hin y Tah Song Yang en la provincia Tak. Cada vez que viaja necesita obtener la aprobación del gobernador de la provincia de Mae Hong Son, y como ni siquiera tiene una motocicleta, tiene que pagar para viajar en la plataforma de una camioneta durante las cuatro horas que dura el viaje a Mae Sariang. Roger es un hombre joven, aún soltero, interesado sólo en el soccer y en la misión. En su tiempo libre se va caminando hasta las

aldeas remotas para llevar la palabra de Dios. Esta viñeta etnográfica muestra que la gente en Ban Hin, a pesar de ser vulnerable, se ha establecido en las aldeas remotas para llevar una vida cristiana e involucrarse en las redes cristianas. La socialización de Roger ocurrió en una escuela bíblica norteamericana, y actualmente ya es pastor. Como no cuenta con ningún tipo de ahorro, su vida está en manos de las redes cristianas. Pero Roger no es sólo receptor de ayuda humanitaria y de una educación cristiana, sino que también es un entusiasta evangelista que participa activamente en la misionización de este remoto rincón del norte de Tailandia. Forma parte de toda una comunidad de refugiados cristianos que participa en la misionización de los karen en Tailandia. El ejemplo de Ray en Huay Nam Nak demuestra que varios karen que no son cristianos, se convierten en su camino hacia Tailandia al verse envueltos en las redes cristianas.

COMENTARIOS FINALES

En este trabajo he ilustrado la centralidad de las redes cristianas para la seguridad y la movilidad social de los refugiados karen. En un ambiente hostil, presionados por el Estado y sin que puedan volver a su país, Birmania, la Iglesia bautista les proporciona un espacio clave para movilizar los recursos para su nueva vida, la solidaridad con otros refugiados y una visión de Birmania. Lejos de ser recipientes pasivos de la ayuda humanitaria, los refugiados enfatizan sus aspiraciones mediante una activa participación en los esfuerzos evangélicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Agier, Michel, "Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps", *Ethnography*, vol. 3, núm. 3, pp. 317-341.

- Alexander, Michael, "Refugees in Thailand", *Asian Migrant*, vol. 12, núm. 1, enero-marzo de 1999, pp. 37-44.
- Bauman, Zygmund, "In the Lowly Nowherewilles of Liquid Modernity. Comments on and around Agier", *Ethnography*, vol. 3, núm. 3, 2002, pp. 343-349.
- Callahan, Mary, *Making Enemies: War and State Building in Burma*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society. Vol. 1: The Information Age: Economy, Society and Culture*, 2a. ed., Oxford/Cambridge, Blackwell, 2000.
- Decha, Tangseefa, "How They Live Now. Cross-Border Lives in a Space of Exception along the Thai-Burmese Border Zones", reporte presentado ante la 5ª Etnografía de Mekong sobre Culturas Transfronterizas, Chiang Mai, Tailandia, 19-23 de agosto de 2009.
- , "'Temporary Shelter Areas' and the Paradox of Perceptibility: Imperceptible Naked-Karens in the Thai-Burmese Border Zones", en Prem Kumar Rajaram y Carl Grundy-Warr (eds.), *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*, Londres/Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, pp. 231-262.
- , "Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly Displaced Karens and the Thai-Burmese in-Between Spaces", *Alternatives*, vol. 31, 2006, pp. 405-429.
- Dudley, Sandra, "Reshaping Karenni-ness in Exile: Education, Nationalism and Being in the Wider World", en Michael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007, pp. 77-106.
- , *Materialising Exile: Material Culture and Embodied Experience among Karenni Refugees in Thailand*, Oxford, Berghahn, 2010.
- Falla, Jonathan, *True Love and Bartholomew: Rebels on the Burmese Border*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Gravers, Michael (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007.
- Gravers, Michael, "Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Birmania", en Michael Gravers (ed.), *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, Copenhagen, NIAS Press, 2007, pp. 227-258.
- Grundy-Warr, Carl, D. Ball y H. Lang (eds.), *Dangerline: The Burma-Thailand Border*, con fotografías de Dean Chapman, Bangkok, White Lotus, 2002.

- Grundy-Warr, Carl y Elaine Wong, "Geographies of Displacement: The Karen and the Shan across the Myanmar-Thailand Border", *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 93-122.
- Hayami, Yoko, *Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio-Religious Dynamics among Karen*, Kioto, Kyoto University Press, 2004.
- Hitchcox, Linda, *Vietnamese Refugees in Southeast Asian Camps*, Oxford, Macmillan, 1990.
- Hovemyr, Anders P., *In Search of the Karen King. A Study in Karen Identity with Special Reference to 19th Century Karen Evangelism in Northern Thailand*, Upsala, Uppsala University Press, 1989.
- Hüwelmeier, Gertrud, "Moving East. Transnational Ties of Vietnamese Pentecostals", en Gertrud Hüwelmeier y Kristine Krause (eds.), *Traveling Spirits. Migrants, Markets, and Mobilities*, Oxford/Nueva York, Routledge, 2009, pp. 133-144.
- Karen Human Rights Group, *Wholesale Destruction*, Chiang Mai, Nopburee Press, 1998.
- Kwanchewan Buadaeng y Pannada Boonyasaranai, "Religious Conversion and Ethnic Identity: The Karen and the Akha in Northern Thailand", en Don McCaskill, Prasit Leeprecha y He Shaoying (eds.), *Living in a Globalized World. Ethnic Minorities in the Greater Mekong Subregion*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2009.
- Lang, Hazel, *Fear and Sanctuary: Burmese Refugees in Thailand*, Ithaca, Southeast Asia Program, Cornell University, 2002.
- Maat, Hendrien y Loytee Taloung, "Education Survey", encuesta realizada en los campos de refugiados karen en la frontera entre Tailandia y Birmania, Mae Sot, Tailandia, ZOA Refugee Care, 2000.
- Malkki, Liisa H., "News from Nowhere. Mass Displacement and Globalized Problems of Organization", *Ethnography*, vol. 3, núm. 3, 2002, pp. 351-360.
- , *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, Chicago University Press, 1995.
- Ngo, Tam, "*The Short-waived Faith*": *Christian Broadcasting and Protestant Conversion of the Hmong in Vietnam*. Documento de trabajo MMG 9/11, Gotinga, MPI para el estudio de la diversidad étnica y religiosa, 2009.
- Pearson, Thomas, *Missions and Conversions: Creating the Montagnard-Dega Refugee Community*, Nueva York, Palgrave, 2009.

- Pim, Koetsawang, *In Search of Sunlight. Burmese Migrant Workers in Thailand*, Bangkok, Orchid Press, 2001.
- Rajaram, Prem Kumar y Carl Grundy-Warr, "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia and Thailand", *International Migration*, vol. 42, núm. 1, 2004, pp. 33-64.
- Rajaram, Prem Kumar, "Humanitarianism and Representations of the Refugees", *Journal of Refugee Studies*, vol. 15, núm. 3, 2002, pp. 247-264.
- Salemink, Oscar, "Is Protestant Conversion a Form of Protest? Urban and upland Protestants in Southeast Asia", en Julius Bautista y Francis Khek Gee Lim (eds.) *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict*, Londres/Nueva York, Routledge, 2009, pp. 36-58.
- Smith, Martin, "State of Strife. The Dynamics of Ethnic Conflict in Burma", *Policy Studies*, núm. 36, Southeast Asia, Washington, East-West Centre, 2007.
- , *Burma Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londres, Zed Press, 1999.
- Smith-Hefner, Nancy, "Ethnicity and the Force of Faith: Christian Conversion among Khmer Refugees", *Anthropological Quarterly*, vol. 67, núm. 1, 1994, pp. 24-37.
- Stalder, Felix, *Manuel Castells. Key Contemporary Thinkers*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- Thailand Burma Border Consortium, "Relief Program: January to June 2005", Bangkok, TBBC, 2005.
- Vertovec, Stephen, "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 2, 1999, pp. 447-462.
- , *Transnationalism*, Londres/Nueva York, Routledge, 2009.
- Wuthnow, Robert, *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, Berkeley, University of California Press, 2009.

NARRACIONES SOBRE LA LEGITIMIDAD, NARRACIONES SOBRE LA CAPACIDAD DE ACTUAR

LAS NEGOCIACIONES PARA OBTENER LA CIUDADANÍA ENTRE LOS LAOSIANOS INTERNACIONALMENTE DESPLAZADOS EN EL NORESTE DE TAILANDIA¹

Suchada Thaweessit

INTRODUCCIÓN

En el artículo basado en su discurso presidencial ante la Asociación de Estudios Asiáticos, titulado “La gente de Asia: la ciencia y la política en la clasificación de los grupos étnicos en Tailandia, China y Vietnam”, Charles F. Keyes dice: “En el mundo moderno, los estados-nación han asumido papeles prominentes no sólo en la estructuración de las situaciones en las que se producen las relaciones sociales, sino más significativamente en la determinación de las diferencias

¹ Este artículo es parte de un proyecto de investigación titulado “Investigando las vidas de las personas apátridas a lo largo de las fronteras entre Tailandia y Laos y entre Tailandia y Camboya”, financiado por la Fundación Rockefeller y llevado a cabo de 2006 a 2008 por medio del Centro de Investigación Social de la Subregión del Mekong, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ubon Ratchathani. Publicado originalmente como: Suchada Thaweessit, “Narrating Legitimacy, Narrating Agencies: Citizenship Negotiations among Internationally Displaced Laotians in Northeastern Thailand”, en John A. Marston (ed.), *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2014, pp. 165-189.

que son importantes para los pueblos que viven bajo su jurisdicción”.² Y continuó argumentando que si bien la biología, la lingüística y la etnografía han sido utilizadas para clasificar a los grupos étnicos, estos tres factores no son determinantes de las diferencias entre los pueblos. Más bien él sostiene que la identificación étnica es el resultado de la política de construcción de una nación.

Este argumento no sólo ayuda a comprender la producción de la diferencia entre las personas, sino también la construcción de los “ciudadanos legítimos” del Estado-nación moderno. Por lo tanto, el surgimiento del Estado-nación tailandés moderno no sólo llevó a la demarcación de las fronteras nacionales, sino a la noción de identidad en su gente. Siguiendo a Keyes, yo argumento que en Tailandia, como en cualquier otro lugar, la nacionalidad de las personas ha sido definida para distinguir a los ciudadanos de los “extranjeros”. La nacionalidad, como tal, se convierte en una forma de instrumento político y en la principal determinante para definir a la persona y a sus derechos civiles dentro de las fronteras del Estado-nación. Creo que a través del tiempo la imaginación del Estado-nación tailandés sobre la identidad tailandesa se ha adaptado a las normas sociales, a la legislación y a los patrones políticos cambiantes. Por lo tanto, el estatus de ciudadanía depende tanto de la política del Estado-nación como de la internalización que las personas hacen sobre quiénes son ellos mismos, teniendo en consideración lo que el propio Estado define acerca de quiénes son.

También afirmo que, históricamente, la identidad tailandesa se originó en la reacción de la élite gobernante tailandesa al miedo que le causaba el hecho de que el territorio del reino estaba amenazado por la expansión del colonialismo francés e inglés. Para sobrevivir a la amenaza colonial, en 1899 el Estado-nación tailandés comenzó a

² Charles F. Keyes, “‘The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic groups in Thailand, China and Vietnam”, *Journal of Asian Studies*, vol. 61, núm. 4, 2002, pp. 1163-1203.

utilizar la idea de la identidad tailandesa para identificar a las personas que vivían dentro de sus fronteras modernas. Subsecuentemente, la primera acta de nacionalidad que sentó las bases para que las personas que vivían dentro de sus fronteras modernas obtuvieran la legítima ciudadanía fue emitida en 1913. Sin embargo, el registro nacional de los residentes en su calidad de ciudadanos no se llevó a cabo sino hasta 1956, fecha en la que se realizó el primer censo de población. En ese tiempo, los procesos de imaginar la identidad tailandesa enfatizaban la inclusión más que la exclusión, ya que un requerimiento de esta identidad era que la gente en el reino se identificara a sí misma como tailandesa, sin importar cuál fuera su origen étnico: lao, khmer, mon, malayo, etc. Este principio subraya la política sobre la nacionalidad que está reflejada en el Acta de Nacionalidad de Tailandia.

La perspectiva neoliberal de Aihwa Ong sugiere que actualmente nos hemos movido más allá de la idea de ciudadanía como estatus protegido dentro de un Estado-nación, una situación que es opuesta a la condición de apátrida. Ong también establece de manera optimista que “las discriminaciones estrictas entre los ciudadanos y los no-ciudadanos se abandonan en favor de la persecución de un capital humano” y que “la diferencia entre tener y no tener nacionalidad se está diluyendo a medida que la territorialidad del derecho está cada vez más amenazada por los reclamos de la no-territorialidad más allá del Estado”.³ De hecho, si aplicáramos esta visión al contexto tailandés, se obscurecería la visión de cómo los poderes del Estado afectan la vida diaria de los inmigrantes y de los pueblos internacionalmente desplazados. También se pasarían por alto las luchas cotidianas de estos pueblos dentro de los regímenes del Estado.

Este artículo está enfocado en las luchas de los laosianos internacionalmente desplazados en la región de Isán para ser reconocidos

³ Aihwa Ong, “Mutation of Citizenship, *Teoría, Cultura y Sociedad*, vol. 23, núm. 2-3, 2006, p. 499.

por el Estado tailandés como ciudadanos tailandeses. Demuestra que el Acta de Nacionalidad Tailandesa continuamente ha desempeñado un papel importante para identificar a quienes son “ciudadanos” y a quienes son “los otros”. La noción de ciudadanía, como se define en el Acta de Nacionalidad, está basada primordialmente en dos consideraciones que incluyen la ascendencia (*jus sanguinis*) y el lugar (*jus soli*). El *jus soli* puede referirse tanto al lugar de nacimiento como al de residencia. Esta acta establece que tanto la nacionalidad como la ciudadanía tailandesas pueden ser adquiridas por el registro del nacimiento o por la naturalización. Esto significa que ya sea la madre o el padre de la persona, o ambos, el padre y la madre, deben ser ciudadanos tailandeses, o que la persona debe haber nacido o residir permanentemente en Tailandia. Sin embargo, el principio de *jus soli* no se aplica a los hijos de los inmigrantes. Aunque hayan nacido en Tailandia, la nacionalidad tailandesa no se les confiere automáticamente. Esto indica que en Tailandia la aplicación de la Ley de Nacionalidad enfatiza y da más valor al *jus sanguinis* que al *jus soli*.

Es importante aclarar desde el principio a qué se refiere el término ‘apátrida’ en este artículo. La aclaración es necesaria porque hay una visión que argumenta que ‘la condición apátrida’ o ‘las personas apátridas’ en realidad no existen. Esta visión se basa en la percepción de que en la era moderna, los estados desempeñan papeles prominentes en la constitución y en el gobierno de la vida de las personas que viven bajo sus jurisdicciones. Aun sin tener la ciudadanía, las personas no se liberan del poder del Estado y no hay un lugar en el mundo en donde puedan vivir fuera del alcance de ese poder. Por eso el término ‘condición apátrida’ en su mejor acepción es sólo parcialmente preciso, y en la peor, obscurece el hecho de que el poder del Estado no se puede evitar. Para mí esta calificación es retóricamente atractiva y teóricamente válida; sin embargo considero que es más constructivo y analíticamente útil comprender que, mediante el ejercicio de su poder (o de evitar el ejercicio de ciertos poderes), el Estado puede arbitrariamente privar a las personas de su ciudadanía, condenándolas de

esa manera a la condición de apátridas y al estatus de marginalidad que este hecho conlleva.

Para definir el término ‘apátrida’ me adhiero a lo estipulado en el artículo 1 de la Convención de 1954, relativa al Estatus de las Personas Apátridas. De acuerdo con esta Convención, una persona apátrida es aquella que no es reconocida como nacional por ningún Estado, según sus leyes. Es importante notar que hay dos tipos de personas apátridas: uno *de jure* y otro *de facto*. Las personas apátridas *de jure* son aquellas a las que todos los estados se rehúsan a conferirles un estatus de ciudadano o se niegan a otorgarles el derecho a residir dentro de su territorio. Las personas en este grupo no pueden establecer de manera efectiva ni su ciudadanía ni su residencia en ningún Estado del mundo. La mayoría de las personas verdaderamente apátridas son vistas como ‘inmigrantes ilegales’ en los países en los que habitan. En Tailandia, la categoría de *apátrida de jure* se refiere a aquellas personas que no tienen un estatus personal legal en el sistema del registro civil de Tailandia, o de ningún otro país, debido a que no cuentan con un documento que pruebe, o mediante el cual pueda verificarse, su nacionalidad. Ejemplos de este tipo de ‘apátridas’ incluyen a las personas indocumentadas originarias de la República Democrática Popular de Lao que fueron desplazadas durante el periodo de la Guerra Fría. Estas personas, así como un grupo de los llamadas rohingya, son el tema de esta investigación.⁴ El número de personas apátridas *de jure* en Tailandia no ha sido calculado sistemáticamente. En la práctica, con frecuencia se les confunde con, o son englobados junto con, los *apátridas de facto*, las personas indocumentadas y los trabajadores migrantes provenientes de países vecinos.

Las personas apátridas *de facto* son personas que tienen una nacionalidad, pero cuyo derecho a la misma no es reconocido por el

⁴ Este grupo se refiere a antiguos paquistaníes, a quienes se les puede encontrar tanto en Tailandia como en Myanmar.

Estado en donde residen, o que se convierten en refugiados/desplazados y su nacionalidad no es efectiva fuera de su país de origen. Por lo general, el país en donde habitan estas personas se convierte en su ‘Estado personal’ porque se les da el derecho a residir en el país, pero no se les acepta como nacionales. En Tailandia nos podemos referir a estas personas como “sin nacionalidad”, pero no como apátridas. El estatus de estas personas se clasifica como “ciudadanos sin nacionalidad”. Las tribus de las montañas, los refugiados y los extranjeros desplazados documentados son los que entran en esta categoría.

Desde diciembre de 2004, el gobierno tailandés informó que el número total de apátridas y sin nacionalidad en Tailandia era aproximadamente de entre 2 y 2.5 millones de personas.⁵ La mayor parte de ellas pertenecía a minorías étnicas que vivían en las zonas montañosas del norte, así como a las poblaciones que habitaban a lo largo de los corredores occidentales que conforman la frontera entre Tailandia y Birmania. Actualmente, si sus nombres no aparecen en un certificado de registro de hogares (พ.ร. 13 และ พ.ร. 14), los migrantes ilegales de largo plazo y sus hijos, los refugiados, las poblaciones desplazadas y aun los tailandeses indocumentados, se cuentan como personas apátridas o sin nacionalidad.

De acuerdo con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las personas apátridas no deberían existir en ningún país, ya que todos, dice, tienen derecho a una nacionalidad. Sin tener en cuenta esta Declaración, la mayoría de los estados-nación todavía aplican leyes de ciudadanía/nacionalidad para determinar quién es y quién no es ciudadano legal. Como consecuencia, actualmente encontramos alrededor del mundo a multitudes de personas que viven en el limbo de una situación apátrida. Los efectos del estatus de apátrida o sin nacionalidad en la vida de las personas están bien documentados en la literatura y en los sitios de internet dedicados al tema. Metafóricamente se describe a los apátridas como personas que “vi-

⁵ Disponible en <www.newsmekong.org/thailand>.

ven desprotegidas”, ya que no cuentan con la protección de la ley y, por lo tanto, son vulnerables a todas las formas de explotación. Esto es verdadero porque cuando el Estado-nación donde residen permanentemente se rehúsa a reconocerlos como ciudadanos, nadie puede asegurarles ni los derechos ni la protección que se confieren a los ciudadanos, y por lo tanto es difícil que mejoren sus vidas y sus prospectos en el futuro.

Si bien en Tailandia existe una gran cantidad de personas apátridas y/o sin nacionalidad, hasta hace muy poco tiempo sus historias no habían capturado la atención pública y académica. El caso más conocido, el que trajo los temas de los apátridas al foro de discusión, fue la disputa sobre nacionalidad y ciudadanía en el distrito de Mae-Ai en Chiang Mai. En 2002, Mae-Ai apareció por primera vez en los medios de comunicación, cuando el jefe del distrito revocó la nacionalidad tailandesa a más de mil residentes de Ban Rom Thai, un pequeño pueblo fronterizo. Este pueblo está situado muy cerca de una pequeña población de Birmania, y lo más común es que los habitantes de los pueblos de cada lado de la frontera estén relacionados ya sea por parentesco o porque tienen la misma cultura. Los oficiales del distrito dijeron que los habitantes de estos pueblos no eran tailandeses, y lo que hicieron fue agruparlos en categorías de ‘birmanos desplazados’, sin derecho a la ciudadanía tailandesa. Es más, los acusaron de haber adquirido la nacionalidad tailandesa —y sus tarjetas de identidad— mediante el soborno a oficiales locales corruptos. Entonces las tarjetas de identidad de los pobladores fueron anuladas y sus nombres borrados del sistema de registro de hogares. Desde entonces, 1 243 residentes de Mae-Ai vivieron en el limbo de la condición de apátridas y les fueron negados sus derechos de ciudadanía.

Los habitantes de los citados pueblos pelearon en las cortes durante tres años para probar que eran tailandeses. En septiembre de 2005 la Suprema Corte Administrativa anunció su victoria y les fueron devueltos tanto la nacionalidad tailandesa como sus derechos de

ciudadanía (๓๐๓๕๘ 2548). Esta historia ilustra claramente que, en la era moderna, los temas relacionados con los documentos de identidad y la ciudadanía en una zona fronteriza, que desde la perspectiva antropológica es vista como un “espacio entre dos”, se convierten en asuntos cruciales y problemáticos tanto para el Estado-nación como para las personas que viven dentro de él. La obsesión del Estado por la seguridad nacional afecta a menudo las vidas cotidianas de quienes habitan en las zonas fronterizas. Por un lado vemos al Estado utilizando la legislación sobre la ciudadanía y la nacionalidad como una forma de vigilancia y control de la población en su territorio, especialmente en las fronteras, y por otro lado observamos cómo los apátridas en las fronteras —que pueden incluir a las minorías étnicas, a las tribus de las montañas, a los refugiados, a los desplazados y a los migrantes laborales— utilizan sus conexiones y redes locales para reunirse y negociar con los poderes del Estado y los aparatos de control y vigilancia.

LOS LAOSIANOS DESPLAZADOS POR LA GUERRA FRÍA HACIA LA REGIÓN DE ISAN

El noreste de Tailandia (Isan) es un lugar donde tienen su hogar miles de personas desplazadas que se liberaron de Laos durante el periodo de la Guerra Fría. Los conflictos políticos y las guerras en Laos entre 1954 y 1975 desarraigaron a muchos lao de su tierra. Después de la caída del Gobierno Real de Lao (GRL) en 1975, comenzó el movimiento de la población lao hacia Tailandia. Inicialmente, la mayoría de los desplazados eran oficiales y soldados que habían apoyado al GRL, aunque también había pobladores de pueblos o aldeas que no querían vivir bajo el régimen comunista porque intervenía en sus actividades cotidianas. Una segunda fase de la emigración hacia Tailandia tuvo lugar entre 1977 y 1981. Muchas de las personas que emigraron eran pobladores comunes que escapaban de los problemas

económicos causados por la sequía y de la reforma agraria y la política agrícola impulsadas por el gobierno. Una fase final de desplazamiento de la población se inició en 1982 y continuó hasta finales de 1990, y fue el resultado tanto de las condiciones económicas como del mal manejo gubernamental.

En total, más de 360 000 habitantes de Laos huyeron de su país entre 1975 y 1992. En este grupo estaban incluidos casi todos los laosianos educados en Occidente y las minorías de las tierras altas, especialmente los hmong, que habían apoyado al GRL y los esfuerzos militares de los Estados Unidos en Laos. A finales de 1992, aproximadamente 305 000 laosianos desplazados habían sido aceptados como refugiados y se habían restablecido permanentemente en terceros países, por lo general en los Estados Unidos y en Francia. Cuarenta mil laosianos —en su mayoría hmong— permanecieron en campos de refugiados tailandeses. Doce mil de ellos fueron repatriados voluntariamente a Laos bajo la supervisión y el apoyo del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). A pesar de que los acuerdos internacionales tenían como mandato reinstalar o repatriar a todos los laosianos desplazados en Tailandia a más tardar a finales de 1994, alrededor de 1 200 de ellos, principalmente hmong, permanecieron en el campo de Ban Na Pho, mientras que más de 13 000, también hmong en su mayoría, residen en un monasterio budista en la provincia de Phetchaboon.⁶

Muchos de los laosianos internacionalmente desplazados que entrevisté citaron el hecho de la guerra y la caída del GRL como la razón por la que huyeron de su país. Varios de ellos, especialmente los que fueron soldados, dijeron que estaban evitando la persecución,

⁶ Supang Chantavanich *et al.*, *The Laos Returnees in the Voluntary Repatriation Program from Thailand*, Bangkok, Centro de Información Indochino (IRIC), Instituto de Estudios Asiáticos/Universidad de Chulalongkorn, 1992 (Serie de Documentos Ocasionales, 003). Después de que se escribió este capítulo en 2009 hubo indignación internacional cuando alrededor de 4 500 refugiados hmong en la provincia de Petchaboon fueron forzados a retornar a Laos.

el arresto y ser enviados a los campos de re-educación. Algunos admitieron que eran antiguos miembros de grupos de resistencia armada involucrados en ataques contra el gobierno de Laos. Algunas de las personas desplazadas de Laos a quienes conocí mencionaron que no querían vivir en un país con el que no estaban de acuerdo políticamente, ya fuera en términos de su ideología o en las medidas de control político. Una persona me dijo que él y un equipo de cerca de 30 hombres habían sido entrenados por militares tailandeses, que en ese tiempo desempeñaron un papel de apoyo a pequeños grupos de laosianos desplazados. El grupo fue armado y enviado de regreso a Laos para recoger información militar. Las actividades militares que realizaron los pusieron en peligro a ellos, a sus familias y a los pobladores laosianos que estuvieron en contacto con ellos. La única opción que les quedó fue ayudar a sus familias y a los pobladores a escapar a Tailandia para evitar la persecución del nuevo gobierno.

Es importante destacar que antes y durante mi trabajo de campo hubo varios casos de desplazados laosianos en Isan que cayeron muertos a consecuencia de los disparos en su contra por parte de hombres armados. Los noticieros informaron que los hombres muertos eran sospechosos de estar involucrados en las actividades de insurgencia del líder hmong Vang Pao o de los líderes activos en otros grupos de resistencia. Algunos laosianos desplazados admitieron que los incidentes de las muertes les causaron miedo y ansiedad. Pero la mayor parte de la gente no sabía mucho acerca de los incidentes, y muchos simplemente se rehusaron a comentar.

En Isan la condición de apátrida y sin nacionalidad incluye a los laosianos desplazados y a sus hijos. Un número determinado de laosianos desplazados, tanto hombres como mujeres, se casaron con personas locales y tienen hijos mixtos. Debido al temor del gobierno tailandés relacionado con la intromisión comunista, los oficiales locales han recibido órdenes de no registrar a los niños nacidos de padres o madres laosianas que son producto de las uniones mixtas de tailan-

deses y laosianos.⁷ De la misma manera, muchos tailandeses que han formado pareja con laosianos desplazados no se atrevieron a registrar a sus hijos, ya que eso significaría revelar la situación ilegal de sus parejas. Como resultado, de acuerdo con el estatus de su padre o de su madre, muchos niños de padres tailandeses y laosianos han sido documentados como laosianos desplazados debido a que ambos padres están identificados como personas desplazadas, aunque según algunos criterios sean candidatos para detentar la nacionalidad tailandesa porque uno de los padres tiene la ciudadanía del país. Hay también un número considerable de niños tailandeses-laosianos que han sido erróneamente categorizados como migrantes económicos ilegales.

El gobierno tailandés se ha rehusado a definir a las personas desplazadas de Laos que entraron ilegalmente a Tailandia durante el periodo de la Guerra Fría como “refugiados”, y prefiere considerarlos como “migrantes laosianos” (ลาวอพยพ). Esta terminología se aplica estrictamente a aquellos que entraron a Tailandia entre 1974 y 1975, años que corresponden al periodo de los conflictos internos de Laos. El gobierno tailandés tenía la intención de permitirles quedarse temporalmente en el país y ordenó que vivieran bajo la estrecha vigilancia y supervisión del Ministerio del Interior. En 1990, los laosianos desplazados que vivían en ocho provincias entre las cuales estaban Nongkai, Ubon Ratchthani, Loie, Mukdahan, Payao, Utraradit, Chiangrai y Nan, fueron documentados en el sistema de registro de hogares por primera vez.⁸ Mientras que una parte de ellos son tratados como “migrantes

⁷ En 1972, la declaración núm. 337 del Partido Revolucionario (Por Wor 337) afectó el estatus legal de los hijos de los laosianos desplazados. Establecía que a los tailandeses que tuvieran un padre o una madre con estatus de extranjero y que hubiera llegado sin permiso a vivir a Tailandia antes del 14 de diciembre de 1972, automáticamente se les revocaba su nacionalidad tailandesa. La declaración también impedía a los hijos de un padre o una madre extranjeros que hubieran nacido entre diciembre de 1972 y febrero de 1992, solicitar la nacionalidad tailandesa.

⁸ De acuerdo con la política de seguridad nacional, este registro se había realizado con la supervisión del Consejo de Seguridad Nacional y de la Fuerza Real Tailandesa Región 2.

económicos”, o sea apátridas o personas indocumentadas, el número total de desplazados laosianos oficialmente documentados para permanecer en Tailandia fue de sólo 7 095 personas (มนตรี 2547).

A las personas indocumentadas en Tailandia se les conoce como “personas que no tienen un estatus legal”. Son, básicamente, personas que han vivido en Tailandia por un largo periodo o desde que nacieron, pero que no han sido registradas en el sistema nacional. Actualmente poseen un documento de identidad que contiene una leyenda que dice: “persona sin estatus de registro civil”. Con mucha frecuencia los hijos de los laosianos desplazados que no tienen documentos que prueben que sus padres son laosianos desplazados documentados, o que no pueden probar que nacieron en Tailandia antes del 26 de febrero de 1992,⁹ son colocados en esta categoría. Las personas indocumentadas pueden ser personas apátridas *de facto* que podrían tener derecho a la nacionalidad tailandesa si pudieran probar que han vivido en Tailandia durante más de diez años continuos.

⁹ La tercera Acta de Nacionalidad (1965) no permitía a una persona nacida en Tailandia y que fuera hija de padres extranjeros, tener derecho a la nacionalidad tailandesa, afectando así a los hijos de los laosianos desplazados. La aplicación del Artículo 11 del Acta de Nacionalidad (segunda edición) B. E. 2535 (1992), establecía que los extranjeros nacidos en Tailandia eran inmigrantes ilegales, a no ser que hubiera un ordenamiento bajo la Ley de Migración que lo especificara de otra manera. Véase Phunthip Kanchanacittra Saisoonthorn, “Development of Concept on Nationality and the Efforts to Reduce Statelessness in Thailand”, *Encuesta Trimestral sobre Refugiados*, vol. 24, núm. 3, 2006. Sin embargo, el Gobierno de Tailandia intenta integrar a este grupo por medio del sistema legislativo, otorgando, con base en el *jus soli*, un estatus legal a los hijos de extranjeros nacidos en Tailandia. La actual Acta de Nacionalidad, aprobada en 2008, es bastante progresista porque está orientada a reducir de manera más efectiva el número de personas que tienen problemas con su estatus personal o son apátridas. Ésta beneficia especialmente a quienes se vieron afectados por la Declaración núm. 337 del Partido Revolucionario. De acuerdo con el artículo 23 de esta Acta, una persona cuya nacionalidad haya sido revocada por la Declaración del Partido Revolucionario núm. 337, o una persona que haya nacido en Tailandia pero que no hubiera adquirido la nacionalidad tailandesa debido a esta Declaración, incluidos sus hijos, puede solicitar la nacionalidad tailandesa si muestra una prueba expedida por las autoridades de su distrito.

Debe tenerse en cuenta que el gobierno tailandés ha usado el término “migrantes laosianos” en lugar de “refugiados laosianos”, para evitar cualquier obligación de acatar la convención de las Naciones Unidas sobre la Protección de los Derechos Humanos de los Refugiados. Esto se debe a que el gobierno tailandés quería prevenir que otros grupos de poblaciones desplazadas entraran al país. Sin importar si están documentados o indocumentados, los laosianos desplazados son privados de sus derechos ciudadanos por el país en el que nacieron, la República Democrática Popular Lao, y también se les niegan sus derechos de ciudadanía en Tailandia, país en el que se establecieron posteriormente.

VIVIR COMO “CIUDADANOS SUSPENDIDOS”

En enero de 2005, el gabinete tailandés promulgó una nueva resolución sobre un plan estratégico para manejar los problemas del estatus y los derechos de las poblaciones extranjeras. El fin último de la resolución tiene dos vertientes: construir una base de datos más completa sobre la población nacional y permitir a las personas apátridas/sin nacionalidad ser candidatos a obtener la nacionalidad. Algunos grupos de personas que nacieron en Tailandia o han vivido ahí por más de diez años continuos, podrían asegurar sus derechos fundamentales como ciudadanos tailandeses. De acuerdo a esta resolución, los laosianos desplazados podrían obtener la nacionalidad. Sin embargo, la posibilidad para obtener la ciudadanía les fue restringida a las personas apátridas que fueron registradas como ‘ลาวอพยพ’ en los registros gubernamentales desde 1990 y que tenían un documento de identidad-บัตรลาวอพยพ (una tarjeta de color azul claro con una orilla azul oscuro). Los hijos de estas personas que todavía no estuvieran listados en un registro domiciliario no serían candidatos sino hasta que pudieran probar su conexión con sus padres desplazados.

Este plan, sin embargo, ha sido realizado lenta y cautelosamente y no de manera incondicional debido a que las potenciales preocupaciones de seguridad nacional son más importantes que los derechos humanos y la seguridad de las personas. Por lo tanto, el proceso que los laosianos apátridas deben seguir para solicitar la nacionalidad tailandesa se ha complicado excesivamente y se ha vuelto muy largo. Para iniciar el proceso, las autoridades locales tienen que confiar en que los solicitantes tienen registros y números de identidad en la base de datos de los registros domiciliarios. Después se investiga su idoneidad para obtener la nacionalidad, paso que requiere de varios documentos de apoyo, tales como una tarjeta de identidad o un certificado de nacimiento, un certificado escolar, etc. En los casos en que los solicitantes no cuentan con documentos de apoyo confiables, se requieren testimonios jurados de testigos, audiencias comunitarias, o, en el caso de los niños, pruebas de ADN. Este procedimiento se realiza para verificar la situación de las personas y su conexión de largo plazo con el Estado tailandés. Este proceso y la serie de restricciones que conlleva han sido establecidos, en primer lugar, porque las autoridades estatales quieren asegurarse de que este plan no permitirá a los trabajadores ilegales y a otros inmigrantes ilegales nuevos ser candidatos a obtener la nacionalidad tailandesa.

Aun para los laosianos desplazados documentados el tema de solicitar la nacionalidad se vuelve extremadamente complicado y difícil. Un joven que fue documentado de manera incorrecta como si fuera laosiano desplazado, contó que cuando sus padres solicitaron la información para que él obtuviera su nacionalidad, un oficial de distrito sugirió que él y su madre necesitaban hacerse una prueba de ADN para probar sus lazos biológicos. En este caso, la madre tiene la nacionalidad tailandesa, mientras que el padre es un laosiano indocumentado, aunque de hecho es hijo de padres laosianos que entraron a Tailandia durante los años de la guerra civil en Laos. Hacer el largo viaje a Bangkok hubiera resultado muy costoso y una carga para la familia. El joven decidió entonces no solicitar la nacionalidad. En

lugar de eso, se casó con una chica tailandesa joven que vivía en otra aldea, para asegurar su futuro, esperando poder ver a sus hijos registrados como nacionales tailandeses desde su nacimiento.

En 1995, el gobierno tailandés anunció una política que tenía como fin registrar a los trabajadores de Birmania, de la República Democrática Popular Lao y de Camboya. Para que puedan trabajar legalmente en Tailandia, a los inmigrantes de estos países vecinos se les pide que se registren. A muchos laosianos indocumentados se les pidió que se registraran como ‘trabajadores inmigrantes’ —incluidos aquellos que habían residido en Tailandia por generaciones o a los que tenían una esposa o esposo tailandés, así como a los laosianos documentados desplazados de la época de la guerra—. Los jefes de los poblados les dijeron que si no se registraban serían acusados de ser inmigrantes ilegales y se harían acreedores a multas, arresto y deportación. Es por esto que una gran cantidad de laosianos desplazados entre 1974 y 1975, tanto documentados como indocumentados, tienen ahora un TR38/1 (นร. 38/1), un documento de registro para trabajadores migrantes. Muchos pensaron erróneamente que el documento era un permiso de trabajo que les permitiría moverse fuera de sus distritos restringidos y viajar para trabajar en Bangkok o en otras partes de Tailandia. Es importante resaltar que aquellas personas que cuentan con una tarjeta de identidad de laosianos desplazados sólo tienen un permiso para permanecer temporalmente en Tailandia. No tienen permiso para trabajar o viajar fuera del distrito en el que se registraron.

La política para registrar a los trabajadores migrantes de los países vecinos ha agrupado en una sola categoría a los laosianos desplazados y a los trabajadores ilegales, lo que resulta en complicaciones que hacen todavía más difícil encontrar soluciones a los problemas de los apátridas en Isan. El tipo de tarjeta y documentos de identidad que poseen las personas se ha vuelto sumamente crucial para su futuro y para determinar si pueden o no acceder a un estatus permanente y a los derechos que se le otorgan a un ciudadano. Y los que tienen

la tarjeta de identidad de desplazado laosiano y la TR38/1 de trabajadores migrantes tendrán problemas porque el programa del registro computarizado no admitirá sus datos y los asignará a la categoría de trabajadores migrantes ilegales.

Por lo tanto, aun con esta nueva estrategia, los aldeanos apátridas de Isan todavía tienen un largo camino por recorrer. La preocupación por la seguridad nacional no es menor para las autoridades del Estado en los diferentes niveles. La mayoría de los oficiales locales con quienes hablé de estos temas tienen un sesgo contra los laosianos apátridas. Desde su punto de vista, son extranjeros ilegales u “otros” no-tailandeses (คนผิดกฎหมาย คนนอก คนอื่น หรือ ไม่ใช่คนไทย). Muchos oficiales expresaron claramente su preocupación de que si se otorgaba la nacionalidad a los laosianos desplazados se podría afectar la seguridad nacional del país. Algunos dijeron que podría dañar las actuales buenas relaciones entre Tailandia y el gobierno lao debido a que este último teme que algunos desplazados laosianos puedan estar involucrados en movimientos contra el gobierno, en el tráfico de drogas o en otros delitos. Otra dificultad muy importante es que los oficiales locales casi no conocen ni el nuevo plan estratégico ni el procedimiento legislativo para aprobar la nacionalidad. También tienen conocimientos muy limitados acerca de las leyes tailandesas sobre nacionalidad. Como resultado, hacen muy poco para abogar por la causa de los laosianos desplazados. Y muchos se rehúsan o no desean tener que tratar con los casos de personas apátridas que solicitan la ciudadanía. Varios oficiales admitieron que nadie quería arriesgar su carrera porque “nadie sabe con exactitud quién es o no candidato para obtener la nacionalidad tailandesa; si le damos la nacionalidad a un caso problemático, nos podemos meter en problemas”.

Los laosianos desplazados con los que trabajé son, por lo tanto, ‘ciudadanos suspendidos’, porque sus vidas están detenidas en espera de los derechos que posiblemente les sean (y debieran serles) concedidos a ellos y a sus hijos. A pesar de que las nuevas políticas que tratan el tema de los apátridas han sido implementadas y a pesar del

hecho de que algunos laosianos apátridas podrán finalmente obtener la ciudadanía, sus vidas están actualmente modeladas por ese difícil predicamento. Son todavía tratados por las autoridades como ciudadanos de segunda clase. La nueva acta de nacionalidad establece claramente en la Sección 19, que el Ministerio del Interior se reserva la autoridad para revocar la ciudadanía expedida a ciudadanos no tailandeses si hay sospecha de que quienes la solicitaron dieron información falsa, si hay cualquier evidencia de que tienen doble nacionalidad, o si la persona naturalizada ha cometido alguna acción que sea considerada un agravio a la seguridad nacional o contraria al orden público y a la moral. Frecuentemente escuché a las autoridades tailandesas invocar estas condiciones cuando explicaban el proceso para obtener la ciudadanía tailandesa a los pobladores apátridas, a fin de asegurar su cumplimiento y lealtad al Estado tailandés.

En junio de 2007, algunos oficiales del Ministerio del Interior sostuvieron una conferencia con oficiales locales y laosianos apátridas en un distrito donde yo realizaba trabajo de campo. Esta conferencia pública trataba de informar a las partes involucradas acerca de las medidas para solucionar los problemas sobre el estatus y los derechos de los laosianos desplazados. Cerca de un millar de laosianos desplazados y migrantes se reunieron en la sala de conferencias del distrito para recibir la información. Se presentó la información sobre los derechos, los requisitos para solicitar el estatus permanente y los procedimientos para solicitar la ciudadanía. Una gran parte de esta información fue transmitida en un lenguaje difícil, plagado de terminología legal, lo que me hizo sospechar que muy pocas de las personas presentes realmente comprendieron los temas. Ninguno de los presentadores respondió a las preocupaciones inmediatas de los apátridas. Subsecuentemente, cuando la reunión terminó, un viejo laosiano desplazado se me acercó y me preguntó: “¿le permitirán a mi hijo viajar para trabajar en Bangkok? Él terminó la escuela este año”. Algunos otros aldeanos me mostraron los documentos y las tarjetas de identidad que habían llevado consigo, y me preguntaron: “¿Este

documento me ayudará a ser candidato a obtener la ciudadanía?” Al escuchar todas estas preguntas me di cuenta que la reunión no fue útil para ellos porque no se tuvieron en cuenta las circunstancias concretas y las luchas cotidianas de las personas apátridas.

El nuevo plan estratégico para solucionar problemas de estatus, sin embargo, no permite a los laosianos desplazados indocumentados que no obtuvieron su primer registro en 1990 solicitar la nacionalidad, aun cuando hayan entrado en Tailandia en el periodo comprendido entre 1974 y 1975. Los laosianos desplazados que no obtuvieron su registro en 1990 incluyen a un grupo de personas que vivieron en campos de refugiados pero que se rehusaron a ser reubicados en terceros países, así como a los laosianos desplazados que se casaron con ciudadanos tailandeses y han sido residentes permanentes en las aldeas de la frontera tailandesa por más de una década. Mi trabajo de campo indica que los laosianos desplazados, documentados e indocumentados, integran el grupo más grande de población apátrida en Isan. Muchos de ellos nunca ingresaron a los campos de refugiados; otros tantos solían vivir en los campos pero no se fueron a terceros países. Muchos de los que escaparon de los campos para vivir con sus parientes en las aldeas tailandesas, posteriormente se casaron con aldeanos tailandeses; muchos otros emigraron para vivir en Tailandia antes o después de 1974-1975, porque se casaron con personas locales y establecieron sus familias en poblados tailandeses, y en consecuencia vivieron ahí durante toda su vida adulta. Muchas personas apátridas aseguraban que habían entrado a Tailandia durante 1974-1975 pero no pudieron participar en el proceso de registro que realizó el Ministerio del Interior porque el periodo de registro fue muy corto. Duró solamente un día. Varias más no pudieron registrarse porque se habían escapado a trabajar fuera de sus áreas designadas.

Hoy en día, tanto los laosianos desplazados documentados como los indocumentados y sus hijos indocumentados en la región de Isan viven en un estado suspendido. Como se menciona en un párrafo

anterior, de acuerdo al Acta Tailandesa de Nacionalidad, la nacionalidad de una persona es, antes que nada, determinada por la nacionalidad de los propios padres, no por el lugar de nacimiento de la persona. Por lo tanto, a pesar de los intentos de la resolución del nuevo gabinete por reconocer el derecho de las poblaciones desplazadas de Laos a obtener la nacionalidad tailandesa, en realidad no tienen derecho a obtenerla automáticamente. En la zona fronteriza de Isan también es común ver que a los miembros de un mismo hogar situado en el cruce de fronteras les hayan sido asignadas diferentes categorías en el sistema de clasificación de población de Tailandia. Por ejemplo, el padre es clasificado como persona desplazada, la madre como ciudadana tailandesa y el hijo y la hija como inmigrantes ilegales, etc. Con base en la encuesta que realicé en una muestra de 512 hogares de laosianos desplazados, en tres distritos en Ubon Ratchatani se encontraron más de 1 300 personas apátridas y sin nacionalidad, incluidos niños y adultos. La mayor parte de ellos vive en un limbo de apátridas; sin embargo, sus voces no son escuchadas y su existencia no es reconocida. Incluso escuché a una autoridad provincial declarar que en Isan no había apátridas. Por lo que no es de sorprender que se haya hecho tan poco para resolver la situación de los apátridas en esta región, sobre todo si lo comparamos con lo que sucedió en el caso de las tribus montañosas del norte.

Usaría el término “ciudadanos suspendidos” para describir la condición de los que están esperando obtener sus derechos de nacionalidad y demás derechos ciudadanos. La mayoría de los habitantes de las aldeas en Isan son pobres y sin educación; no están capacitados para dar los pasos necesarios para mejorar su situación; no tienen permiso de poseer tierras o casas, y no pueden solicitar ningún tipo de préstamo gubernamental, ni acceder a los fondos que se ofrecen en las aldeas. Sin tarjetas de identidad tailandesa, están sujetos a las restricciones de viaje que se aplican a la población desplazada y a los trabajadores inmigrantes de los países vecinos. Las personas apátridas tienen miedo de ser atrapadas si viajan lejos de las aldeas en

donde normalmente viven. Si se arriesgan a viajar y son detenidos por la policía, deberán pagar una multa elevada; y si no tienen el dinero para pagarla, se les encarcelará. Esto significa que las personas apátridas no pueden viajar en busca de mejores ingresos, lo cual agrava aún más su pobreza.

En su calidad de personas apátridas/sin nacionalidad, los laosianos desplazados frecuentemente se ven a sí mismos como ‘mitad humanos’ (คนครึ่งคน) o como ‘no humanos’ (ไม่ใช่คน) debido a que la posibilidad de gozar de sus derechos básicos no les es concedida por el Estado en el que viven. En lugar de eso, se les mantiene en una posición débil y marginal. Los extractos de las entrevistas con laosianos apátridas que se presentan aquí ilustran las dificultades y preocupaciones que las personas apátridas, hombres y mujeres del noreste, han expresado.

- “No sé quién soy. No soy lao ni tailandés.”
- “Soy una persona sin nación. Ni Tailandia ni Laos me cuentan como ciudadano. No sé cómo lidiar con mi situación. No tengo ninguna evidencia para probar a dónde pertenezco. Soy una persona que no tiene una nación genuina propia.”
- “No soy un humano completo (ไม่ใช่คนเต็มคน) porque no tengo derecho a trabajar, no tengo derecho a ganar dinero.”
- “Ni mis hijos ni yo tenemos futuro aquí porque no tenemos tarjetas de identidad tailandesas.”
- “He vivido en Tailandia por años. Mis hijos nacieron y crecieron en Tailandia. Yo quiero ser tailandés y vivir aquí con mis hijos.”
- “Quisiera que les otorgaran la nacionalidad tailandesa a mis hijos aunque yo no tenga derecho a obtenerla.”
- “No soy un inmigrante ilegal como mis amigos del pueblo dicen a menudo. Pero tengo miedo de ser arrestado y deportado a Laos.”
- “No tengo familia, ni parientes; ni siquiera tengo contactos en Laos; ¿cómo puedo regresar a donde nací hace tanto tiempo? Mi hogar y mi familia están aquí.”

El no contar con una tarjeta de identidad tailandesa para presentar en los hospitales les impide tener acceso al esquema universal de cobertura de salud de Tailandia, el cual permite a los ciudadanos tailandeses ver a un médico por una tarifa de aproximadamente 30 baht (equivalentes a aproximadamente \$0.90 de dólar estadounidense). Las personas apátridas en Tailandia también están desprotegidas laboralmente porque no pueden gozar de los beneficios de las leyes laborales del país. Son explotados por los empleadores que sacan ventaja de la disponibilidad de su mano de obra barata. Casi siempre reciben un pago menor al salario mínimo diario que estipula la legislación. Si no tienen los documentos apropiados para probar que pertenecen a algún país en particular, tampoco pueden registrar su casamiento con un ciudadano tailandés. Recientemente la ley ha empezado a permitir que los apátridas que quieren obtener una educación superior viajen fuera de la provincia en donde residen, pero se les requiere que cada año, hasta que se gradúen, obtengan y renueven el permiso en el ámbito provincial. Sin embargo, debido a la pobreza, muy pocos niños en Isan pueden pagar una educación que vaya más allá de la escuela primaria. Incluso, aunque el gobierno tailandés no prohíbe la educación a los niños apátridas, ellos no tienen acceso a las becas ni a los préstamos gubernamentales.

A diferencia de las tribus de las montañas del norte, los aldeanos apátridas de Isan no están unidos. No tienen redes sociales de apoyo y sólo dependen de los lazos de parentesco y de las buenas relaciones con los habitantes tailandeses de sus aldeas. Debido a que son lao cultural y lingüísticamente, y su apariencia también es lao, es difícil distinguirlos de los habitantes locales; por lo tanto, existen sin ojos que los vean u oídos que los escuchen. La falta de conocimientos sobre los procesos legales para solicitar la ciudadanía, aunados a la ausencia de una conciencia colectiva, ha resultado en su incapacidad para presionar al gobierno para que les resuelva sus problemas. En las aldeas, ellos tienen que mantener sus cabezas agachadas y no hablar para asegurarles a los oficiales que no causarán problemas ni alterarán el orden del lugar. En comparación con el

norte, hay pocas organizaciones trabajando para mejorar la vida de los apátridas en Isan.

LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD: LAS DISPUTAS SOBRE LOS NOMBRES

En esta sección, utilizando la información obtenida durante el trabajo de campo, intento comprender la forma en que los “*khon lao*” o laosianos apátridas de Lao se ven a sí mismos en relación con lo tailandés, lo laosiano y lo isanés. Además, intento comprender la compleja identidad del *khon isan* por medio de sus opiniones respecto a los laosianos desplazados que permanecen como apátridas en Tailandia.

La región de Isan se extiende desde la Llanura de Korat en el lado oeste del río Mekong, en donde está la demarcación de las fronteras entre Tailandia y la República Democrática Popular de Lao. Es la región más grande y poblada de Tailandia, ya que comprende casi una tercera parte del área total del país. La población estimada que habita en las 19 provincias de la región de Isan es de alrededor de 20 millones. La etnia dominante en Isan es lao, lo que significa que comparten la misma “ascendencia” con los lao étnicos en la RDP actual. El número de personas lao en Isan es ocho veces mayor al de los lao que actualmente residen dentro de la RDP Lao.

Históricamente, Isan y Laos eran considerados una sola región en la que las personas compartían el idioma, la cultura y la etnia. Este territorio cayó bajo el control del Estado de Siam como resultado de una serie de tratados firmados entre franceses y siameses durante el periodo de la presencia colonial francesa en Indochina. Hasta el presente, los habitantes de las aldeas en ambos lados del río Mekong conservan los lazos tradicionales en el modo de vida, de parentesco y de cultura común. En el pasado, los matrimonios entre las personas de ambos lados de la frontera eran práctica común y las parejas isan-lao no eran aún vistas como un problema.

Quizá la intimidad cultural y las relaciones de parentesco entre las personas de Isan y los laosianos desplazados o los inmigrantes lao hicieron que por un tiempo las circunstancias de ser apátrida o no tener una nacionalidad parecieran no presentar problemas ni para el Estado, ni para los mismos apátridas, cuando se comparan con el norte. Sin embargo, en un panorama social y económico cambiante —por ejemplo, la entrada de la modernidad y las intervenciones del Estado a nivel de las aldeas, así como el agotamiento de los recursos naturales— se han incrementado las preocupaciones acerca del derecho a la nacionalidad de los laosianos apátridas, porque el hecho de que no cuenten con una tarjeta de identidad tailandesa los reduce al estatus de ciudadanos marginados, cuya libertad y derechos al trabajo, a la movilidad, a la escolaridad y a tener propiedades, están circunscritos por los mecanismos de vigilancia y control del Estado.

En su trabajo pionero sobre la identidad *khon isan*, Keyes propone el término “regionalismo isan,” explicando que “isan” constituye la conciencia de la identidad colectiva de las personas que viven en el noreste. Él señala que la formación de la identidad isan se dio tanto por las grandes maniobras políticas del moderno Estado-nación tailandés como por la desigualdad económica que fueron el resultado del desarrollo desequilibrado de Tailandia. La gente en isan vivía en la pobreza. Como resultado, la gran mayoría de ellos emigraron temporalmente para trabajar en Bangkok o en otras partes del país. Su estatus social y económico inferior en las áreas urbanas dio paso al nacimiento de sentimientos de colectivismo regional.¹⁰ Ellos están profundamente conscientes tanto de que son de Isan como de que son tailandeses. Si bien son culturalmente lao y se sienten cercanos a las personas que viven en el otro lado del Mekong, quieren ser parte del Estado-nación tailandés e identificarse como tailandeses en distintas circunstancias.

¹⁰ Charles F. Keyes, *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*, Ithaca, Universidad de Cornell, Programa del Sudeste Asiático (Documento informativo, núm. 65), 1967, p. 36.

Actualmente, la gente que vive en el noreste de Tailandia es conocida por los demás tailandeses como *khon isan* (pueblo isan), “tai-isan”, lao-isan”, “tailandeses” o “lao”. Ellos también se refieren a sí mismos de las mismas maneras. La palabra que escojan depende de cada situación, misma que puede estar asociada con la identidad étnico-cultural, social, o con la intención política. Algunas veces, el término a utilizar no se escoge con cuidado, sino que se usa simplemente por su familiaridad. Cuando las personas del noreste hablan entre sí o con sus familiares, prefieren referirse a sí mismos como lao, mientras que cuando hablan con personas de otras regiones se refieren a sí mismos como *khon isan* o *khon* tailandeses-isan. Sin embargo, los isan que étnicamente son parcialmente lao muchas veces se enfrentan con la complejidad de decidir qué son. ¿Son tailandeses o lao, o son personas isan?

El tema que abordo aquí es la compleja identidad de ser isan y de los laosianos desplazados que se convierten en apátridas en una comunidad a la cual, de hecho, pertenecen en términos culturales y étnicos, pero no desde una perspectiva política. Para tratar de explicar este tema tan complejo utilizaré la opinión de las personas de Isan en relación con los apátridas lao que viven en las mismas aldeas, y viceversa. Los habitantes de Isan siempre se identifican como tailandeses e identifican a los pobladores apátridas que vienen de Laos como lao cuando yuxtaponen lo tailandés (ภาวะความเป็นคนไทย) a lo apátrida y a la condición de carecer de nacionalidad (ภาวะความไร้รัฐ และ ภาวะความไร้สัญชาติ). Cuando hablaban conmigo, o con alguno de mis asistentes de investigación (cuya etnia es lao de Isan) sobre la situación de las personas apátridas, nunca escuché que utilizaran el término lao para referirse a ellos mismos o a otros habitantes de Isan (que no fueran laosianos apátridas). Al clasificarse a sí mismos como tailandeses, es evidente que quieren distinguirse tanto a sí mismos como a los demás habitantes de las aldeas, de los laosianos apátridas que no tienen estatus legal; en esta situación tan politizada ellos se identifican como tailandeses.

Sin embargo se dan perfecta cuenta de que la mayoría de los tailandeses en Isan (los lao-isán) y los lao (lao-lao) son lo mismo. Los pobladores de Isan a menudo aseguran que “los lao y los tailandeses son hermanos; venimos de los mismos antepasados y necesitamos ayudarnos unos a otros”. El jefe de una aldea me dijo: “muchos lao del otro lado del río han venido a vivir en nuestra aldea desde hace muchos años; ahora se han vuelto tailandeses. Son buenos pobladores, excepto que no son ciudadanos tailandeses”. La gente de Isan sabe por cierto que comparten sus raíces étnicas y culturales con los laosianos apátridas de sus aldeas. Reconocen que étnicamente ellos son tan lao como los laosianos apátridas.

Sin embargo, en un distrito en el que hice mi investigación, una niña apátrida de 13 años de edad se quejó amargamente diciendo: “no entiendo por qué mis amigos en la escuela me llaman ‘*e-lao*’ (ອີລາວ),¹¹ si hablan el mismo idioma que yo y que mi hermana más pequeña”. En circunstancias particulares, los lao están asociados con el estatus de extranjeros, ilegales, inferiores, apátridas y personas económicamente desposeídas, de lo cual la gente de Isan no quiere ser parte; por lo tanto, no es sorprendente escuchar que hay padres lao-isán que desapruaban del matrimonio entre los laosianos apátridas y sus hijos o hijas; no es que sientan desdén hacia la etnicidad lao, sino hacia el estatus ilegal de las personas apátridas; aunque los pobladores de Isan son cultural y étnicamente lao, prefieren ser tailandeses en un sentido político o legal porque pueden formar parte del Estado-nación tailandés, el cual es considerado más moderno que el Estado-nación del país vecino en el otro lado del río. De hecho, ninguna persona lao-isán cambiaría su lugar con sus parientes más desposeídos, ya sean éstos laosianos al otro lado del Mekong o apátridas laosianos que viven en las mismas aldeas que ellos.

Ninguno de los aldeanos apátridas que participaron en mi investigación expresó el deseo de regresar a Laos a reclamar su ciudada-

¹¹ Un término peyorativo que generalmente se usa para incitar a un sentido de negatividad hacia el atraso de las personas de Isan o de Lao.

nía. Ellos quieren vivir en Tailandia y que se les conceda la nacionalidad tailandesa. A diferencia de los aldeanos lao-isán, todavía se ven a sí mismos como gente lao, no como tailandeses. Tampoco se ven como *khon-isán*. Un habitante de la aldea me dijo: “yo soy una persona lao-lao”, lo cual quiere decir un lao de Laos, no de Isán. Sin embargo, de hecho estas personas no son lao en términos políticos y legales, sino en términos culturales y étnicos, y aunque desean obtener la ciudadanía tailandesa, esto no significa que quieran ser tailandeses en términos étnicos. Ellos más bien quieren convertirse en ciudadanos tailandeses y obtener sus tarjetas de identidad tailandesas porque quieren gozar de los beneficios de la ciudadanía —trabajar y moverse libremente en Tailandia.

Cuando se les pregunta: “¿eres tailandés o lao?”, los pobladores de Isán que llegaron de Laos, y sus hijos, aun si nacieron en Tailandia, no tienen problema en decir qué son. Si confían en que no los vas a meter a la cárcel, a multar o a deportar, simplemente dirán que son lao. Sin embargo, los hijos de padres tailandeses y laosianos apátridas sí tienen dificultades para responder qué son. Ellos prefieren generalmente que se les diga que son tailandeses, no lao, ya que sienten que el término *lao* es visto como una etiqueta de apátrida o incluso como un estatus ilegal en su propia tierra.

NARRAR LAS IDENTIDADES, NARRAR LAS RELACIONES ENTRE LAS PARTES INVOLUCRADAS

Ninguno de los laosianos desplazados que entrevisté tiene alguna prueba documental de que es ciudadano lao o que tenga parientes en Laos que estén dispuestos a responder por ellos. Esto es así porque muchos abandonaron a sus familias en Laos en condiciones económicas muy difíciles y en el contexto de la guerra y la reforma comunista. Otros tantos salieron de Laos siendo muy jóvenes, junto con sus familias, y nunca regresaron. Sin duda sus registros civiles en Laos desapa-

recieron. Si quisieran regresar a la RDP Lao serían sujetos a procesos extremadamente difíciles para probar que fueron ciudadanos de Laos. Ninguno de los que entrevisté mostró ningún deseo de atravesar por esos procesos —que serían muy costosos en términos económicos y en términos de seguridad personal—. El gobierno de la RDP Lao nunca ha mostrado ninguna intención de restaurar la ciudadanía a los refugiados lao que viven en el limbo de los apátridas en Tailandia.

Al mismo tiempo, las personas apátridas con las que trabajé no son víctimas pasivas de las tecnologías del poder del Estado tailandés. Las prácticas del Estado tailandés de segregar a los no ciudadanos han sido resistidas por los laosianos desplazados en miles de maneras. Muchos tienen sus propias formas de establecer o de reinventar obtener la ciudadanía y pueden mejorar sus terribles circunstancias en diferentes grados. Las historias que siguen ilustran las luchas ciudadanas entre los refugiados lao en Isan. Al enfocarse en las historias particulares, este análisis espera demostrar que los laosianos desplazados que viven en Ubon Ratchathani a lo largo de las fronteras del noreste de Tailandia, activamente, pero de manera encubierta, se atreven a romper las tecnologías de poder que el Estado tailandés impone en sus vidas.

Un amplio grupo de refugiados apátridas intencionalmente hace que sus hijos se casen con las hijas o los hijos de los aldeanos tailandeses para que los hijos de éstos obtengan acceso a la ciudadanía y a los recursos que ésta conlleva. Otros tantos, en cuanto terminan el sexto grado en la escuela de la aldea, hacen que sus hijos utilicen sus certificados de primaria como pases para viajar a Bangkok a buscar trabajo. Cuando muestran a la policía los certificados de la escuela, generalmente los dejan pasar sin hacerles preguntas. Muchos salen de las aldeas junto con otros tailandeses a buscar trabajo sin esperar el permiso del gobernador. Saben bien que si viajan en grupo con los aldeanos tailandeses la policía no los va a detectar.

Muchas familias registran a sus recién nacidos con familiares tailandeses, amigos tailandeses o con una hija casada con un tailan-

dés. Los laosianos desplazados no pueden tener propiedades: tierra, casas, coches o motocicletas, por lo que algunas familias apátridas encuentran la forma de negociar la propiedad de diversas cosas registrándolas a nombre de parientes tailandeses o amigos de la aldea. Para asegurarse de que sus hijos apátridas tengan un futuro en Tailandia, utilizan sus limitados recursos para mandarlos a escuelas tailandesas, o hacen que sus hijos se ordenen como monjes o sus hijas se conviertan en *mae chi* (monjas budistas), a fin de que puedan acceder a un nivel más alto de educación. Es más, los laosianos desplazados están muy conscientes de la importancia que tiene demostrar su conexión con lo tailandés como un primer paso para conseguir la ciudadanía tailandesa; por lo tanto buscan apegarse a lo tailandés identificándose con los símbolos culturales más importantes, incluidos el rey de Tailandia, el budismo y la historia compartida entre Isan y el pueblo lao.

En un distrito de la frontera en la provincia de Ubon Ratchthani escuché un cuento que narran muchos de los laosianos desplazados. El cuento trata del río Mekong, de la gente que vive en las orillas en ambos lados, y de las *nagas* (พญานาค) (serpientes míticas y sagradas) que se cree viven en el río. Según el cuento, existe una creencia de que a lo largo del río hay varias ‘Puertas Mekong’ (ประตูโขง หรือ ประตูแห่งแม่น้ำโขง) que permiten a las personas viajar fácilmente de Laos a Tailandia. Estas son puertas imaginarias que se cree fueron construidas por las serpientes (*nagas*) del río. Los laosianos apátridas y los aldeanos tailandeses creen que las puertas ayudan a los parientes en ambos lados a pasar de un lado a otro para visitarse. Un aldeano apátrida, citando la historia, me dijo que en cualquier lugar donde haya un número importante de laosianos (migrantes de Laos a Tailandia) se puede navegar por la Puerta del Mekong.

Para reforzar su dicho mencionó otros lugares, como Nongkai y Nakon Phanom, por donde mucha gente de Laos había emigrado de manera permanente a Tailandia. Este distrito (en donde conversamos), dijo, es una de las puertas; por lo tanto muchas personas des-

plazadas lao han venido a vivir aquí. El relato de las puertas imaginarias invoca un fuerte lazo entre las personas lao e isan en la zona fronteriza, que a su vez ayuda a legitimar las migraciones y a hacer que los desplazados laosianos en el distrito parezcan parte de la ciudadanía tailandesa.

En otro distrito de la misma provincia donde muchos desplazados laosianos tienen sus residencias, escuché una historia diferente, pero que tiene un significado similar al del cuento de Kemmarat. Ahí los desplazados laosianos narran la historia profética sobre Vientián. Los laosianos apátridas contaban que la profecía fue escrita en la hoja de palma de un manuscrito budista, y que durante muchos años antes de la caída del Gobierno Real Lao fue leído ampliamente por los monjes lao. El texto dice: “Los hermanos lao pelearán entre sí. Al final Vientián será destruido. Cuando Vientián esté en tinieblas y sea olvidado y descuidado, deberán ir a buscar a la *garuda* y vivir ahí”. La *garuda* es una criatura mitad pájaro, mitad humano que frecuentemente se encuentra en las sagas locales. Se cree que es enemiga de las serpientes sagradas, las *nagas*. En realidad, *garuda* significa la presencia del rey tailandés, así como la del Estado tailandés.

Un aldeano apátrida que había sido soldado del Gobierno Real Lao comentó esta historia para describir la presencia de muchos refugiados laosianos en Tailandia:

Yo nunca pensé que esta historia se hiciera realidad, pero cuando pensamos en la historia lao, vemos que hubo guerra, que Vientián fue tomado por el régimen comunista y que muchos laosianos huyeron a Tailandia. Supe inmediatamente que este era nuestro destino, y cuando llegué a vivir a Tailandia, encontré la omnipresencia del signo de *garuda*, que es el símbolo del rey. Por eso no tengo duda de por qué estoy aquí.

Lo que el aldeano quería decir es que había llegado a vivir bajo la protección del rey de Tailandia y del Estado tailandés. Esta historia me fue confirmada por el monje superior de una aldea tailandesa,

quien dijo que la había leído y escuchado antes de que Laos se convirtiera en país comunista. El monje superior la interpretó para mí, explicando que la persona que escribió la historia debió de haber sido un astrólogo, y que la escribió cuando Vientián fue construida por primera vez como la capital de Laos. Esto me lleva a otra historia relacionada que contaban los aldeanos apátridas. La mayoría de los que entrevisté trataron de expresarme que ellos amaban al rey tailandés tanto como el mismo pueblo tailandés. Elogiaban a Tailandia como un país independiente y democrático que daba mayor libertad a su pueblo. Un hombre me comentó: “Laos es un país débil. Los hermanos se pelean entre sí. No hay libertad y a lo largo de nuestra historia siempre hemos sido dominados por otras naciones”.

En las aldeas observé que la mayoría de los laosianos desplazados eran sumisos cuando se presentaban ante los oficiales locales y los aldeanos tailandeses. Cooperaban bien con los jefes de las aldeas, y para ganarse la amistad y el apoyo de la gente local participaban en todos los rituales religiosos que se realizaban en las aldeas donde vivían. Frecuentemente eran descritos como buenos aldeanos que participaban en todas las actividades de las aldeas. Muchos laosianos desplazados se convertían en guardias de la aldea y ayudaban a la patrulla fronteriza a vigilar sus aldeas y las fronteras. Eran budistas estrictos que donaban una gran cantidad de lo que ganaban para hacer méritos religiosos.

En una pequeña aldea en la que todos eran laosianos apátridas, me di cuenta de que para demostrar su fuerte conexión con el budismo habían construido su propio templo y un tambor gigante. Cuando le pregunté al jefe de la aldea por qué habían hecho eso, me respondió lo siguiente: “Para demostrar que somos buenas personas y también buenos budistas que no vamos a causar ningún problema a los tailandeses ni a Tailandia”. Fue entonces que descubrí que las prácticas religiosas han sido usadas por estas personas para mostrar su bondad y ganarse la confianza y la aceptación de las autoridades y de los aldeanos tailandeses.

CONCLUSIÓN

Las historias que he contado aquí demuestran que los individuos y las familias que son apátridas por periodos prolongados de tiempo no se abandonan fácilmente a su situación. Al contrario, por lo general ellos mismos se encargan de definir y de negociar su ciudadanía a fin de resolver lo más que puedan su situación de apátridas. Es muy importante afirmar que las negociaciones y un cierto éxito se han logrado gracias a la colaboración de las personas locales. Para concluir, creo que he ilustrado cómo el Estado-nación tailandés se reserva el derecho exclusivo de determinar quién debe obtener la ciudadanía. No obstante, las prácticas de los refugiados lao para autoidentificarse como miembros del Estado-nación tailandés indican que lo que el Estado tailandés imagina acerca de quiénes son sus ciudadanos se vuelve cada vez más problemático y limitado. Los refugiados lao marginados como “apátridas/sin nacionalidad” por la legislación tailandesa sobre la ciudadanía ya se han definido como ciudadanos en miles de formas; por ejemplo, mediante el matrimonio transfronterizo, el sistema de parentesco, la adopción de niños y las formas de comprar la ciudadanía. Muchos refugiados lao han intentado ganar acceso a la ciudadanía tailandesa adhiriéndose a la concepción imaginaria del Estado-nación tailandés de lo que es ser ‘tailandés’. Este artículo señala que es tiempo de que el Estado-nación tailandés refine su concepción de ciudadanía teniendo en consideración las historias locales y las dinámicas transfronterizas. De la misma manera, quizá sea necesario que el Estado-nación tailandés reelabore lo que ha definido imaginariamente como ciudadanía tailandesa a fin de incorporar a la gran diversidad de personas que existen dentro de su territorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Chantavanich, Supang *et al.*, *The Laos Returnees in the Voluntary Repatriation Program from Thailand*, Bangkok, Centro de Información Indochino (IRIC), Instituto de Estudios Asiáticos/Universidad de Chulalongkorn, 1992 (Serie de Documentos Ocasionales, 003).
- Ekachai Pinkaew, “Kanmueang rueang ‘sachat thai’: Khwam khrumkhru khong phromdaen haeng rat lae phromdaen haeng manustsayachon korani panha sachat khong chao Mae Ai amphoe Mae Ai changwat Chiang Mai”, tesis, Bangkok, Universidad de Thammasat, Bangkok.
- Keyes, Charles F., *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*, Ithaca, Universidad de Cornell, Programa del Sudeste Asiático, 1967 (Documento informativo, núm. 65).
- , “‘The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic groups in Thailand, China and Vietnam”, *Journal of Asian Studies*, vol. 61, núm. 4, 2002, pp. 1163-1203.
- Krom kanpokkhong krasuang mahatthai (2548), *Than khomun chon klumnoi thi yu nai khwam dulae khong krom kanpokkhong suan kanthabian ratsadon sammak borihan kanthabian duan prueatsachikayon pho so 2548*, Krom kanpokkhong Krungghpe, Krausang Mahathai, 2005.
- Montri Chongpunphon y Sathian Kokiattrakun, *Rabop than khomun prachakon nai prathet thai kong sammak borihan thabianrat krom kanpokkhong krasuang mahatthai nai khon tangdao nai prathet thai khu klai bang? Mi chamnuan thaorai? rabop thanhomun baep nai khu khamptop?*, Kritaya Artchavanitkul (ed.), Nakhon Pathom, Satabanwichai prachakon lae sangkhom, Universidad de Mahidol, 2004.
- Ong, Aihwa, “Mutation of Citizenship”, *Theory, Culture and Society*, vol. 23, núm. 2-3, 2006, pp. 499-531.
- Phunthip Kanchanacitra Saisoonthorn, “Development of Concept on Nationality and the Efforts to Reduce Statelessness in Thailand”, *Refugee Survey Quarterly*, vol. 24, núm. 3, 2006.
- Thailand: The Observatory on Statelessness*, NewsMekong.org. <www.newsmekong.org/thailand>.

LA CIUDADANÍA EN DISPUTA

LAS TARJETAS, LOS COLORES Y LA CULTURA DE LA IDENTIFICACIÓN*

Pinkaew Laungaramsri

INTRODUCCIÓN

El viernes 8 de septiembre de 2005, más de 800 pobladores de las comunidades fronterizas del subdistrito de Tha Ton, distrito Mae Ai, provincia de Chiang Mai, se reunieron ante el edificio de la Corte Administrativa en Chiang Mai para escuchar la lectura del veredicto que establecía que la orden del distrito de Mae Ai para retirar el nombre de 1 243 aldeanos del registro de familias era ilegal. El veredicto de la Corte fue el resultado de años de esfuerzo de muchas personas en la localidad para recuperar su ciudadanía después de que una oficina del distrito se las había revocado en febrero de 2002. Para los oficiales del distrito de Mae Ai, la razón para dicha revocación se basó en su convicción de que estas personas no eran “tailandesas”, y la base para afirmar lo anterior era sólo que constantemente cruzaban la frontera entre Tailandia y Birmania. Algunas de ellas habían obtenido incluso la “tarjeta rosa”, que era la tarjeta de identidad de las

* Publicado originalmente como: Pinkaew Laungaramsri, “Contested Citizenship: Cards, Colors and the Culture of Identification”, en John A. Marston (ed.), *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2014, pp. 143-162.

personas desplazadas de nacionalidad birmana. Sin embargo, los habitantes de la localidad argumentaban que durante 1971, antes de salir de las aldeas a causa de la turbulencia política provocada por los enfrentamientos entre el ejército birmano y la insurgencia étnica en esa zona, ya habían obtenido la tarjeta de identidad tailandesa. Después adquirieron “la tarjeta rosa” porque habían perdido sus tarjetas de identidad y tenían miedo de ser deportados. Durante varios años las disputas locales y distritales siguieron sin ningún avance, y como toda la documentación importante que podría haberse utilizado para verificar su dicho estaba guardada en las oficinas del distrito que se quemaron en 1976 en un incendio accidental, los habitantes de Tha Ton no tuvieron otra opción que iniciar una demanda legal en contra del departamento de la autoridad local, y dicha demanda resultó exitosa.

En el caso de Mae Ai las políticas que regulan la obtención de las tarjetas de identificación son representativas de la relación inestable que existe entre el Estado y la ciudadanía en la zona fronteriza. Durante las pasadas tres décadas, las tarjetas se han convertido en una herramienta estratégica utilizada por el Estado para diferenciar a los tailandeses de los “otros”, no-tailandeses. La expedición y revocación de las tarjetas para las personas que cruzan la frontera se volvió una práctica común del Estado. Al mismo tiempo, de vez en cuando se aplicaban enmiendas al Acta de Nacionalidad para cambiar la definición legal del ciudadano tailandés. Mientras más colores se asignan a las tarjetas de identificación nuevas, tanto dichas tarjetas como la confusión que sobre ellas se genera hace cada vez más complicada la interacción entre el Estado y la población. Además, el escándalo sobre las tarjetas prolifera y la disputa sobre las mismas se amplía.

Al trazar la genealogía sobre los modos científicos que se utilizan para clasificar las diferencias étnicas en los Estados-nación modernos de Asia, Keyes sostiene que la aplicación política de dicha ciencia ha resultado no sólo en la producción de un orden jerárquico, sino también en la fijación de fronteras nacionales que a su vez se convierten

en fronteras étnicas.¹ Estos proyectos de clasificación etnológica realizados en varios países de Asia, aunque están basados en supuestos no muy claros, han servido como un instrumento poderoso para establecer las diferencias entre los nacionales y quienes étnicamente son los “otros”. Yo diría, además, que la forma en la que las clasificaciones étnicas se vuelven operativas en una sociedad, ya sea como instrumentos del Estado o como símbolos de la capacidad del mismo, depende de la eficacia de la metodología que se utilice. Como sugiere Scott,² el proyecto del Estado moderno para apropiarse, controlar y manipular la diversidad cultural de sus habitantes se realiza por medio de herramientas de simplificación y legibilidad, “racionalizando y estandarizando lo que era un jeroglífico social, en un formato legible y más conveniente desde el punto de vista administrativo”. En el caso de Tailandia sostengo que el sistema de tarjetas de identificación es una herramienta metodológica que ha vuelto poderosamente legible la diversidad étnica, y que tiene la doble función de abrazar a las personas y desembarazarse de ellas en el ámbito nacional. En su calidad de producto de la era de la Guerra Fría, dicho sistema no es meramente un medio por el que el Estado controla a las poblaciones, sino un elemento constitutivo del Estado-nación soberano. Al rastrear la historia del sistema de tarjetas de identificación y las cambiantes ideas sobre la ciudadanía, este artículo explora las fluctuantes relaciones entre el Estado y sus gobernados. Las inconsistentes funciones y significados de las tarjetas que se asignan a los diferentes grupos de personas reflejan las nociones poco estables del Estado sobre la ciudadanía y la ansiedad que le causa la movilidad de las personas. Tanto la definición de quiénes cuentan como “miembros” y quiénes como “diferentes”, así como el lugar y el momento en que se puede representar

¹ Charles Keyes, “The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 61, núm. 4, 2002, pp. 1163-1203.

² James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998, pp. 2-3.

legítimamente la diferencia, dependen directamente de las circunstancias históricas. En el caso de Tailandia, la inestabilidad inherente tanto respecto al significado como a los límites de la identidad y la diferencia ciudadana, está bien ilustrada en la frontera, mientras que las cambiantes prácticas que ahí se dan en relación con las tarjetas revelan la constante negociación entre las fuerzas de la normalización y de la diferenciación, así como entre la seguridad nacional y la liberalización económica. Como los intentos que hace el Estado por definir a la gente son por lo general incompletos, el despliegue que hace de los métodos de identificación entre las personas designadas con algún adjetivo siempre implica tensión y protesta. La reapropiación y reinterpretación de las tarjetas de identificación ha sido un medio estratégico de negociación de las personas clasificadas como “los otros”, no-tailandeses. Es en este contexto que la noción de ciudadanía es casi siempre problemática; mientras que, como afirma Keyes, el proyecto de clasificar y definir a las personas permanecerá por siempre como un “trabajo en proceso”.³

LA CIUDADANÍA QUE ACOGE

Cuando a principios del siglo XX se introdujo por primera vez en Tailandia la idea de ciudadanía, en realidad no quedaba claro lo que eso significaba. Desde el gobierno del rey Chulalongkorn, la expansión colonial hizo inevitable que la élite siamesa tuviera que repensar, utilizando la ideología europea sobre la raza, el tema del diverso conglomerado étnico de Siam, que alguna vez fue considerado como una nación tailandesa homogénea. La creación de la nacionalidad tailandesa se llevó a cabo de la manera que David Streckfuss llama “orientalismo-inverso” — mediante la transformación del otro en tailandés como una forma de resistencia contra el colonialismo euro-

³ Charles Keyes, “The Peoples of Asia’...”, *op. cit.*, p. 194.

peo—. La creación de la “nacionalidad tailandesa” fue realizada por el siguiente rey, Vajiravudh (Rama VI). Es interesante destacar que lo que le preocupaba al rey no era cómo definir la ciudadanía, sino cómo convertir al sujeto no-tailandés en ciudadano tailandés. Fue entonces que en 1911 se implementó el Acta de Naturalización, la cual fue anterior a la primera Acta de Nacionalidad de 1913. Tal como lo anota Saichol,⁴ la competencia del nacionalismo chino ampliamente extendido entre los expatriados chinos en Siam era alarmante, y una manera de suprimir la creciente movilización y politización de dicho sentimiento fue por medio de la asimilación. El requerimiento significativo para obtener la naturalización oficial fue que aquellos que cumplieran con los requisitos para ser ciudadanos tenían que probar que por lo menos habían residido cinco años en el reino. Al mismo tiempo, los hijos de quienes hubieran obtenido la aprobación para obtener la ciudadanía, automáticamente se convertían en candidatos a ciudadanos.

Durante el gobierno del rey Rama VI, la asimilación mediante la naturalización legal sirvió como un medio para orientar a las personas que el rey definió como “nacidos tailandeses, chinos por vocación, registrados como ingleses”,⁵ y transformarlos en tailandeses en alma y espíritu. La naturalización legal fue una estrategia característica de la “tailandización” (*kan klai pen thai*), así como un intento del Estado para monopolizar el nacionalismo tailandés. Siguiendo la trayectoria de transformar el multiétnico reino en un Estado-nación exclusivo, el recientemente moderno Estado tailandés ha seguido definiendo la nacionalidad tailandesa mediante cualidades culturales asociadas con tres elementos: el idioma tailandés, el budismo y la lealtad al rey. Sin embargo, este esfuerzo por homogeneizar la identidad nacional tailandesa no recibió mucho apoyo por parte del go-

⁴ Saichol Sattavanurak, “The Construction of Mainstream Thought on ‘Thainess’ and the ‘Truth’ Constructed by ‘Thainess’”, Sarinee Achavanuntakul. Disponible en <www.Fringer.org>.

⁵ *Idem.*

bierno chino, ya que cuestionó constantemente la noción hegemónica de la nación tailandesa haciendo que el proyecto de asimilación se volviera problemático.

A pesar de la extensa propagación del nacionalismo tailandés, tanto en el Acta de Nacionalización de 1911 como en el Acta de Nacionalidad de 1913 no se definió la ciudadanía, ni los derechos y obligaciones que ésta conlleva. Si ser ciudadano significa ser “miembro de pleno derecho en la comunidad”,⁶ tanto la naturaleza del vínculo jurídico entre los miembros de la comunidad y la comunidad tailandesa, como la explicación de lo que significa la condición legal de pertenencia, están ausentes en el texto. En el primer periodo, la ciudadanía era una noción un tanto ambigua de incorporación a la nación que todavía no había ingresado al ámbito del aparato administrativo. Si bien se expedía un certificado de naturalización, este no era un documento de identificación nacional ni era utilizado por el Estado como medio para el control de la identidad. Los intentos del Estado para regular el movimiento de personas en las fronteras nacionales se encontraban también en una etapa muy temprana. La perturbadora noción sobre un medio para abrazar a la ciudadanía con mecanismos regulatorios laxos permitía la posibilidad de interpretación y negociación. Como resultado para los no-tailandeses y en especial para los chinos, ser tailandés o no serlo seguía siendo una opción política y cultural que podía ser maniobrable. Sin embargo, con el desarrollo de un sistema estatal de tarjetas de identificación en plena mitad del siglo XX, dicha posibilidad se volvió cada vez más difícil.

⁶ T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

LA CULTURA DE LA IDENTIFICACIÓN
Y LA CIUDADANÍA REGISTRADA

Desde 1932, en la era de la postmonarquía absolutista, la mentalidad oficial relacionada con la ciudadanía ha dado un giro significativo. Durante el régimen de Phibun Songkram, la raza tailandesa (*chon-chat thai*) había sido enfatizada como el rasgo significativo de la nacionalidad tailandesa. El énfasis en la raza tailandesa como base del nacionalismo tuvo múltiples propósitos: socavar la idea previa de “tailanidad” centrada en la lealtad a la monarquía para excluir a los chinos de la esfera política y crear un cerco protector en contra de la expansión comunista.⁷ Al mismo tiempo, el sueño de una Tailandia nacionalmente unificada por medio de las fronteras nacionales culminaría en un movimiento pan-tailandés de corta duración.⁸ Fue también durante el régimen de Phibun Songkram que lo tailandés se convirtió en una identidad oficial, haciendo que tanto la identidad como la nacionalidad de la gente se circunscribiera a las fronteras del Estado-nación. En 1939 se cambió el nombre de Siam por Tailandia, el país que definió “lo tailandés” como su cultura, ciudadanía y territorio. En 1943 el régimen lanzó la primera tarjeta de identidad experimental autorizada por el Acta sobre la tarjeta de identidad. Esta tarjeta estaba destinada a los tailandeses que residían en las provincias de Pranakorn (Bangkok) y Thonburi.

La invención de las tarjetas tailandesas de identidad, utilizadas junto con el documento de registro de familias, representa un nuevo método por parte de las autoridades del Estado tailandés para circunscribir, registrar, reglamentar y observar a las personas dentro de sus jurisdicciones. La tarjeta de identidad como una forma de poder estatal era necesaria no sólo por el control burocrático que representaba, sino también porque implicaba el establecimiento de la ciudadanía

⁷ Saichol Sattavanurak, “The Construction of Mainstream...”, *op. cit.*; Charles Keyes, “The peoples of Asia’...”, *op. cit.*

⁸ Charles Keyes, “The Peoples of Asia..” *op. cit.*

mediante la unión del cuerpo, la identidad y la ciudadanía. Es importante notar que la inscripción de la población por parte del Estado no es de ninguna manera un proyecto moderno reciente. En el Siam premoderno, el control más efectivo de los trabajadores *corvee* se hacía mediante la utilización de métodos como el marcado de los cuerpos o el tatuado de la muñeca de un *phrai luang* (un plebeyo que trabajaba para el rey) para registrar el nombre de la ciudad y del dueño.

A diferencia de los tatuajes y otras formas premodernas de registro, el propósito de la inscripción moderna por parte del Estado mediante tarjetas de identificación no es para el control de los trabajadores, sino para asegurar la lealtad nacional del súbdito al Estado. La tarjeta ha traído también consigo la noción de una ciudadanía registrada que permite al Estado mantener contacto directo, continuo y específico entre su burocracia gobernante y su ciudadanía. Sin embargo, para la construcción de un sistema de identificación oficial, el Estado enfrentó el problema persistente de buscar una manera de articular la identidad con una persona o con un cuerpo de manera consistente y confiable. Debido a que el cuerpo y la identidad nunca han tenido una conexión permanente y fija, la tarea de describir la identidad de una manera acertada y consistente fue un gran reto para el Estado. Se tuvieron que diseñar meticulosas tecnologías para facilitar el proceso de identificación. Entonces, la unión de la identidad al cuerpo se logró

Fotografía 1. La primera tarjeta de identidad tailandesa (1943)





Fotografía 2. La segunda tarjeta tailandesa de identificación (1963)

Fotografía 3. La tercera tarjeta tailandesa de identificación, con 13 dígitos (1988)



Fotografía 4. La cuarta tarjeta tailandesa de identificación, con cinta magnética (1996)

Fotografía 5. La tarjeta inteligente (2006)



utilizando tecnologías que incluían fotografías, firmas y huellas digitales, así como el uso de prácticas legales, como por ejemplo el requisito de llevar consigo la tarjeta de identificación en todo momento.

La idea del Estado de patentar la ciudadanía utilizando las tarjetas de identificación no solo ha servido para fijar la identidad y la lealtad de las personas en tanto súbditas de un Estado-nación, sino que también ha sido utilizada como una poderosa herramienta para disciplinar a los súbditos necios/malos. En la historia de las tácticas de represión, la inspección de la tarjeta de identidad ha sido utilizada por el Estado como un medio de vigilancia y castigo contra las manifestaciones populares y los movimientos políticos. La construcción histórica de la identidad oficial tailandesa representa el intento del Estado para establecer una forma de propiedad sobre los ciudadanos como individuos que se refleja en diferentes tecnologías de identificación. La ciudadanía patentada por el Estado ha sido ejercida creando una identidad permanente, indeleble, duradera, inmutable, siempre reconocible y comprobable. Las tarjetas de identificación como función de la capacidad del Estado para crear evidencias documentales y registros burocráticos, le han permitido reconocer a individuos específicos. La identidad oficial tailandesa adquiere su significado y poder no sólo por medio del sistema de clasificación, sino también de las activas interacciones que se dan con la maquinaria del Estado, misma que constantemente monitorea, regula y guía la conducta personal, legitimando de esta manera el lazo íntimo del Estado con sus ciudadanos.

LAS TARJETAS, LOS COLORES Y LA CIUDADANÍA SUPEDITADA

Si bien la ciudadanía comúnmente se ve como un tema inherente a las relaciones entre los individuos y el Estado al que pertenecen, es también uno de los marcadores utilizados por los estados en su intento por regular el movimiento de las personas a través de las fronteras.

En general, la ciudadanía en las fronteras ha sido históricamente volátil, y refleja la visión cambiante del Estado hacia la frontera y la movilidad. En su transformación hacia el Estado-nación moderno, los gobiernos de las personas dieron paso a los gobiernos del territorio, por lo que la necesidad de divisiones claramente establecidas de propiedad y control se incrementó de manera correspondiente, y la frontera se convirtió en un arma del Estado.⁹ Sin embargo, el control efectivo del territorio también depende de la manera en que la identidad pueda ser realmente regulada.

A pesar del hecho de que la migración ha sido siempre fundamental para el proceso de construcción de la nación, la conexión histórica entre los caminos y las raíces¹⁰ como bases de la formación social ha sido borrada de la memoria colectiva del Estado-nación moderno. Las fronteras fluidas han sido suprimidas por la territorialidad como una de las primeras condiciones de la existencia del Estado y del *sine qua non* de sus fronteras.¹¹ Como lo destacan Castles y Davidson,¹² la regulación de la migración es sólo un fenómeno reciente que data de finales del siglo XIX, mientras que las políticas del Estado para integrar a los inmigrantes o regular las ‘relaciones comunitarias’ datan apenas de la década de 1960. Sin embargo, la asimilación y la exclusión por diferenciación se han convertido en procesos naturales e inevitables de lo que Castles y Davidson llaman la posibilidad de controlar la diferencia.

Si bien las fronteras representan registros temporales de las relaciones entre las personas y el Estado, dichos registros casi siempre incluyen esa ansiedad del Estado en relación con la movilidad a tra-

⁹ Thomas Wilson y Donnan Hastings, *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 8-9.

¹⁰ James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1997.

¹¹ Thomas Wilson y Donnan Hastings, *Border Identities...*, *op. cit.*

¹² Stephen Castles y Alastair Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, Basingstoke, Macmillan, 2000.

vés de las fronteras nacionales. La nacionalidad supeditada es, por lo tanto, un producto de las cambiantes relaciones entre el Estado y los grupos étnicos en y a través de las fronteras mediatizadas por diversas fuerzas ideológicas y político-económicas en diferentes periodos de tiempo. Dichas fuerzas, que oscilan entre la inclusión y la exclusión, han sido aplicadas simbólicamente y concretamente, constituyendo una “política de presencia” como “una representación expresa de la tolerancia o la intolerancia”.¹³ En el caso de Tailandia, la política de la presencia está bien ilustrada en los complejos y arbitrarios sistemas de las tarjetas de identificación en la frontera.

Las fronteras de Tailandia durante la segunda postguerra mundial pueden ser caracterizadas por la tensión entre la ideología de la seguridad nacional y las fuerzas de la integración económica. Entre 1965 y 1985, las fronteras fueron altamente politizadas debido al flujo migratorio de refugiados, a la gente desplazada y a las personas que buscaban asilo político. En la frontera entre Tailandia y Birmania, el Estado tailandés apoyó indirectamente a las fuerzas armadas de las minorías étnicas que peleaban contra el gobierno de Birmania creando una especie de “Estado amortiguador”.¹⁴ La política de seguridad de este periodo fue diseñada para prevenir la invasión del comunismo a través de los países vecinos. Fue en este periodo cuando las llamadas “tarjetas de colores” (*bat si*) fueron diseñadas como un medio para asegurar las fronteras mediante la certificación de la identidad individual y el control del movimiento por medio de aquéllas. La mayoría de los distintos programas de tarjetas de identificación no fueron bien planeados y carecían de argumentos consistentes

¹³ Nira Yuval-Davis y Phina Werbner (eds.), *Women, Citizenship and Difference*, Londres/Nueva York, Zed Books, 1999, p. 4.

¹⁴ Theresa Couette, Kritava Archavanitkul, y Hnin Hnin Pyne, “Thai Government’s Policies on Undocumented Migration from Burma”, en Theresa Couette, Kritava Archavanitkul y Hnin Hnin Pyne (eds.), *Sexuality, Reproductive Health, and Violence: Experiences of Migrants from Burma in Thailand*, Bangkok, Universidad de Mahidol, Institute for Population and Social Research, 2000.

(por ejemplo, lo que se tenía en cuenta para definir a alguien como inmigrante podía variar dependiendo de la fecha en que había ingresado a Tailandia, de su identidad étnica y de su historia política), lo cual en lugar de resultar en medidas efectivas de control, generaba confusión. A lo largo de las dos décadas en que tuvieron vigencia las “tarjetas de color” y el registro de las personas clasificadas como “los otros”, no-tailandeses, la implementación de la exclusión diferencial fue, a menudo, una situación en constante cambio. Por ejemplo, algunas tarjetas podían ser eliminadas, dejando a sus dueños sin un futuro, mientras que otras les permitía ascender de categoría debido a que se convertían en tarjetas de identidad tailandesa. Después de 1989, cuando se acercaba el final de la Guerra Fría, las fronteras adquirieron un nuevo significado: se convirtieron en las puertas de entrada a la integración económica. Se inventaron nuevos tipos de tarjetas para los “trabajadores extranjeros” (*raeng ngan tang dao*), como un medio tanto para regular el flujo de inmigrantes a través de la frontera como para cosechar los beneficios de los nuevos recursos económicos. En la medida que la controversia sobre las tarjetas de identidad para extranjeros ha escalado y la demanda de tarjetas de identificación tailandesa por parte de los habitantes de las montañas y de los trabajadores migrantes se ha intensificado, también “los fraudes con las tarjetas de identificación” se han extendido, agregando un mayor caos al esquema de tarjetas de colores.

Desde 1967 ha habido por lo menos 17 tipos diferentes de tarjetas de identificación impuestas a los varios grupos de inmigrantes que entraron a Tailandia en distintos periodos y por diversas razones. El sistema para la designación de la identidad por medio de tarjetas es bastante caótico, inconsistente y arbitrario. Si bien se han tomado las fechas de entrada en Tailandia para diferenciar al ciudadano tailandés del no-tailandés, los tipos de inmigrantes fueron categorizados de manera desigual, utilizando al azar criterios de etnicidad, ideología política o encubramiento. Las políticas discursivas relacionadas con la frontera y el cruce de la frontera también han estado presentes. Cuando

Tabla 1. Cronología sobre la implementación de las “tarjetas de color” para los ciudadanos no-tailandeses en Tailandia

Año	Tarjetas de Identificación	Estatus	
1967	<p>Tarjetas de identificación para los refugiados vietnamitas (<i>tarjetas blancas con borde azul</i>)</p> 	<p>Los hijos de los refugiados vietnamitas que entraron a Tailandia entre 1945 y 1946 tenían derecho a obtener la ciudadanía tailandesa.</p> <p>Los refugiados vietnamitas que no habían adquirido la ciudadanía tailandesa debían solicitar el permiso de los gobernadores antes de salir de sus provincias.</p> <p>Expedido por el Departamento de Policía</p>	<p><i>1er. paquete</i> Expedido: 24/08/67 Expiró: 23/08/1973</p> <p><i>2do. paquete</i> Expedido: 2/08/80 Expiró: 1/08/92</p> <p><i>3er. paquete</i> extendió el 2do paquete al 3/12/88</p> <p><i>4o. paquete</i> Expedido: 19/07/90 Expiró: el 18/07/1995</p> <p><i>5o. paquete</i> Expiró: 26/08/97</p>

1969-1970	Monedas de las tribus montaÑesas	<p>Ya no estn en uso.</p> <p>Fueron acuÑadas por el Departamento de Administración</p>	<p>Entre 1969 y 1970 las utilizaban para probar su estancia en Reino Tailandés.</p> <p>La venta generalizada de monedas hizo difícil el establecimiento de pruebas.</p>
1970	<p>Tarjetas de identificación para los exsoldados del Kuo Min Tang</p> <p>(tarjetas blancas)</p> 	<p>Por resolución del Gabinete del 6/10/1970 a los soldados del KMT se les asignó un estatus de inmigrantes.</p> <p>Por su contribución a la nación tailandesa (al pelear contra los comunistas), la resolución del Gabinete del 30/05/1978 permitió la naturalización legal de los soldados del KMT.</p> <p>La resolución del 12/06/1984 permitió a los hijos de los soldados del KMT adquirir la ciudadanía tailandesa.</p> <p>Los que no han obtenido la ciudadanía tailandesa deben pedir permiso a los gobernantes antes de viajar fuera de su provincia de residencia.</p>	<p>Se expidieron tres paquetes de tarjetas de identificación.</p>

(continúa)

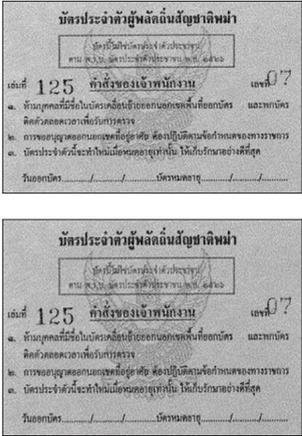
Tabla 1. (continúa)

<p>1976</p>	<p>Inmigrantes de raza tailandesa de Ko Kong, Camboya (<i>tarjetas verdes</i>)</p> 	<p>Expedidas para exciudadanos tailandeses y sus hijos, a quienes se les había quitado la ciudadanía cuando Ko Kong fue devuelto a Camboya.</p>	<p>Fueron expedidos tres paquetes entre 1976 y 1989.</p>
-------------	--	---	--

1977	<p>Inmigrantes ilegales de Camboya (de raza tailandesa) <i>(tarjetas blancas con bordes rojos)</i></p> 	<p>Hasta hoy no se les ha asignado un estatus oficial.</p>	<p>Destinadas a los inmigrantes de raza tailandesa que llegaron de Camboya y entraron en Tailandia después del 15/11/1977. El gobierno tailandés ha usado esta fecha para separar a los inmigrantes camboyanos legales de los ilegales. La mayoría reside en la Provincia de Trat.</p>
------	--	--	--

(continúa)

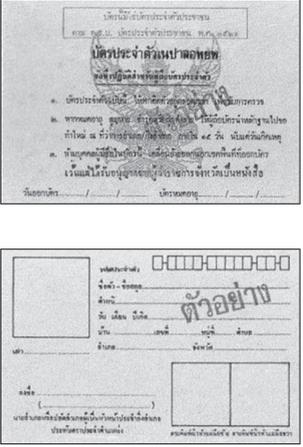
Tabla 1. (continúa)

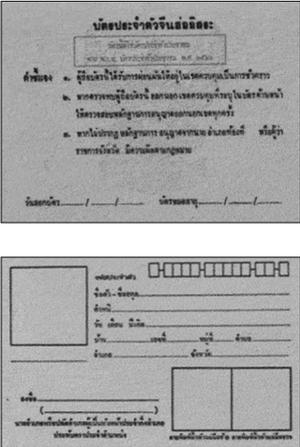
<p>1978</p>	<p>Tarjetas para la identificación de personas desplazadas de nacionalidad birmana. <i>(tarjetas de color rosa)</i></p> 	<p>La resolución del Gabinete de fecha 29/08/2000 asignó estatus de extranjeros a quienes tenían tarjetas de color rosa. Los hijos de este grupo de personas nacidos entre el 24/12/1972 y el 25/02/1976 tenían derecho a obtener la ciudadanía tailandesa.</p>	<p>Entre 1976 y 1993 fueron emitidos tres paquetes para los grupos étnicos de Birmania que entraron a Tailandia antes del 9/03/1976.</p>
-------------	---	---	--

1984	<p>Tarjetas de identificación para los inmigrantes chinos haw. (<i>tarjetas amarillas</i>)</p> 	<p>La resolución del Gabinete del 21/06/1984 asignó estatus de inmigrantes legales a los que entraron a Tailandia entre 1950 y 1961. Los hijos de los inmigrantes chinos haw a quienes se había quitado la ciudadanía, de nuevo son candidatos para obtenerla.</p>	<p>Se expidieron cuatro paquetes. Esta tarjeta se distribuyó entre los antiguos soldados del KMT y sus familias que entraron a Tailandia entre 1950 y 1961 y que no pudieron regresar a su país por razones políticas. Estos inmigrantes residieron principalmente en las provincias de Chiang Mai, Chiang Rai y Mae Hong Son.</p>
------	--	--	--

(continúa)

Tabla 1. (continúa)

<p>1987</p>	<p>Tarjetas de identificación para los nepalés (<i>tarjetas verdes</i>)</p> 	<p>Antes fueron clasificados como personas desplazadas de nacionalidad birmana.</p> <p>La resolución del Gabinete del 29/08/2000 les asignó el estatus de inmigrantes legales y a sus hijos nacidos entre el 24/12/1972 y el 25/02/1992 les concedió el derecho a obtener la ciudadanía tailandesa.</p>	<p>Entraron a Tailandia por Thong Pha Bhum, provincia de Kanchanaburi.</p>
-------------	---	---	--

<p>1988</p>	<p>Tarjetas de identificación para los chinos independientes hat. (<i>Tarjetas naranja</i>)</p> 	<p>La resolución del Gabinete del 27/12/1988 les asignó un estatus de residentes temporales. La resolución del Gabinete del 29/08/2000 les asignó el estatus de inmigrantes legales a quienes entraron al país antes del 3/10/1985 y estatus de ilegales a los que entraron después. Los hijos de estas personas nacidos entre el 14/12/1972 y el 25/02/1992 son candidatos a obtener la ciudadanía tailandesa.</p>	<p>Entraron a Tailandia entre 1962 y 1978. Esta tarjeta se aplica a los parientes de los soldados del KMT que inmigraron a Tailandia entre 1962 y 1978.</p>
-------------	---	---	---

(continúa)

Tabla 1. (continúa)

<p>1989-1990</p>	<p>Tarjetas de identificación para los antiguos comunistas malayu (<i>tarjetas verdes</i>)</p> 	<p>La resolución del Gabinete del 30/10/1990 les asignó estatus legal y les concedió la ciudadanía a los niños que nacieron en Tailandia.</p>	
------------------	--	---	--

1990-1991	<p>Tarjetas de identificación de los montañeses (<i>tarjetas azules</i>)</p> 	<p>Fueron aprobadas por la resolución del Gabinete del 5/06/1999.</p> <p>Los montañeses están clasificados en dos tipos:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Nueve grupos de tribus montañesas 2. Montañeses no-tribales, como los shan, los mon, los birmanos, etc. Se concedió estatus legal a quienes entraron antes del 3/10/1985 y son candidatos a obtener la ciudadanía tailandesa. Los hijos de quienes entraron antes del 3/10/1985 y nacieron entre el 14/12/1972 y el 25/02/1985 también son candidatos a obtener la ciudadanía tailandesa. 	<p>Encuestados y registrados por el distrito y el departamento de administración.</p>
-----------	--	--	---

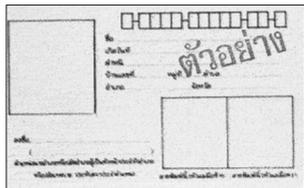
(continúa)

Tabla 1. (continúa)

<p>1991</p>	<p>Tarjetas de identificación para los mlabri (<i>tarjetas azules</i>)</p> 	<p>Están clasificados “montañeses” y considerados como originarios de las provincias de Phrae y Nan. Tienen derecho a la ciudadanía tailandesa.</p>	
-------------	--	---	--

1991

Tarjetas para personas desplazadas de raza tailandesa y nacionalidad birmana (tarjetas amarillas con borde azul)



Se trata de los tailandeses que residían en las fronteras entre Siam y Birmania antes de que éstas fueran demarcadas durante el reinado de Rama V, y que cuando se terminó la demarcación se rehusaron a moverse al otro lado de la frontera.

Las tensiones políticas entre la SLORC y la insurgencia étnica en las fronteras resultaron en el desplazamiento de estos tailandeses a las provincias de Prachub Kirikhan, Chumporn, Ranong y Tak.

Una resolución del Gabinete aprobó la naturalización de las personas que ingresaron a Tailandia antes del 10/03/1976.

En el primer paquete se utilizó la misma tarjeta que se usaba para las personas desplazadas de nacionalidad birmana, pero se agregó un sello que indicaba que eran "de raza tailandesa".

(continúa)

Tabla 1. (continúa)

<p>1991</p>	<p>Tarjetas de identificación para los laosianos inmigrantes. (<i>tarjetas azules</i>)</p> 	<p>Estaban destinadas a los laosianos que se fueron a vivir con sus parientes en las provincias de Nongkhai, Ubol Ratchathani, Loei, Nakorn Phanom, Mukdaharn, Utaradit, Chiang Rai y Nan (no a los que estaban en los campamentos de refugiados). Hasta hoy no se les ha asignado ningún estatus oficial. Sus hijos no son candidatos a obtener la ciudadanía tailandesa.</p> <p>La tarjeta es expedida de acuerdo con las políticas del Consejo de Seguridad Nacional y la Segunda Armada Regional.</p>	<p>Debido a limitaciones presupuestales, para el primer paquete se utilizaron las tarjetas de identificación de los montañeses (de las que sirven para cruzar la frontera, agregando la leyenda de “laosiano inmigrante”).</p>
-------------	--	---	--

<p>1994</p>	<p>Tarjetas de identificación para los tailandeses lue (<i>tarjetas naranja</i>)</p> 	<p>Eran considerados como de raza tailandesa y residían originalmente en Sipsongpanna, Yunnan, China.</p> <p>La resolución del Gabinete del 17/03/1992 les asignó un estatus de inmigrantes legales.</p> <p>Sus hijos nacidos en Tailandia tienen derecho a la nacionalidad tailandesa.</p>	<p>Se expidieron dos paquetes. Primero habían sido clasificados en el mismo grupo de las personas desplazadas de nacionalidad birmana. (Tarjetas de color rosa o azul.)</p>
-------------	--	---	---

(continúa)

Tabla 1. (concluye)

<p>1996</p>	<p>Tribu montañesa fuera de su área de residencia (refugiados hmong en la provincia de Tham Kabok, Saraburi).</p>	<p>Serán deportados a terceros países.</p>	<p>Se expedieron dos paquetes. Población: 14 602.</p>
<p>1999</p>	<p>Tarjetas para encuestar a los montañeses (<i>tarjetas verdes con borde rojo</i>)</p> 	<p>Expedidas de acuerdo al Plan Maestro de Desarrollo de las Comunidades, el Medio Ambiente y el Control del Opio. Se inició en la provincia de Tak, en 1998. La resolución del Gabinete del 29/08/2000 solicitó que las personas verificaran su estatus en un año.</p>	<p>Encuestados y registrados para determinar sus estatus de acuerdo con la ley sobre nacionalidad.</p>

1992-2004	Tarjetas para trabajadores extranjeros (<i>Bat Raeng Ngan Tang Dao</i>)	<p>La resolución del Gabinete del 17/03/1992 permitió la residencia temporal a los trabajadores inmigrantes ilegales en cuatro provincias comerciales —Chiang Rai, Tak, Kanchanaburi y Ranong—. Los trabajadores deben tener permisos de trabajo.</p> <p>La resolución del Gabinete del 25/06/1996 extendió la residencia a los trabajadores ilegales por dos años. Esto era aplicable a trabajadores de tres nacionalidades: birmanos, camboyanos y laosianos que trabajaban en 11 industrias en 43 provincias. Los trabajadores debían registrarse y adquirir sus permisos de trabajo. Subsecuentes resoluciones del gabinete aprobaron la extensión anual de los periodos de estancia para estos trabajadores.</p>	Nueve paquetes (nueve extensiones) fueron expedidos entre 1992 y 2004
2007	Tarjetas de identificación para los montañeses (<i>tarjetas de color rosa</i> electrónicas, con 13 dígitos y banda magnética)		El primer paquete se expidió en 2007 y reemplazará a las anteriores tarjetas de los montañeses (tanto de las tribus montañesas como no montañesas)

Fuente: Adaptado de Darunee Paisanpanichkul, “Right to Identification Paper in Thai State”, tesis, Thammasat University, 2005.

la presión política está modelada por la ideología de la seguridad nacional, la actitud hacia los inmigrantes es restrictiva, resultando en una afirmación de la clara separación de los miembros de las diferentes categorías respecto a los otros; la separación entre “nosotros” y “ellos”. Sin embargo, en los periodos de liberalismo económico y prosperidad nacional, las políticas generalmente adoptan enfoques permisivos hacia los movimientos de población y una retórica política acerca de la importancia de tener fronteras abiertas. En la actualidad las políticas migratorias se siguen caracterizando por las cambiantes motivaciones del Estado, las cuales oscilan entre limitar sus obligaciones hacia los inmigrantes y asegurar la disponibilidad de los recursos humanos que la inmigración ofrece a la economía tailandesa. Como resultado, cada año se hacen más extensivas las restricciones sobre la residencia temporal y la emisión de tarjetas de identificación para los trabajadores extranjeros, y las tarifas que requieren las agencias del Estado también aumentan con la misma periodicidad.

LA CIUDADANÍA IMPUGNADA Y LA UTILIZACIÓN COTIDIANA DE LAS TARJETAS DE IDENTIDAD

Escribiendo desde la perspectiva feminista, Yuval-Davis y Werbner¹⁵ proponen mirar a la ciudadanía como un terreno en disputa. En su calidad de fuerzas colectivas inestables, el grado en que la agenda política de los sujetos determina o es determinada por dichas fuerzas es clave para las políticas cotidianas sobre la ciudadanía. Como argumentan, en lugar de ser simplemente un constructo político impuesto sobre la identidad, la ciudadanía subjetiva es “profundamente dialógica y encapsula supuestos específicos históricamente infligidos, y supuestos culturales y sociales sobre la similitud y la diferencia”.¹⁶

¹⁵ Nira Yuval-Davis y Phina Werbner (eds.), *Women, Citizenship and Difference*, *op. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

El hecho de negociar la ciudadanía ha sacado a la luz diferentes culturas de identificación en las que se reinterpreta la relación entre el Estado, los ciudadanos y “los otros”, no-ciudadanos.

La práctica cotidiana del uso de tarjetas de identificación por los ciudadanos tailandeses y no-tailandeses es un reto a los reclamos de la autoridad para determinar quién pertenece al Estado-nación y quién no, como un componente central de la soberanía. A través de la historia de la creación de la ciudadanía, en donde sea que las tarjetas de identificación hayan sido inventadas e implementadas, en la medida que el Estado intenta clasificar a los sujetos que residen o que intentan entrar al territorio del Estado controlando su movilidad y demandando obediencia total, dichos intentos también han sido impugnados por la gente local. Varias prácticas relacionadas con las tarjetas de identificación, que van desde tirarlas/devolverlas (*khuen bat prachachon*), quemarlas (*phao bat prachachon*), o rehusarse a solicitarlas, se han convertido en protestas simbólicas en contra de la idea hegemónica de lo que significa ser “tailandés”. Durante más de tres décadas, a medida que el Estado ha intentado —cada vez con mayor intensidad— imponer el sistema de tarjetas de identificación, los grupos marginales también las han convertido en un campo de batalla para negociar su posición con el Estado-nación. El carácter representativo que tienen las tarjetas las ha convertido en un instrumento subversivo de la crítica local en contra de un gobierno que muchas veces es indiferente o débil para atender a las comunidades pobres o marginadas. A continuación se ilustran algunos ejemplos de las prácticas políticas comunitarias en relación con las tarjetas de identificación.

Trescientos granjeros de la Red del Pueblo en cuatro regiones decidieron cancelar su manifestación después de haber acampado frente a la casa de gobierno desde el 12 de marzo de 2007. La protesta no recibió ninguna respuesta clara del gobierno en relación con la manera de solucionar sus problemas de deudas. El grupo, que incluía a personas mayores y niños, mostró su decepción en relación con la resolución del

Gabinete del 27 de marzo, ya que no dictó ninguna medida relacionada con su problema. Fue muy claro que el gobierno no sólo no respondió a sus demandas, sino que fue indiferente a ellas. Entonces el grupo planeó marchar para reunirse con los miembros de la Asamblea Legislativa Nacional antes de caminar a la RDP Lao para establecer un centro de apátridas y pedir permiso para residir ahí. Antes de entrar a la RDP Lao, el grupo devolvería sus tarjetas de identificación al gobierno tailandés en la oficina de migración de la frontera.¹⁷

Si (el gobierno) pasa esta Acta (de Seguridad Nacional), habrá dos estados gobernando el país. La constitución no tendrá valor [...] (Nosotros) tendremos que luchar con fuerza [...] la Comisión de Derechos Humanos y los académicos en particular deben unirse y renunciar (a ser miembros de la Asamblea Nacional Legislativa) [...] Debemos montar una protesta simbólica. Si (el Consejo de Seguridad Nacional) se rehúsa a parar (nosotros) debemos derogar la Constitución de 2007, a pesar de que ha mejorado la de 1997. En cuanto a la gente, debe unirse en la quema de tarjetas de identificación como una medida estratégica para rechazar el poder de la dictadura.¹⁸

Si la ciudadanía es un producto de la creación del Estado-nación moderno, una de las grandes paradojas de dicha construcción es que el proceso de control y coacción que conlleva también constituye un momento de emancipación. Como todos los discursos hegemónicos, la ciudadanía moderna nunca ha sido absoluta. Si bien la tarjeta de identificación es fundamental para el registro de la ciudadanía, ésta ha sido reapropiada y utilizada por las personas como un instrumento dialogístico para extender la política de participación que llama a un Estado recto. Es dentro de este terreno que la autonomía y el derecho a ser diferente son lanzados en contra de las fuerzas reguladoras del sistema de identificación del Estado y de su demanda por una pertenencia nacional

¹⁷ *Daily News*, 28 de marzo de 2007.

¹⁸ Pipob Thongchai, miembro del Comité para la Campaña por la Democracia, agosto de 2007.

definida. Al igual que la formación misma del Estado, la construcción de la ciudadanía no sólo ha sido un proceso problemático e incompleto para la definición de las fronteras y las identidades, sino también un proyecto de reelaboración de las prácticas sociales y políticas.

La frontera es un escenario interesante para reelaborar el concepto de ciudadanía en el ámbito local. Como algo que se opone a la construcción de la ciudadanía,¹⁹ los cruces de fronteras y las múltiples identidades que adoptan tanto los individuos como las familias debilitan la retórica del Estado sobre la solidaridad unificada y una sola identidad nacional. En su estudio sobre las minorías étnicas en las fronteras tailandesas y malayas, Horstmann²⁰ destaca el hecho de que obtener una doble nacionalidad y contar con múltiples tarjetas de identificación constituye una estrategia importante de las “minorías atrapadas” para dar respuesta a la vigilancia rígida de la frontera y a la política del Estado sobre la ciudadanía. Estas minorías han adquirido múltiples derechos a través de varios medios, incluido el registro del nacimiento de los hijos en una localidad al otro lado de la frontera, el casamiento, la utilización o la invención de relaciones familiares y la solicitud de naturalización. Horstmann sostiene que la adopción de la doble nacionalidad no sólo refleja la pluralidad de la vida social en las localidades, sino que también ha desempeñado un largo papel histórico en las relaciones entre los mundos sociales de las comunidades tailandesas y malayas, atravesando las identidades nacionales. Por ello las poblaciones fronterizas utilizan los documentos del Estado para su beneficio personal, mostrando sus tarjetas de identificación para facilitar los cruces entre fronteras.

¹⁹ A. P. Cheater, “Transcending the State? Gender and Borderline Constructions of Citizenship in Zimbabwe”, en T. Wilson y H. Donnan (eds.), *Border Identities: Nation and State at International Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

²⁰ Alexander Horstmann, “Dual Ethnic Minorities and Local Reworking of National Citizenship at the Thailand-Malaysian Border”, manuscrito, Belfast, Centro de Estudios Fronterizos, Universidad de Queens, 2002.

Entre los miembros de las comunidades fronterizas y los migrantes a lo largo de la frontera entre Tailandia y Birmania también existen prácticas similares para corregir las identidades por medio de diferentes tipos y colores de “tarjetas de identificación”. Las adopciones arregladas, por ciudadanos tailandeses, de los hijos de padres inmigrantes de Birmania cuyo estatus legal sigue siendo incierto, son una estrategia de vía rápida para garantizar a los jóvenes una ciudadanía permanente. Mediante la estrategia de adopción, los niños pequeños también podrán tener acceso a una mejor educación, ya que al detentar la ciudadanía tailandesa tienen derecho a ella. Debido a que cada año se expiden diferentes tipos de tarjetas de identificación para los inmigrantes en diversas provincias y con diferentes propósitos, sin que éstos tengan una información clara sobre qué tarjetas les van a dar un estatus más prometedor, una de las estrategias especulativas a las que han recurrido ha sido la adquisición de varias “tarjetas de colores”. En mi entrevista con una familia de la aldea de Piang Luang, una comunidad en la frontera entre los estados Shan de Birmania y el distrito Wiang Haeng de Tailandia, provincia de Chiang Mai, cuatro miembros de la misma familia: el padre, la madre y dos hijos, habían obtenido tres diferentes tipos de tarjetas de identificación. Cuando todavía residían en la provincia de Chiang Rai, el padre solía tener una “tarjeta amarilla” (la tarjeta de identificación para los inmigrantes chinos haw), estatus al que él tiene derecho por ser hijo de un ex soldado del KMT. Después de casarse (su esposa vive en el distrito Wiang Haeng), no ha decidido abandonar la “tarjeta amarilla”, pero está solicitando una “tarjeta rosa” (la nueva tarjeta electrónica de identificación de los montañeses); según él, la “tarjeta amarilla” no tiene ningún futuro; su esposa tiene una “tarjeta rosa” desde que llegó a Tailandia. Los dos hijos, sin embargo, fueron adoptados por dos familias tailandesas diferentes y por lo tanto tienen apellidos diferentes a los de sus padres y entre ellos.

Tanto para las minorías étnicas de la frontera como para los migrantes de Birmania, las tarjetas de identificación de colores se han

convertido en un capital con diferentes tipos de valores que ambos grupos han acumulado y utilizado para mejorar su estatus. El proceso para obtener estas tarjetas es claramente ilegal e involucra varios fraudes esquemáticos. Algunas personas de las etnias de las montañas que se han establecido en Tailandia por un tiempo suficientemente largo trabajan como intermediarios viajando a muchas aldeas para comprar tarjetas de identificación tailandesa a los parientes de los fallecidos y vendérselas a los nuevos migrantes. Muchos migrantes shan de Birmania que no cuentan con una tarjeta propia establecen acuerdos con sus amigos en la aldea de la montaña para que éstos agreguen sus nombres a los documentos de registro de sus casas, lo cual les permite obtener tarjetas de identificación para montañeses. Es común que la gente que vive en la frontera o en un campamento de refugiados como el que se encuentra en el distrito de Mae Sot, provincia de Tak, lleven consigo más de una tarjeta y las utilicen para distintos propósitos. Por eso, las tarjetas de identificación no son sólo un instrumento de control del Estado, sino que también recursos de sobrevivencia que deben ser evaluados, clasificados y puestos en circulación de acuerdo con una jerarquía de valores que generalmente se fundamenta de acuerdo con el grado en el que una tarjeta dada se pueda convertir en una que acredite la ciudadanía tailandesa, y del grado de libertad de movimiento que permita. Por lo general, los migrantes que no cuentan con ninguna tarjeta son considerados como los más pobres y marginados, ya que si son arrestados pueden ser deportados inmediatamente a sus países de origen. Se considera que la “tarjeta de trabajo para extranjeros” (el permiso de trabajo para los inmigrantes ilegales) no tiene valor, ya que sólo permite una libertad limitada de movimiento. Con esta tarjeta, un trabajador inmigrante tiene prohibido viajar fuera de las inmediaciones de su lugar de trabajo. Es por ello que las personas que tienen una “tarjeta de trabajo para extranjeros” harán todo lo posible por adquirir una tarjeta más “valiosa” que les permita tener mayor libertad de movimiento, como una tarjeta verde con borde rojo, una tarjeta rosa, o incluso una tarje-

ta de nacionalidad tailandesa. Y así es como entre los inmigrantes y los miembros de las comunidades fronterizas en Tailandia la negociación de la movilidad se ha vuelto parte integral de la redefinición de la ciudadanía.

CONCLUSIÓN

En este documento he tratado de captar las conflictivas y cambiantes construcciones de la ciudadanía, así como el complejo aparato de los sistemas que rigen a las distintas tarjetas de identificación. He presentado argumentos para demostrar que la cultura de la identificación en Tailandia está caracterizada por la tensión y la contradicción, y que ésta es producto de la interacción entre las cambiantes formas oficiales de dominación y control y la experimentación y práctica cotidiana de las minorías.

El caótico sistema que tiene el Estado para clasificar la nacionalidad, por lo general se aprende y reinterpreta activamente desde el concepto local de ciudadanía. Si bien por mucho tiempo la diferenciación que hace el Estado entre los nacionales tailandeses y los “otros”, extranjeros, ha sido parte integral del proceso de construcción de la nación, dichos intentos de diferenciación han sido frecuentemente cuestionados. Por lo tanto, la política informal desempeña un papel crucial en la forma en que se discute la ciudadanía entre los tailandeses y los inmigrantes no-tailandeses. Las tarjetas y los colores, como una técnica poderosa del arte de gobernar implementada para controlar la movilidad y fijar la identidad de las personas que cruzan la frontera, han sido frecuentemente empleados por los sujetos no-tailandeses como capital de circulación y herramientas de negociación. La población de inmigrantes ha sido convertida arbitrariamente en una categoría étnica ambigua de minorías no-tailandesas; dicha transformación muchas veces ha estado en constante evolución y ha dado como resultado una diversidad de traducciones de las nociones cotidianas de ciudadanía. La ciudadanía en disputa constituye, por lo tan-

to, una reelaboración de la identificación nacional como algo vivo y excitante que involucra una multiplicidad de actores que luchan en una esfera política ampliada que se extiende más allá de las constricciones de la legalidad. Es en este ámbito en el que al “otro”, no-tailandés, le es permitida la posibilidad de ser subjetivado y al mismo tiempo convertirse en sujeto de la sociedad tailandesa moderna dentro de la inestable relación interétnica del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Caplan, Jane y John Torpey (eds.), *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Castles, Stephen y Alastair Davidson, *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, Basingstoke, Macmillan, 2000.
- Cheater, A.P. “Transcending the State? Gender and Borderline Constructions of Citizenship in Zimbabwe”, en T. Wilson y H. Donnan (eds.), *Border Identities: Nation and State at International Frontier*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Clifford, James, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1997.
- Couette, Theresa, Kritava Archavanitkul y Hnin Hnin Pyne, “Thai Government’s Policies on Undocumented Migration from Burma”, en Theresa Caouette, Kritaya Archavanitkul y Hnin Hnin Pyne (eds.), *Sexuality, Reproductive Health, and Violence: Experiences of Migrants from Burma in Thailand*, Bangkok, Universidad de Mahidol, Institute for Population and Social Research, 2000.
- Daily News*, 28 de marzo de 2007.
- Darnee Paisanpanitchakul, “Right to Identification Paper in Thai State”, tesis de maestría, Universidad de Thammasat, 2005.
- Feeney, David, “The Decline of Property Rights in Man in Thailand 1800-1913”, *The Journal of Economic History*, vol. 49, núm. 2, 1989, pp. 285-296.
- Gates, Kelly, “The Past Perfect Promise of Facial Recognition Technology”, Champaign, University of Illinois, junio de 2004 (Documento Ocasional, ACDIS).
- Horstmann, Alexander, “Dual Ethnic Minorities and Local Reworking of

- National Citizenship at the Thailand-Malaysian Border”, manuscrito, Belfast, Centro de Estudios Fronterizos, Universidad de Queens, 2002.
- Keyes, Charles, “The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 61, núm. 4, 2002, pp. 1163-1203.
- Krisana Kitiyadisai, “Smart ID Card in Thailand from a Buddhist Perspective”. Disponible en <<http://www.stc.arts.chula.ac.th/cyberethics/papers/Krisna-Smart%20ID-buddhist.doc>>, 28 de noviembre de 2007.
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- Matsuda, Matt K., *The Memory of the Modern*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- Nitaya, Onozawa, “The Labor Force in Thai Social History”. Disponible en <www.tsukuba-b.ac.jp/library/kiyou/2002/3>.
- Pittayalokorn, Prince, “Chat and Araya”, *Pasompasan Series 3*, Bangkok, Ruam San, 1970, pp. 141-142 (en tailandés).
- Rabibhadana, Akin, *The Organization of Thai Society in the Early Bangkok Period*, Ithaca, Cornell University Press, 1970.
- Saichol Sattayanurak, “The Mainstream Historical Thought about Thai Nation”, en Chattip Natsupa y Wanwipa Burutrattanapan (eds.), *The Historical Thought about Thai Nation and the Community Thought*, Bangkok, Sangsan, 2005 (en tailandés).
- , “The Construction of Mainstream Thought on ‘Thainess’ and the ‘Truth’ Constructed by ‘Thainess’”, Sarinee Achavanuntakul. Disponible en <www.Fringer.org>.
- Sankar, Pamela, “State Power and Record-Keeping: The History of Individualized Surveillance in the United States, 1790-1935”, tesis doctoral, Universidad de Pensilvania, 1992.
- Scott, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- Torpey, John, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000.
- Watner, Carl, “‘Your Papers, Please!’: The Origin and Evolution of Official Identity in the United States”, *Voluntaryist*, segundo trimestre de 2004.
- Wilson, Thomas y Donnan Hastings, *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Yuval-David, Nira y Pnina Werbner (eds.), *Women, Citizenship and Difference*, Londres/Nueva York, Zed Books, 1999.

EL TURISMO RELIGIOSO TRANSFRONTERIZO Y LA FORMACIÓN DEL ESTADO EN EL SUR DE TAILANDIA*

Jovan Maud

En 2001 entrevisté a un médium que estaba a cargo de un santuario taoísta ubicado en las afueras de Hat Yai, la ciudad más grande del sur de Tailandia. Mientras hablábamos, un par de autobuses de turismo subían cuidadosamente por el lodoso camino que conducía al santuario. Los choferes hicieron bajar a los pasajeros, que se dirigieron directamente al altar del santuario a hacer sus ofrendas, y luego volvieron a abordar los autobuses que los llevarían lentamente de regreso camino abajo. El médium explicó que los visitantes eran turistas malayos que iban camino a Phuket o a Trang para participar en el llamado Festival Vegetariano que se celebraba en esas fechas.¹ El

* El apoyo para la investigación en la que está basado este escrito fue proporcionado por el Departamento de Antropología de la Universidad Macquarie y por el Instituto Max Planck para el Estudio de la Diversidad Religiosa y Étnica. Quisiera agradecer a Sophornthavy Vorng y a Sabine Zurschmitten sus valiosos comentarios sobre las versiones previas.

¹ Este evento popular chino llamado en tailandés *thesakan thue sin kin je*, “Festival para adherirse a los preceptos morales de comer comida vegetariana”, es muy conocido por los médiums en trance que realizan actos espectaculares de automortificación y perforaciones en el cuerpo. Para un estudio más detallado sobre el Festival, véase Erik Cohen (ed.), *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island*, Bangkok, White Lotus Press, 2001.

médium también iba a participar en el festival y estaba contento de “pescar” a algunos de los turistas que se dirigían hacia el norte. Uno de los devotos regulares de su santuario, quien también era malayo y tenía conexiones con una agencia de viajes en su país, era quien realizaba las negociaciones para que los autobuses de los turistas lo visitaran. El médium reconoció lo importante que eran los malayos para el éxito de su santuario, tanto los turistas casuales, como los devotos de largo plazo. Como resultado del apoyo financiero que le brindaban, recientemente se había podido cambiar de una pequeña tienda en la zona urbana del centro de la ciudad, a un edificio más palaciego en las afueras. Sin embargo agregó que no era el único que llevaba a cabo la práctica de pescar turistas malayos. Me dijo que en Hat Yai, no sólo los santuarios chinos, sino los monasterios de budismo theravada y los especialistas de diversas tradiciones, recibían gran parte de su apoyo financiero de los chinos malayos, y agregó: “si usted ve un templo bien renovado y bien apoyado es debido al patrocinio malayo, al dinero malayo”. Y aunque exageraba un poco, estaba expresando una percepción ampliamente difundida en la zona: la de que el bienestar material de las instituciones religiosas con frecuencia depende de patrocinadores transfronterizos, quienes en función de sus donaciones son vistos de una manera estereotipada como ricos y generosos.

Como lo sugiere esta anécdota, los patrocinadores de Malasia y Singapur de origen chino son figuras importantes en la vida religiosa de la frontera sur de Tailandia. Su patrocinio, que está conectado al turismo y a otras formas de viaje, tiene efectos materiales importantes en las instituciones religiosas del sur del país. Además, su participación religiosa y sus inversiones no sólo están circunscritas a las formas religiosas chinas, sino que también tienen un impacto en las instituciones del budismo theravada, mismo que ha sido ideológicamente construido como la religión nacional *de facto* en Tailandia. Este capítulo se enfoca en esta estrecha conexión entre el budismo y el Estado-nación, así como en el impacto del turismo religioso en

esta relación. Por lo tanto, más que abordar las motivaciones religiosas de los turistas mismos, tema que ya ha sido tratado en estudios previos sobre las interacciones religiosas transfronterizas en el sur de Tailandia,² aquí me enfoco en el papel que desempeña el turismo religioso en la producción del espacio nacional.

Desde un punto de vista local y nacional sería fácil suponer que el impacto de los turistas religiosos chinos sería primordialmente corrosivo. A pesar de que en Tailandia la política oficial predica la libertad de culto, en la vida pública del país aún predomina la noción de una monocultura nacional basada en “tres pilares”, a saber: nación-religión-monarquía, en la que “religión” significa esencialmente budismo theravada ortodoxo. En contraste con esta imagen de una religión distintiva y nacional, parece que los turistas malayos y de Singapur tienen influencias particularmente transformadoras y “significativas” que desdibujan las fronteras entre las formas religiosas “tailandesas” y las “extranjeras”. En el competitivo y fluido mercado religioso del sur de Tailandia, los especialistas religiosos por lo general están dispuestos a adaptarse a los gustos y a la estética de sus patrocinadores extranjeros, ya sea para dar respuesta a las solicitudes directas de los devotos ya existentes o para atraer a otros nuevos. Esto se logra con acciones tan sencillas como la de colocar para los visitantes chinos imágenes que son populares entre ellos, utilizando los terrenos de los monasterios para construir tumbas chinas, o facilitando la realización de prácticas chinas como la de utilizar fuegos artificiales o incluir leo-

² Marc Askew, “Tourism and the Production of Lower Southern Thailand’s Border Space: From Danger to Pleasure and Pilgrimage”, ponencia presentada en la Primera Conferencia sobre el Inter-Diálogo en el Sur de Tailandia, Pattani, 13-15 de junio de 2002; Marc Askew, “Materializing Merit: The Symbolic Economy of Religious Monuments and Tourist-Pilgrimage in Contemporary Thailand”, en Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008; Marc Askew y Erick Cohen, “Pilgrimage and Prostitution: Contrasting Modes of Border Tourism in Lower South Thailand”, *Tourism Recreation Research*, vol. 29, núm. 2, 2004, pp. 89-104.

nes danzantes y grupos musicales durante los rituales.³ Como resultado de estos factores, en el sur de Tailandia la influencia del turismo religioso de origen chino podría ser vista como la hibridación, la mercantilización y la corrosión de las formas locales y nacionales. Sin embargo, en este artículo yo sostengo que el impacto del turismo religioso es más complejo que todo lo anterior. Argumento que mientras los turistas religiosos introducen a la práctica religiosa elementos “extraños”, no ortodoxos, que supuestamente desafían el carácter nacional de las instituciones religiosas, su patrocinio también proporciona un apoyo vital para las instituciones budistas en una zona periférica y altamente controvertida de Tailandia. Por lo tanto, sugiero que, paradójicamente, el turismo religioso puede verse como un elemento que convierte las formas nacionales existentes en híbridas y productivas.

Estos procesos están condicionados por el carácter que tiene el sur de Tailandia como espacio nacional y como zona fronteriza geográfica y culturalmente distante de los símbolos dominantes del Estado-nación. En este contexto hay una superposición de discursos que afirman que la parte baja del sur de Tailandia es “tailandesa”, pero al mismo tiempo es anómala —y hasta extranjera— comparada con las normas del centro del país. Esta curiosa situación en el sur es producto tanto de la distancia que la separa de Bangkok como de la composición étnica de la región. Las poblaciones locales están integradas por gran cantidad de personas de origen chino, especialmente en los centros urbanos, y también por musulmanes de origen malayo. Se trata de la región que de alguna manera corresponde al anterior sultanato malayo de Patani (y que actualmente corresponde en gran medida a Pattani, Yala, Narthiwat y a algunas partes de la provincia de Songkhla). Históricamente, desde su incorporación formal al Estado tailandés en 1909, esta región se ha resistido a su total incorpo-

³ Trato este tema con mayor detalle en un documento relacionado con una ceremonia particular, *kathina*, acerca de la ofrenda de túnicas, en la cual participan un gran número de malayos y personas provenientes de Singapur.

ración al Estado-nación siamés/tailandés.⁴ A lo largo de la historia ha habido periodos de resistencia armada. Desde el 2004 hasta el momento en que este artículo fue escrito, una nueva etapa de resistencia violenta acompañada de la represión del Estado había cobrado alrededor de 4 500 vidas.⁵ Las ambigüedades de esta situación se entrecruzan y condicionan las posibilidades que pudieran tener los impactos del turismo con motivaciones religiosas. Las actividades de los turistas religiosos no sólo tienen un efecto en los procesos de la formación del Estado, sino que su participación está condicionada por el hecho de que el Estado está al mismo tiempo presente y ausente.

Es por eso que pretendo demostrar que la presencia del Estado en relación con el turismo religioso se da en dos sentidos: como formador de las interacciones religiosas transfronterizas, y como formado dentro de las mismas. Esto quiere decir que el Estado condiciona el interés por los viajes religiosos al sur de Tailandia, incluida la percepción de que es un destino con potencial espiritual, pero que también, en ciertos sentidos, éste es *producido* por medio de las interacciones del turismo religioso. Es más, argumento que en ambas dimensiones existen tensiones entre las nociones oficiales o formales sobre el Estado y la cultura nacional, y las realidades de las interacciones religiosas transnacionales. Es decir, hay una brecha entre el mensaje de las actividades oficiales del Estado y todo el rango de actividades informales que lo sustentan, y de esta dislocación, en la vida cotidiana surgen varias estrategias discursivas que intentan domesticar los posibles efectos de hibridación del turismo religioso e intentan reinscribirlos dentro de las categorías y jerarquías nacional-

⁴ “Patani” con una “t”, se refiere al antiguo sultanato, mientras que “Pattani” (con doble t) se refiere a la provincia que se encuentra en el moderno Estado-nación de Siam/Tailandia.

⁵ Véase Duncan McCargo, *Rethinking Thailand's Southern Violence*, Singapur, NUS Press, 2007; Marc Askew, “Conspiracy, Politics, and a Disorderly Border: The Struggle to Comprehend Insurgency in Thailand's Deep South”, *Estudios Políticos*, 29, Washington, East-West Center, 2007.

mente aceptadas. Es en estas estrategias cotidianas de encuadramiento donde el Estado se manifiesta y adquiere un sentido de funcionalidad. Con este fin, resalto cuatro estrategias relevantes para el turismo religioso que etiqueto como “hospitalidad”, “desarrollo”, “jerarquización” y “resistencia”. Es importante destacar que estas estrategias no solamente son desplegadas por agentes del Estado, sino por una amplia gama de actores, lo cual demuestra la difusión y el desempeño de los discursos del Estado en la vida cotidiana.

Entonces, la finalidad de este documento es entender cómo se entrecruzan los flujos culturales y las transformaciones con los intentos de producir una cultura nacional. Pero en vez de asumir que los flujos culturales transnacionales están socavando fundamentalmente la autoridad y la estabilidad de las formas nacionales, subrayo una forma en la que aunque las tensiones y las ambigüedades estén siempre presentes, la nación y la “transnación” pueden ser vistas como mutuamente constitutivas.⁶

Antes de proceder a una discusión sobre las especificidades del turismo religioso en el sur de Tailandia, es necesario decir algo acerca de la forma en que la relación entre el Estado y la religión ha sido caracterizada en la literatura, y aclarar mi propio enfoque en relación con el concepto de “Estado”.

LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL ESTADO Y LA RELIGIÓN EN TAILANDIA

Cuando se escribe sobre Siam/Tailandia, la naturaleza de la relación entre el Estado y la religión ha sido un tema continuamente recurrente. Tanto el concepto de Estado como el de religión han surgido de una literatura que ha postulado que hay una política distintiva del

⁶ Peter van der Veer, “Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements”, *Global Networks*, vol. 2, núm. 2, 2002, p. 96.

budismo theravada con formas de organizar la jerarquía, el espacio y la legitimidad política, teniendo como referencia los principios budistas de la regla correcta.⁷ Generalmente hablando, la academia ha estudiado a la religión y al Estado en Siam/Tailandia enfocándose en el papel que las instituciones budistas y sus símbolos han desempeñado en la legitimación del poder político; en donde el enfoque central ha estado en la relación entre las élites políticas y los monjes (*sangha*) del budismo theravada, y en la forma en la que éste ha sido transformado en el moderno Estado-nación a partir de formas de gobierno premodernas.⁸ Por lo tanto, los temas principales han sido desde cuestiones tales como las reformas de Rama IV y la creación de la secta thammayut patrocinada por el rey; la centralización y la burocratización de la *sangha*, formalizada en 1902 por el Acta de la Sangha, hasta el despliegue del budismo theravada como uno de los “tres pilares” del Estado-nación tailandés a partir el reinado de Rama IV.⁹ Desde la década de 1950, los académicos han notado la cada vez más explícita politización del budismo: con el surgimiento de los “monjes políticos”,¹⁰ la cooptación de la *sangha* mediante su

⁷ Stanley Jeyaraja Tambiah, *World Conqueror and World Renouncers: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 1976 (Cambridge Studies in Social Anthropology, 15).

⁸ Véase, por ejemplo, Peter A. Jackson, *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism, Social Issues in Southeast Asia*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1989; Charles F. Keyes, *Thailand, Buddhist Kingdom as Modern Nation-State, Nations of Contemporary Asia*, Boulder, Westview Press, 1987.

⁹ Los tres pilares son “la nación” (*chat*), “la religión” (*sasana*) y la monarquía (*phra mahakaset*). Aunque no está especificado que el budismo theravada sea la religión del Estado y que de hecho formalmente no lo sea, en la práctica desempeña este papel. Lo tailandés y el budismo theravada están tan íntimamente ligados uno al otro, que en la mayoría de los contextos resulta tautológico. Por lo tanto, la mejor conceptualización del budismo theravada es que se trata de la religión *de facto* del Estado.

¹⁰ Somboon Suksamran, *Buddhism and Political Legitimacy*, Bangkok, Universidad de Chulalongkorn, 1993; Charles F. Keyes, “Political Crisis and Militant

incorporación a la lucha en contra del comunismo, una incorporación más amplia de la periferia del Estado-nación mediante los programas de monjes misioneros,¹¹ y la domesticación de los linajes de los monjes errantes de los “bosques” por parte de las autoridades centrales del Estado.¹²

De mediados de la década de los ochenta a la década de los noventa, que corresponde al periodo de gran crecimiento económico y a la creciente apertura de la sociedad tailandesa a la economía global, existe la idea de que las relaciones entre el Estado y la religión se han vuelto cada vez más tensas. En este periodo del “centro marchito” y las “orillas florecientes” se ha argumentado que el Estado se ha “retirado” cada vez más de la reglamentación de la religión,¹³ o que mediante su burocratización e inercia ha dejado de responder a los cambios en la sociedad en su conjunto, y por lo tanto se ha vuelto cada vez más irrelevante en relación con las preocupaciones de muchos tailandeses. Varios académicos y críticos sociales han señalado la incapacidad o el rechazo de la *sangha* para mantener los estándares de la disciplina monástica en los casos de escándalo en los que se han visto involucrados algunos monjes prominentes, o para ofrecer un liderazgo moral durante las crisis políticas.¹⁴ El surgimiento de

Buddhism in Contemporary Thailand”, en B. L. Smith (ed.), *Religion, Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chambersburg, Anima, 1978.

¹¹ Charles F. Keyes, “Buddhism and National Integration in Thailand”, *Visakha Puja* [B.E.2514], 1971, pp. 22-34.

¹² Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-century Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1997; James L. Taylor, *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand, Social Issues in Southeast Asia*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1993.

¹³ Peter A. Jackson, “Withering Centre, Flourishing Margins: Buddhism’s Changing Political Roles”, en K. Hewison (ed.), *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*, Londres/Nueva York, Routledge, 1997.

¹⁴ Sanitsuda Ekkachai, *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Bangkok, Post Books, 2001. El reciente conflicto entre “las camisas rojas” y las autoridades del estado en mayo de 2010, así como el silencio generalizado de la jerarquía de la *sangha* sobre la caída del gobierno, son excelentes ejemplos de esto.

movimientos budistas heterodoxos como el de Santi Asok y Thammakai (Dhammakaya) ha sido vinculado tanto a la crisis de legitimidad dentro de la *sangha* como al surgimiento de la clase media como fuerza social.¹⁵ Estos acontecimientos se han tomado como indicadores de que la sociedad tailandesa se ha vuelto más plural y abierta a aceptar las diferencias,¹⁶ y de que el campo religioso ha sido permeado por la lógica del mercado y se ha fragmentado, convirtiéndose en algo más híbrido.¹⁷

Como respuesta a estos cambios, en Tailandia ha surgido una nueva ola de estudios más críticos sobre religión que ha cuestionado la tendencia a aceptar las categorías y principios jerárquicos del Estado tailandés en asuntos de esta índole.¹⁸ La academia ha arrojado luz sobre lo no-ortodoxo, lo no-theravada, lo subalterno y lo marginal en la vida religiosa. Implícita o explícitamente, estas tendencias se conciben generalmente como formas de resistencia a la vigilancia, al control y a las prioridades del Estado.¹⁹ En resumen, la literatura que se ha producido al respecto intenta “provincializar” o relativizar la visión unitaria del Estado sobre la religión y en su lugar produce

¹⁵ Apinya Fuengfusakul, “Empire of Crystal and Utopian Commune: Two Types of Contemporary Theravada Reform in Thailand”, *Sojourn*, vol. 8, núm. 1, 1993, pp. 153-183; James L. Taylor, “Embodiment, Nation, and Religio-politics in Thailand”, *Southeast Asia Research*, vol. 9, núm. 2, 2001, pp. 129-147; “Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement”, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 21, núm. 2, 1990, pp. 402-426.

¹⁶ Charles F. Keyes, “Buddhism Fragmented: Thai Buddhism and Political Order since the 1970s”, ponencia presentada en la 7th International Conference on Thai Studies, 4-8 de julio, Amsterdam, 1999.

¹⁷ James L. Taylor, *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand: The Religiosity of Urban Space*, Surrey, Ashgate, 2008.

¹⁸ Pattana Kitiarsa, “Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand”, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 36, núm. 3, 2005, pp. 461-487.

¹⁹ Pattana Kitiarsa, “‘You May Not Believe, but Never Offend the Spirits’: Spirit-Medium Cult Discourses and the Postmodernism of Thai Religion”, tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Washington, 1999.

testimonios sobre la pluralidad de las formas religiosas “locales” y “populares”. Un buen ejemplo de este cambio crítico es el trabajo de Kamala Tiyavanich sobre las tradiciones de los monjes de los bosques,²⁰ el cual incluye una crítica sustantiva al hecho común de equiparar a la “religión tailandesa” con el budismo theravada ortodoxo. En lugar de utilizar este término para enfatizar el papel del Estado en la construcción activa de una tradición nacional y no simplemente purificar el budismo de “adiciones supersticiosas” de acuerdo con lo que señala el discurso oficial, la autora utiliza el de “budismo del Estado moderno”. Su intención es cuestionar el supuesto de que el budismo basado en textos y regulado por el Estado representa la “verdad” superior y esencial de la religión tailandesa, y de recuperar el valor de las diversas tradiciones locales como formas legítimas de expresión religiosa.

Esta es una crítica importante y valiosa de las categorías y supuestos sobre la naturaleza de la religión tailandesa. Sin embargo, este enfoque también propone una distinción aguda, e incluso una oposición, entre el budismo de “Estado” y las formas religiosas “locales” y “populares”. Esto significa que la crítica revierte la posición oficial de que el budismo theravada ortodoxo es superior a las tradiciones locales y populares, pero conserva el supuesto de que analíticamente estas dos categorías pueden separarse. Se podría afirmar que en gran medida dicha crítica define al Estado como unitario, y más importante aún, como separado o incluso “opuesto” a la sociedad en su conjunto. Entonces, la religión popular viene a representar un campo de relativa libertad y autenticidad fuera de los controles regulatorios del Estado. Yo sostendría que este es un rasgo común en los estudios que hacen énfasis en afirmar que las formas religiosas populares o no ortodoxas “socavan”, “trascienden”, “resisten” y “escapan” al control y vigilancia del Estado.

En este sentido mucha de la literatura crítica sobre la religión tailandesa ha heredado de los enfoques anteriores la hipótesis de que

²⁰ Kamala Tiyavanich, *Forest Recollections... op. cit.*

para la reglamentación de las instituciones religiosas, la participación del Estado en la religión requiere esencialmente de sus aparatos formales; un supuesto que depende de la noción de que “el Estado” puede ser relativamente bien delineado. Sin embargo, como muchos teóricos han comentado, el Estado, aunque aparentemente unitario y monolítico, en realidad es notoriamente difícil de definir.²¹ Abrams, por ejemplo, sostiene que es necesario hacer una distinción entre la “idea de Estado” —el mensaje de unidad proyectado por el mismo— y la falta de unión del “sistema estatal” en sí mismo. Mientras otros teóricos han cuestionado la facilidad con que podríamos separar la máscara ideológica de la realidad subyacente que oculta,²² yo me adhiero a la visión de que el Estado puede ser visto al mismo tiempo como totalizante y como difuso.

James Scott señala que el orden formal del Estado nunca es suficiente para lograr sus metas. Él afirma que “el orden formal [...] es siempre y en un grado considerable, parasitario en los procesos informales que no son reconocidos por el esquema formal a pesar de que sin ellos este esquema no podría existir, ni podría crearlos y mantenerlos por sí solo”.²³ Destaca el papel crucial que desempeñan las modalidades vernácula y “local” del conocimiento, la práctica, la improvisación, la innovación y otras formas de “ingeniárselas” para sobrepasar y al mismo tiempo sostener dichos procesos formales. Una implicación de esto es que los procesos informales no pueden simplemente oponerse a los formales como “resistencia” al control del Estado. En lugar de ello, tienen relaciones complejas y paradójicas.

²¹ Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State”, *The Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89; Patrick Carroll, *Science, Culture, and Modern State Formation*, Berkeley, University of California Press, 2006.

²² Michael T. Taussig, *The Magic of the State*, Nueva York/Londres, Routledge, 1997.

²³ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/Londres, Estudios Agrarios de Yale/ Yale University Press, 1998, p. 310.

cas en relación con las justificaciones formales del Estado, ya que por un lado las exceden y por otro las apoyan.

De hecho, lo que se ha discutido como un aspecto del poder del Estado en sí mismo es la distinción entre “Estado” y “sociedad”. Como Mitchell escribe:

La apariencia de que el Estado y la sociedad o la economía están separados de las cosas, es parte de la manera en la que se mantiene un orden financiero y económico cualquiera. Esto es igualmente cierto en relación con el orden social y político más amplio. El poder para regular y controlar no es simplemente una capacidad almacenada dentro del Estado desde donde se extiende hacia la sociedad. La frontera aparente del Estado no marca el límite de los procesos de reglamentación. Es, en sí, un producto de dichos procesos.²⁴

Michel-Rolph Trouillot también sostiene que el Estado no puede ser estudiado como un *a priori* empírico, y por eso “éste” solamente puede encontrarse en manifestaciones situacionales. Por lo tanto, una etnografía del Estado debe ir “más allá de las instituciones gubernamentales o nacionales para enfocarse en los múltiples escenarios en los que las prácticas y los procesos del Estado puedan ser reconocidas a través de sus efectos”.²⁵ El historiador Tony Day desarrolló una teorización del Estado en el Sudeste Asiático que contiene un marco teórico útil para una comprensión desagregada del Estado.²⁶ Retomando a Bruno Latour, Day enfatiza que la formación del Estado es un proceso abierto que involucra la participación de un rango diverso

²⁴ Timothy Mitchell, “Society, Economy, and the State Effect”, en G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1999, p. 84.

²⁵ Michel-Rolph Trouillot, “The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind”, *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 1, 2001, p. 126.

²⁶ Tony Day, *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

de redes y actores. “De esta manera, la adquisición y activación del conocimiento en todos los niveles de la sociedad, en lugar de contravenir al Estado, más bien contribuyen a su continua reforma/reformación.”²⁷

Lo que intento captar en este documento es la dimensión de una formación y reformación fluida, y es lo que me motiva a alejarme de un modelo de Estado “actor” —como un sujeto histórico que posee las cualidades de soberanía, territorio y monopolio de la violencia y que actúa sobre la sociedad— y acercarme más hacia un modelo de “red” que intente transmitir la multitud de procesos e interacciones que producen no una entidad coherente sino una condición de “estaticidad”.²⁸

Sin embargo debe reconocerse que la debilidad potencial de utilizar un modelo de red del Estado es que una vez que la distinción entre Estado y sociedad se borra, de cierta manera “todo” se convierte en el Estado. Es verdad que dichas teorías tienden a ver al Estado como ubicuo. Sin embargo, como afirma Carroll, la noción de omnipresencia no se equipara con afirmar que el Estado y la sociedad son extensión el uno de la otra. La noción de un Estado “puro” que gobierna cada pulgada de un cuerpo social nunca se realiza, excepto en las mentes de aquellos que sueñan con una sociedad perfectamente racional. Por otra parte, “es igualmente poco plausible sugerir que se puede trazar una línea clara entre [...] el Estado por un lado y la sociedad —la economía, lo privado, el pueblo— por el otro”.²⁹ Teniendo estos puntos en mente, ahora vuelvo a una revisión de las características del turismo religioso en el sur de Tailandia.

²⁷ *Ibid.*, p. 92.

²⁸ Para una discusión sobre la diferencia entre las teorías del Estado “actor”, del Estado de “redes” y del Estado de “red de actores”, véase: Jan-Henrick Passoth y Nicholas J. Rowland, “Actor-Network Theory as State Theory”, *International Journal of Sociology*, vol. 25, núm. 6, 2010, pp. 818-841.

²⁹ Patrick Carroll, *Science, Culture, and Modern...*, *op. cit.*, p. 3

RASGOS DEL TURISMO RELIGIOSO EN LA PARTE BAJA
DEL SUR DE TAILANDIA

Durante mucho tiempo, el turismo en la parte baja del sur de Tailandia ha sido dominado por visitantes de Malasia y, en menor grado, de Singapur. Hat Yai, la “capital comercial” y el centro turístico del sur de Tailandia, recibe alrededor de un millón de visitantes extranjeros al año, y más del noventa por ciento de los mismos provienen de Malasia y Singapur. Los turistas generalmente visitan la ciudad — y otros pueblos fronterizos — para ir de compras: comprar comida barata y gozar de la “vida nocturna” (los clubes nocturnos, el karaoke, el juego ilícito y el sexo comercial). Sin embargo, un número significativo de visitantes también incluye en sus viajes distintos tipos de elementos religiosos; visitan templos y otros sitios sagrados, frecuentan a especialistas religiosos, hacen donaciones a instituciones religiosas, apoyan la construcción de estatuas, templos y otras construcciones religiosas, compran objetos sagrados y participan en rituales religiosos.

Como cada vez más estudiosos del turismo lo saben, no es que imiten simplemente patrones occidentales.³⁰ Por tanto, más que la triada de “arena, mar y sexo”,³¹ que es lo que prevalece en la mayor parte del turismo occidental que viaja a los lugares del sur de Tailandia, como Phuket, el patrón dominante del turismo étnico chino puede resumirse como “las compras, el sexo y lo sagrado”. En relación con esta triada, Askew y Cohen han demostrado que este turismo está centrado en las metas de “consumo,” “catarsis” y “bendiciones”.³² Categorías que, debe notarse, no son por necesidad mutuamente excluyentes, ni inhe-

³⁰ Shinji Yamashita, “Southeast Asian Tourism from a Japanese Perspective”, en M. Hitchcock, V. King y M. Parnwell (eds.), *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions*, Copenhague, NIAS Press, 2009.

³¹ Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, 2a. ed., Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989, p. 3.

³² Marc Askew y Erik Cohen, “Pilgrimage and Prostitution...”, *op. cit.*

rentemente contradictorias. Tal como Weller ha argumentado en otro contexto, el turismo chino se caracteriza por su “mezcla” de cualidades, ya que combina sus metas y actividades sagradas y profanas.³³

Si bien mucha de esta interacción religiosa tiene que ver con formas religiosas específicamente chinas, de ninguna manera está limitada a ellas. Las personas que viajan al sur de Tailandia buscan e interactúan con una gama de especialistas religiosos que operan dentro de un multifacético reino de religión popular tailandesa, incluidos lectores de horóscopos, médiums, personas que hacen tatuajes de símbolos sagrados (*khru sak yan*), o expertos en ritos populares brahmánicos (*mo du*). Los más populares, sin embargo, son los monjes budistas theravada, particularmente aquellos que tienen fama de tener poderes paranormales para limpiar la mala suerte, predecir números de lotería, realizar ritos eficaces y hacer o bendecir objetos sagrados poderosos, como los amuletos. Por lo tanto, el turismo religioso que trato de discutir aquí no se limita a una sola tradición, sino más bien debe verse como parte de un complejo sincretismo religioso.

Esta dimensión religiosa del turismo no es única en el lejano sur de Tailandia, es un rasgo común tanto del turismo doméstico como del turismo internacional en toda Tailandia. El santuario de Erawan, en Bangkok, es un destino sumamente popular y objeto de devoción para los turistas locales e internacionales, en especial para la diáspora china. Para ilustrar su popularidad, cuando la estatua de Brahma fue destruida por una persona que se dijo que estaba afectada de sus facultades mentales, muchos chinos de ultramar apoyaron su reconstrucción y resantificación e hicieron peregrinaciones para asistir a las ceremonias de reinauguración.³⁴ Sin embar-

³³ Robert P. Weller, *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.

³⁴ Charles F. Keyes, *The Destruction of a Shrine to Brahma in Bangkok and the Fall of Thaksin Shinawatra: The Occult and the Thai Coup in Thailand of September 2006*, Instituto de Investigación sobre Asia, 2006 (serie Documentos de Trabajo, 80).

go, mientras que en Bangkok el patrocinio religioso transnacional puede resultar un fenómeno marginal, en el lejano sur de Tailandia el predominio del turismo malayo y de Singapur, así como la distancia de los centros de riqueza dentro de Tailandia mismo, son determinantes para que éste desempeñe un papel mucho más importante en la vida religiosa.

El turismo religioso en el sur sucede de manera más organizada e individualizada. Las compañías de viaje que tienen su base en Hat Yai y otros centros en el sur ofrecen paquetes de viajes que incluyen los destinos religiosos. Por lo tanto, un día de viaje organizado por un operador de servicios turísticos desde Hat Yai puede incluir la visita a la playa en Songkha, a estatuas de las deidades chinas en el Parque Municipal, un centro de artesanías, un monasterio relacionado con un santo budista tailandés famoso, y terminar con un almuerzo de mariscos. Los turistas visitan los sitios religiosos no sólo por su herencia o valor histórico, o por su belleza o por la vista que ofrecen —aunque éstos pueden ser factores que contribuyan a su popularidad—, sino para poder acceder a fuentes de poder sagrado y de buenos augurios. Por lo tanto, generalmente las visitas a los sitios religiosos incluyen actividades de devoción; los turistas encienden incienso, muestran sus respetos a las estatuas y a los templos, les hacen promesas a las deidades, disparan cadenas de cohetes, se arrojan ante los monjes para recibir la bendición y ser rociados con agua bendita, compran amuletos y hacen donaciones para la construcción del templo.

A juzgar por mis conversaciones con ellos, por lo general los turistas “consumen” los lugares sagrados que visitan de una manera ligera, poniendo énfasis en la “diversión” y el “gozo”. Otros parece que son buscadores espirituales más genuinos, que van en pos de maestros —en especial de los que están involucrados en prácticas “mágicas”, en la producción de amuletos, de tatuajes y de bendiciones sagradas—. Esto ilustra la observación de Erik Cohen de que no todos los turistas buscan el mismo nivel de autenticidad en su expe-

riencia y de que existe una diferencia entre “los buscadores auténticos” y los turistas que van en un plan más bien recreacional.³⁵

La cercanía de la frontera con Malasia significa que las visitas al bajo sur se hacen predominantemente por tierra y que pueden incluir viajes cortos frecuentes, a veces hasta diarios; se trata de un turismo que tiene un carácter “de transporte entre suburbios”.³⁶ El hecho de que muchos visitantes viajen en sus propios vehículos les da una independencia relativa de la infraestructura turística, y por lo tanto, también les permite acceder a un alto nivel de diversidad en relación con los patrones de viaje y las actividades turísticas que se ofrecen. No dependen totalmente de los operadores de turismo, ya que conocen los lugares que vale la pena visitar. El conocimiento sobre los sitios turísticos o los especialistas religiosos por lo general se comparte por medio de redes de amigos, parientes y socios, más que mediante la utilización de los canales formales que ofrece la industria turística. En estos casos, los viajeros más experimentados desempeñan el papel de guías de sus amigos neófitos y de los miembros de su familia. Últimamente se han desarrollado recursos en línea para compartir información y recomendaciones por medio de blogs y foros en los que la gente ofrece testimonios, recomendaciones, traducciones y otras formas de conocimiento sobre los templos, los monjes y los amuletos. En otros casos, se ha sabido que algunos turistas que buscan hacer méritos acuden “espontáneamente” a los monasterios remotos y ofrecen financiar proyectos de templos. Todo esto da fe acerca del gran número de mecanismos no oficiales mediante los cuales se desarrolla este tipo de turismo en la región. También de que la mayor parte del turismo, como el desarrollo de los “viajes a la selva” y el excursionismo para visitar a las tribus de la montaña en el norte de Tailandia —que representan otro tipo de tu-

³⁵ Erik Cohen (ed.), *Thai Tourism: Hill Tribes, Islands and Open-Ended Pros-titution*, 2a. ed., Bangkok, White Lotus Press, 2001 (Studies in Contemporary Thailand), núm. 4 p. 32.

³⁶ Marc Askew, “Tourism and the Production...”, *op. cit.*

rismo—, ha ocurrido sin el involucramiento explícito de las autoridades del Estado.³⁷

Como lo sugiere esta variedad de actividades, el término “turismo religioso” sólo satisface en parte la necesidad de describir la variedad de intercambios religiosos transfronterizos. Las relaciones que se establecen comprenden desde los intercambios efímeros y comerciales, hasta los que son de más largo plazo y que tienen connotaciones devocionales. Descubrí que las relaciones devocionales fronterizas en algunos casos habían durado veinte o treinta años. Después de un tiempo, el tipo de viaje cambia en muchos casos; por ejemplo, el contacto inicial con un especialista religioso por lo general se establece dentro de un contexto turístico pero puede desarrollarse como una relación de más largo plazo. Algunos devotos de los especialistas religiosos del sur muchas veces han relatado que en un viaje conocieron a un determinado especialista y tuvieron con él una experiencia que les cambió la vida y los llevó a convertirse en seguidores “serios”.

Otra limitación de la noción de turismo para describir los intercambios religiosos transfronterizos es el supuesto de que éstos presuponen la participación de “huéspedes” relativamente estáticos, en lugar de “invitados” que se mueven. Sin embargo, en realidad las relaciones de patrocinio que se desarrollan entre los especialistas religiosos tailandeses y los devotos a través de la frontera incluyen la movilidad tanto de los turistas/patrocinadores como de los especialistas religiosos. No sólo los turistas y los devotos viajan a Tailandia por razones religiosas, ellos también invitan a los monjes y a otros especialistas religiosos a realizar rituales en sus propios países. Como Askew ha notado, los monjes budistas han estado viajando para realizar ritos en Malasia y Singapur, por lo menos desde la década de los treinta.³⁸ Por estas razones, es mejor ver al turismo reli-

³⁷ Erik Cohen (ed.), *Thai Tourism: Hill Tribes...*, *op. cit.*, p. 106.

³⁸ Marc Askew, “Materializing Merit...”, *op. cit.*

gioso sólo como una forma de interacción religiosa en un campo social multinodal³⁹ que conecta el sur de Tailandia con Malasia y Singapur.

Sin embargo, a pesar de sus limitaciones, el concepto de turismo religioso sigue siendo útil porque indica que los intercambios religiosos transfronterizos están ligados al comercio turístico y a la manera en la que los destinos religiosos y las experiencias que se dan en ellos constituyen un aspecto común del turismo. El término es también útil porque los intercambios religiosos no ocurren únicamente en el contexto de las tradiciones religiosas de los viajeros —noción que sí está implicada en el concepto de peregrinaje—, sino que involucra interacciones e intercambios entre las distintas tradiciones. Las fronteras entre las tradiciones religiosas son casi siempre muy fluidas. Sin embargo, las nociones de diferencia, que de alguna manera denotan cierto exotismo, ejercen su función en los intercambios religiosos transfronterizos. La noción de turismo también es apropiada en el sentido de que los patrocinadores de la frontera muchas veces están motivados por un deseo de experimentar cierta forma de otredad. Sin embargo, también es importante reconocer el hecho de que dicha noción no está contenida en un dominio turístico bien definido, sino que sangra hacia otras dimensiones de la vida religiosa.

Lo cierto es que debido a que las prácticas turísticas intersectan tan profundamente la vida religiosa de una manera más general, se nos permite conectar el turismo a procesos tales como la formación del Estado. Mi argumento es que esto está lejos de ser un proceso directo y más bien depende de una serie de ambigüedades. En la siguiente sección se exploran estas ambigüedades en la manera como se manifiestan en el contexto particular del sur de Tailandia.

³⁹ Peggy Levitt y Nina Glick Schiller, “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society”, *International Migration Review*, vol. 38, núm. 3, 2004, pp. 1002-1039.

LA AMBIGÜEDAD DEL ESTADO EN EL SUR DEL PAÍS

Como Peter Phipps ha destacado,⁴⁰ las autoridades estatales tienden a tener una relación ambigua con los viajes. El movimiento de turistas a través de las fronteras del Estado está autorizado y por lo tanto supuestamente no es problemático en términos de sus ambiciones regulatorias. Es más, los turistas son viajeros deseados y se les anima activamente a cruzar las fronteras de la nación. Al mismo tiempo, este movimiento de cuerpos y mercancías potencialmente puede tener efectos desestabilizadores. Esto se refleja en ambigüedades en la forma en que las naciones son comercializadas hacia el mundo exterior, en donde puede haber una tensión entre la imagen oficial que presentan las autoridades del Estado y la realidad que desea el turista. Este es claramente un tema que se refiere al turismo sexual, en el que el hecho de que sea un aspecto importante de los viajes a Tailandia es un secreto a voces. Yo aduzco que se da una dinámica similar en relación con el turismo religioso y que por las características particulares que prevalecen en el sur de Tailandia, esto es mucho más complicado

Como agentes activos en la producción de una versión de nación para ser consumida por los turistas, las autoridades estatales sancionan ciertas identidades étnicas y determinadas versiones de la cultura.⁴¹ En Tailandia esto es fundamentalmente responsabilidad de la Oficina Central de Turismo (TAT por sus siglas en inglés). Sin embargo, como lo indica Leong, en los encuentros turísticos el Estado es bastante invisible:

⁴⁰ Peter Phipps, "Tourists, Terrorists, Death and Value", en R. Kaur y J. Hutnyk (eds.), *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres/Nueva York, Zed Books, 1999.

⁴¹ Robert E. Wood, "Tourism and the State: Ethnic Options and Constructions of Otherness", en M. Picard y R. E. Wood (eds.), *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, p. 10.

En el turismo, el Estado representa a la parte reprimida. Los turistas muy pocas veces se dan cuenta del papel que éste desempeña en la estructuración de las imágenes y las experiencias de viaje. El hecho de viajar es percibido como una fenomenología del espacio y un encuentro con el 'otro' y rara vez se piensa que es un encuentro entre los individuos y el Estado dentro de una relación sociedad-Estado. Sin embargo, en el turismo el Estado merodea como una presencia invisible.⁴²

Leong destaca que la imagería oficial producida por los estados nacionales tiende a ser políticamente correcta e íntegra.⁴³ Hay también un gran traslape en la imagería que se utiliza para el turismo y la que se utiliza para el nacionalismo. Jory hace hincapié en un aspecto similar sobre las representaciones turísticas que reflejan la comprensión ortodoxa de las nociones de identidad nacional, al afirmar que: "La promoción de la cultura tailandesa por parte de la TAT encajó convenientemente con los pronunciamientos de influencia militar sobre la cultura nacional enfocados a asegurar la seguridad nacional".⁴⁴ Los monasterios budistas, las estupas, las estatuas y los monjes han sido a menudo exhibidos como una de las atracciones turísticas de Tailandia y han sido promovidos en las imágenes oficiales como elementos distintivos del país y de su herencia cultural. Cuando el budismo aparece en las representaciones oficiales del Estado, tiende a ser desprovisto de su dimensión mágica. Por consiguiente, en las promociones turísticas de Tailandia el budismo se presenta prominentemente como "un lugar de hermoso orden y de ordenada belleza;"⁴⁵ enfatizan la belleza exótica de los templos tai-

⁴² Laurence Wai-Teng Leong, "Commodifying Ethnicity: State and Ethnic Tourism in Singapore", en M. Picard y R. E. Wood (eds.), *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997, p. 71.

⁴³ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁴ Patrick Jory, "Thai Identity, Globalisation and Advertising Culture", *Asian Studies Review*, vol. 23, núm. 4, 1999, p. 482.

⁴⁵ Rosalind C. Morris, "Educating Desire: Thailand, Transnationalism, and Transgression", *Social Text*, vol. 15, núm. 3-4, 1997, p. 60.

landeses y de los rituales, pero no su poder espiritual. En términos religiosos, Tailandia es vendida oficialmente como espiritual, pero no como mágica.⁴⁶ Dichas representaciones corresponden a la comprensión moderna del budismo como un cuerpo de enseñanzas racionales y hasta “científicas” que deben ser liberadas de cualquier “adherencia” mágica o animista.

Mientras que el Estado tailandés se ha concentrado en proyectar esta imagen en el exterior mediante las conversaciones con los viajeros religiosos que se dirigen al sur de Tailandia, emerge un sentido muy diferente a dicha imagen. Juzgue por esta afirmación que hizo un malayo de Kuala Lumpur que durante mucho tiempo fue devoto de los monjes budistas tailandeses del sur:

Durante años y años Tailandia ha proyectado hacia Malasia y Singapur una imagen de poder sobrenatural. Y como resultado de ello tienen muchos devotos que vienen aquí debido a su codicia, a su ansiedad y a sus propios motivos; porque han escuchado que ustedes tienen a un superhombre aquí o a un superhombre allá. Y sienten que cuando dan con un amuleto, por así decirlo, están protegidos de varios factores. Puede ser cierto o puede no serlo.

Cuando le pregunté más sobre este punto, respondió:

Cuando era joven y alguien hablaba sobre Tailandia, siempre decían: si quieres que las cosas se hagan, o si deseas erradicar la mala suerte, ve a Tailandia. Los monjes son muy poderosos. Así es que en el Sudeste Asiático, se ha establecido que Tailandia es el lugar.

⁴⁶ Ciertamente la dimensión sagrada del turismo no figura en los discursos oficiales de la TAT para promover el turismo, por ejemplo: Tourism Authority of Thailand, “Golden Peninsula Fun”, para promover el turismo entre Tailandia y Malasia, 2004. Disponible en <www.tatnews.org/tat_release/detail.asp?id=2214>, citado el 17 de agosto de 2004.

Hay que tomar nota de que, por lo menos durante varias décadas, no sólo ciertos monjes, sino la nación como un todo, han sido contruidos dentro de un imaginario trasnacional como una fuente de poder sagrado. Esto claramente está muy lejos de la imagen que las autoridades del Estado intentan proyectar, y aun así, la fuente de dichas imágenes es el Estado-nación.

Estos factores son particularmente relevantes en la frontera sur de Tailandia, la cual por lo general está caracterizada como una zona en la que prevalece la anarquía, y que geográfica y culturalmente se encuentra muy distante de los símbolos dominantes del Estado-nación tailandés. En estas circunstancias, el Estado se distingue tanto por su aparente ausencia como por su presencia. En el sur de Tailandia esto es característico de la economía de frontera, donde de una manera más general los mercados negros de los pueblos fronterizos han florecido históricamente como respuesta a los intentos de reglamentación del otro lado de la frontera.⁴⁷ Incluso Hat Yai es descrito por sus habitantes como un *mueang tuean* —un pueblo fronterizo salvaje en donde prevalece la ilegalidad.

De hecho, para Askew uno de los factores clave que hace al sur de Tailandia atractivo para los turistas de Malasia y Singapur es que es visto como un espacio de relativa permisividad en el que pueden escapar de las restricciones de sus países natales, ya sea del conservador Islam en Malasia o de la reglamentación excesiva en Singapur.⁴⁸ Esta percepción es también ampliamente confirmada por los mismos turistas. Durante mis conversaciones con personas de Mala-

⁴⁷ Philip King, “Penang to Songkhla, Penang to Patani: Two Roads, Past and Present”, en Yeoh Seng Guan, Loh Wei Leng, Khoo Salma Nasution y N. Khor (eds.), *Penang and Its Region: The Story of an Asian Entrepot*, Singapur, NUS Press, 2009.

⁴⁸ Marc Askew, “Sex and the Sacred: Sojourners and Visitors in the Making of the Southern Thai Borderland”, en A. Horstmann y R. L. Wadley (eds.), *Centering the Margin: Agency and Narrative in Southeast Asian Borderlands*, Oxford, Berghahn, 2006.

sia y Singapur que visitaban el sur de Tailandia, uno de los temas constantes era comparar la falta de restricciones de estos lugares con las de sus países; ya fuera en relación con el uso de fuegos artificiales durante los rituales, la libertad para realizar procesiones en la calle, o el tremendo desperdicio de agua durante las celebraciones del año nuevo tailandés (*Songkran*).⁴⁹ Como el comentario en broma de un visitante de Singapur mientras observaba el pandemonio del *Songkran*: “¡en Tailandia puedes hacer cualquier cosa!” Por ello, en los relatos académicos locales y turísticos por igual, uno de los rasgos más tangibles de Tailandia en general, y del sur de Tailandia en particular, es la aparente ausencia de reglamentación por parte del Estado, especialmente la relacionada con los regímenes etnopolíticos de los vecinos.

Esto sugiere que aunque el argumento de Leong en relación con los viajes, que afirma que el Estado es la parte “reprimida”, es una apreciación importante, en este caso debe ser modificado. Si bien estoy de acuerdo en que es importante considerar la forma en que los discursos del Estado estructuran las experiencias turísticas produciendo una versión oficial de la cultura, también es necesario ir más allá de este modelo que ve al Estado como un actor más o menos coherente operando detrás de los escenarios para estructurar la realidad social. Lo que contribuye a la percepción de Tailandia en general, y del sur en particular como una zona con potencial espiritual, es más bien la ausencia de una administración y de una reglamentación directa o coherente. Es más, lo que paradójicamente apoya la producción del sur como un espacio nacional es la flexibilidad de los especialistas religiosos y su deseo de introducir elementos no ortodoxos,

⁴⁹ Aunque por lo general el *Songkran* se asocia más con el norte y el noreste de Tailandia y especialmente con Chiang Mai, este es uno de los eventos turísticos anuales más grandes de Hat Yai, y en la “lucha con agua” en las calles de la ciudad participan tanto los residentes locales como los turistas. En cierto sentido, el festival en Hat Yai es como el espejo del de Chiang Mai en el norte, pero en lugar de turistas occidentales predomina en él la participación de turistas malayos y de Singapur.

híbridos, muchas veces de origen chino —los cuales supuestamente exceden o debilitan el proyecto de construcción de una cultura de unidad nacional.

Aquí radica precisamente el hecho de que la frontera sur *no es* un espacio inequívocamente budista falto de ambigüedad, sino más bien un espacio muy disputado, lo cual exacerba esta dinámica. La relación tautológica entre los símbolos del budismo theravada y la noción de lo tailandés (*khwam pen thai*) significan que la presencia de las instituciones budistas es una parte integral del proceso de formación del Estado. Las percepciones de que el sur de Tailandia es una “tierra budista” a pesar de la mayoría musulmana en las provincias de la frontera, y de que la presencia budista depreda al Islam, son elementos clave de las justificaciones para defender el territorio frente a los elementos separatistas. Estos elementos incluyen diversos mecanismos de producción de una “geografía con una lógica budista”,⁵⁰ como la construcción o la renovación de monasterios, de estatuas de Buda y de estupas, así como la circulación de narrativas que enfatizan la presencia a largo plazo de las figuras budistas en la frontera sur —santos y otros errantes—.⁵¹ Juntos están ligados al proyecto de santificar y de reclamar simbólicamente el paisaje sureño. Desde que resurgió la violencia en 2004, la defensa del budismo ha estado vinculada más abiertamente a la militarización de los mo-

⁵⁰ Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.

⁵¹ Un buen ejemplo es el santo budista tailandés conocido como Luang Pho Thuat. Dedico gran parte de mi tesis a discutir la importancia de esta figura para la construcción del sur de Tailandia como un espacio unificado dentro del Estado-nación. Jovan Maud, “The Sacred Borderland: A Buddhist Saint, the State, and Transnational Religion in Southern Thailand”, tesis doctoral, Departamento de Antropología de la Universidad de Macquarie, 2007. Véase también Patrick Jory “Luang Pho Thuat and the Integration of Patani”, en M. J. Montesano y P. Jory (eds.), *Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on the Plural Peninsula*, Singapur, NUS Press, 2008, quien propone una discusión similar sobre el papel de Luang Pho Thuat en el intento de integración de Patani.

nasterios y al surgimiento de los así llamados “monjes soldados” (*phra thahan*), quienes, se rumora, cargan armas debajo de sus hábitos.⁵² Incluso se ha llegado a afirmar que algunos monasterios en el bajo sur han sido utilizados como centros de tortura.⁵³

El vínculo entre el Estado y el budismo parecería ser muy directo; sin embargo, esta relación aún está caracterizada por sus propias ambigüedades y áreas grises. Como lo destaca Jerryson, el hecho de que los monjes lleven armas contraviene la disciplina monástica (*vina-ya*), lo cual significa que esta práctica no puede ser reconocida abiertamente. En los casos en que los monjes u otros admiten la existencia de esta práctica, la justifican como una medida extraordinaria que es necesaria para defender tanto al budismo como al Estado-nación;⁵⁴ es decir, que una práctica heterodoxa se justifica sobre la base de la protección del bien mayor del Estado-nación budista.

Esto parecería estar muy alejado del fenómeno del turismo religioso, sin embargo, yo sostengo que en ambos casos existe una lógica similar que está en juego. El patrocinio a las instituciones budistas por parte de los chinos de Malasia y Singapur, al mismo tiempo que introduce una variedad de elementos no ortodoxos contribuye a la visible salud y al prestigio de estas instituciones. Así, a pesar de sus tendencias aparentemente híbridas, estos patrocinios contribuyen a la geografía de lógica budista y a lo que podría llamarse “carisma visible” de la región budista. Al mismo tiempo, lo que resulta atractivo de las instituciones religiosas para los turistas se basa en la noción de que Tailandia es un lugar con un particular potencial espiritual. Por lo

⁵² Michael Jerryson, “Appropriating a Space for Violence: State Buddhism in southern Thailand”, *Journal of Asian Studies*, vol. 40, núm. 1, 2009, pp. 33-35; Michael Jerryson, “Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand”, en M. Jerryson y M. Juergensmeyer (eds.), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

⁵³ Amnistía Internacional, *Thailand: Torture in the Southern Counter-insurgency*, Londres, Publicaciones de Amnistía Internacional, 2009. Le doy las gracias a Duncan McCargo por hablarme del informe de AI.

⁵⁴ Michael Jerryson, “Militarizing Buddhism:...”, *op. cit.*

tanto, dentro de las prácticas del turismo religioso, el Estado-nación está implicado tanto en constituir como en ser constituido.

Aunque menos discutible que la existencia de los monjes soldados, la brecha entre la forma oficial y la realidad de las interacciones religiosas a través de la frontera ocasiona tensiones en el campo de las representaciones públicas. Yo alego que estas tensiones son negociadas por medio de una variedad de estrategias y discursos cotidianos que subordinan los elementos potencialmente alborotadores a las prioridades nacionales. Esto normalmente funciona de acuerdo a la misma lógica con la que se justifica la excepción a la ortodoxia: por los beneficios más amplios que se obtienen tanto para las instituciones budistas como para la nación como un todo. No estoy sugiriendo que esto lo abarca todo o que todo se vuelve homogéneo en un sentido simple; lo que busco es evocar un campo simbólico que siempre está en tensión, que casi siempre es contradictorio y que, por lo tanto, tiene una necesidad constante de ser administrado y negociado.

LAS ESTRATEGIAS COTIDIANAS PARA LA FORMACIÓN DEL ESTADO

En esta sección final explico brevemente cuatro dominios discursivos que desde mi perspectiva son comúnmente utilizados en situaciones relacionadas con el turismo religioso. Funcionan para justificar, facilitar, limitar y remarcar el territorio de las influencias turísticas. No son categorías mutuamente excluyentes, ni la lista es exhaustiva. Mi intención es demostrar parte de la manera difusa en la que “el Estado” se hace presente en las interacciones que involucran a los turistas religiosos. Éstas pueden ser vistas como “efectos de Estado” en el sentido de que revelan sus prácticas de estructuración.⁵⁵

⁵⁵ Las categorías que utilizo aquí no son, sin embargo, las mismas listadas por Trouillot. Véase Michel-Rolph Trouillot, “The Anthropology of the State in the Age of Globalization:...”, *op. cit.*, pp. 125-138.

Desarrollo

Un método primario para incorporar el patrocinio extranjero consiste en enmarcarlo en los discursos del Estado sobre el desarrollo. Los especialistas religiosos, incluidos los monjes y sus seguidores, generalmente se presentan como emprendedores sociales que generan un valor adicional para beneficio de sus comunidades. Los fondos recabados mediante las donaciones rituales o por la venta de objetos sagrados como los amuletos, no sólo se utilizan para desarrollar los templos mismos, sino que frecuentemente son canalizados a varios proyectos en nombre del desarrollo. Durante mi trabajo de campo me encontré con numerosos ejemplos: los recursos provenientes de la venta de amuletos estaban siendo utilizados para financiar la construcción de instituciones tales como escuelas, hospitales y centros de capacitación vocacional. Si bien los fondos obtenidos no provenían exclusivamente de los turistas o de otros donantes extranjeros, las cifras desproporcionadas que los extranjeros estaban dispuestos a donar los convertían en contribuyentes importantes en estos procesos.

En mis conversaciones con ellos, los especialistas religiosos y las personas que los apoyan muchas veces enmarcaban el patrocinio transfronterizo en términos del beneficio que representa para la comunidad e incluso para la economía local. Quienes deseaban adaptarse a los gustos de los viajeros extranjeros justificaban estas transformaciones en nombre del desarrollo de la comunidad local. Por ejemplo, el abad de un monasterio ubicado en la provincia rural de Songkhla, quien era muy popular entre los devotos de Malasia y Singapur y que se adaptaba a estos visitantes permitiendo que hubiera elementos chinos en los ritos, tenía seguidores laicos que ensalzaban el hecho de que los fondos obtenidos por este apoyo habían sido utilizados para pavimentar el camino que atravesaba la aldea local, así como para construir un depósito de agua potable. Al inicio de la crisis financiera de 1997, que le pegó a Tailandia más fuerte que a Malasia o

a Singapur, este tipo de lenguaje fue particularmente prevalente. Por ejemplo, los folletos para el templo que producía un carismático monje que vivía cerca de Hat Yai enfatizaban explícitamente que su carisma beneficiaba a la economía local atrayendo del exterior los fondos que tanto se necesitaban.

Cabe notar que esta perspectiva fue compartida en la misma medida tanto por los especialistas religiosos tailandeses como por los patrocinadores locales y extranjeros. De acuerdo con esta retórica, los patrocinadores extranjeros contribuyeron tanto al bienestar material de las comunidades locales tailandesas como a su propio bienestar espiritual.⁵⁶ Con frecuencia escuché comentarios que ponían énfasis en la pobreza relativa de los tailandeses, y es así como el lenguaje del desarrollo comunitario conformó mucho del encuadre moral de los intercambios religiosos transfronterizos.

Hospitalidad

La participación de extranjeros en la vida religiosa no sólo se justifica en términos de los beneficios materiales que acarrea. La noción de que los extranjeros son invitados honorables cuyos deseos y prioridades deben cumplirse está igualmente generalizada. Este hecho refleja la observación de Michael Herzfeld de que el discurso nacionalista con frecuencia utiliza expresiones de parentesco para construir a la nación como una gran familia. En consecuencia, los turistas son frecuentemente conceptualizados como invitados de familia.⁵⁷ Esto

⁵⁶ Es importante destacar que este pensamiento es una reversión aparente del ideal theravada de que la dependencia material de la comunidad monástica tenga como base los apoyos laicos. Si bien todavía se hace énfasis en la importancia del apoyo material laico, la justificación moral para ello se deriva de la manera en que los monjes canalizan el apoyo no local a la obtención de ventajas para la comunidad local.

⁵⁷ Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Londres/Nueva York, Routledge, 1997.

es lo que realmente sucede en Tailandia, ya que se trata de un país en el que la literatura turística oficial que producen la TAT y otras fuentes gubernamentales constantemente se refieren a la hospitalidad del pueblo tailandés, ya que al parecer los tailandeses están excepcionalmente dispuestos a adaptarse a los deseos de los visitantes. Por ello quizá no es de sorprender que cuando un oficial de gobierno de bajo rango admitió estar “harto” (*buea*) de que se utilizaran cohetes chinos en una ceremonia budista para dar gusto al gran número de chinos malayos y de Singapur que participan en ella, rápidamente agregó: “es nuestra cultura. Tratamos de que nuestros invitados se sientan cómodos”.

La construcción de la imagería china en los templos tailandeses se enmarca como una forma de hospitalidad hacia los visitantes.

Por ejemplo, Wat Hat Yai Nai, uno de los destinos turísticos más populares en Hat Yai que atrae a los visitantes debido principalmente a su impresionante buda reclinado, también alberga varias estatuas chinas. Cuando le pregunté sobre esto a un monje del templo me explicó que dichas imágenes estaban ahí principalmente como un servicio a los visitantes y que no tenían nada que ver con las prácticas o creencias de la gente local. Esto no es totalmente cierto, ya que independientemente de su origen, muchos tailandeses les hacen ofrendas a las estatuas que tienen la reputación de ser poderosas (*sak-sit*). Sin embargo, el tropo de la hospitalidad es que efectivamente distancia estas actividades: “pertenecen a los otros, no a nosotros”. Por ello es posible negar cualquier sentido de hibridación religiosa, y en estos casos, los tailandeses prefieren obviar el hecho de que también les hagan ofrendas a las deidades chinas.

Es precisamente en el acto de adaptarse que el lenguaje de la hospitalidad doméstica acepta las influencias extranjeras de manera efectiva y les pone distancia, reafirmando así la separación entre el yo y el otro. Esta es una estrategia que utilizan los tailandeses para manejar las influencias disruptivas o de hibridación por parte de los turistas. Entonces, paradójicamente, es en el mismo acto de hibridación que el ser nacional se refuerza y se afirma.

Jerarquización

Otra estrategia para incorporar las influencias chinas es lo que yo denomino “jerarquización”. Con esto quiero decir que el hibridismo está subordinado a principios del ordenamiento nacional y que por lo tanto se vuelve menos desafiante para las formas nacionales. La jerarquización no sólo ocurre en relación con las actividades religiosas de los turistas, sino que permea las prácticas religiosas populares. Pattana, por ejemplo, destaca el hecho de que aunque los templos que albergan a los médiums incorporan una panoplia de imágenes de diferente tipo, es posible predecir el orden jerárquico en el que las imágenes están organizadas. Es importante notar que el Buda casi siempre se encuentra en el pináculo.⁵⁸

Un buen ejemplo de jerarquización se puede observar en el proyecto de largo plazo del Concejo Municipal de Hat Yai para construir estatuas religiosas en el Parque Municipal de la ciudad. El proyecto de construcción de estatuas forma parte de una estrategia para animar a los visitantes a pasar más tiempo en la ciudad y, por ende, a gastar más dinero.

La primera que se construyó fue una estatua de Brahma en 1989. Aunque no se trata de una deidad china, su construcción se basó en el reconocimiento de la popularidad de esta deidad entre los chinos del Sudeste Asiático, en especial en el santuario Erawan en Bangkok. A esta estatua le siguió otra gran estatua en “jade blanco” (*yok khao*) de la *bodhisatva* china *Kuan Im (Guanyin)*, la cual fue inaugurada y santificada en 1997. Más recientemente se ha construido un cada vez mayor número de imágenes chinas suplementarias cerca de la estatua de *Kuan Im*, que también apuntan a la “sinificación” del paisaje en el Parque Municipal. Dentro del espacioso pedestal sobre el que fue construida la gran estatua, se ubicaron unas imágenes en color de los Ocho Inmortales de la mitología china. También había una imagen

⁵⁸ Pattana Kitiarsa, “Beyond Syncretism...”, *op. cit.*

de tres metros de alto del héroe y deidad china Kuan U. Últimamente se han construido imágenes chinas más prominentes para “decorar” un camino que va de la estatua de Kuan Im a la punta de la colina, que incluyen la enorme cabeza de un dragón dorado, con la boca totalmente abierta que funciona como la entrada al camino, así como una colorida estatua de *Hotei*, la versión china de *Sri Ariya Mettraya*.

Esto parecería ser un buen ejemplo de hibridación religiosa y de la sinificación del paisaje, lo cual se vuelve aún más impactante porque la responsable de llevarlo a cabo es una rama del Estado local. Debe anotarse, sin embargo, que la culminación del proyecto involucraba la construcción de una estatua muy grande de un Buda de pie, en lo alto de una de las colinas en la que se encuentran Kuan Im y la mayoría de las otras imágenes chinas (Brahma está ubicado en una colina diferente). Este proyecto que fue dedicado al rey en honor de su cumpleaños número 72 debió de haber sido terminado en 1999, pero fue retrasado por varios años. Como las otras estatuas construidas en el marco de este proyecto, la estatua fue construida mediante el apoyo considerable del ingreso generado por los turistas que visitaron el parque. El tamaño y posicionamiento relativo de la estatua por encima de todas las otras imágenes, así como su conexión con la monarquía, representaba una fuerte reafirmación de los símbolos jerárquicos del Estado y la religión, en donde el Buda casi siempre está posicionado en un plano superior a las otras deidades.⁵⁹ Por lo tanto, a pesar de la proliferación de la imaginería china en el Parque Municipal, el orden nacional de las cosas sigue siendo fuertemente proclamado.

Este no es un caso aislado; en mi experiencia, aun los abades de los monasterios que parecían bastante abiertos al patrocinio extranjero hacían esfuerzos para mantener el orden nacional de las cosas.

⁵⁹ Pattana, por ejemplo, discute esto en relación con varios tipos de templos, incluidos los de los médiums, en los que existe una estricta adherencia a la jerarquía que se traduce en la colocación del Buda por encima de otros tipos de imágenes (*ibidem*, p. 484).

Esto podría significar, por ejemplo, que pusieran imágenes chinas en posiciones menos prominentes, o que usaran simultáneamente fondos generados por el patrocinio extranjero para construir imágenes ortodoxas más grandes.

Al igual que el tropo de la hospitalidad, las estrategias de jerarquización se utilizan para domesticar la influencia del turismo y reforzar la centralidad simbólica del budismo theravada ortodoxo y otros símbolos e instituciones nacionales. Sin embargo, es necesario enfatizar que esta no es solamente una estrategia para manejar una influencia inherentemente híbrida. Al igual que en el ejemplo del “desarrollo,” el apoyo financiero del turismo religioso y de otros patrocinadores extranjeros asegura fuertemente la posibilidad de producir símbolos prominentes del budismo theravada ortodoxo, en primer lugar.

Resistencia

Con base en la descripción que hasta ahora se ha hecho, uno podría ser perdonado por pensar que todos los especialistas religiosos están en el negocio de buscar patrocinadores al otro lado de la frontera. Sin embargo es necesario señalar que no todos son hospitalarios con los patrocinadores extranjeros y que algunas veces los desalientan o rechazan activamente sus ofertas.

Para poner un ejemplo, el abad del monasterio de la isla de Kò Yò en el lago Songkhla me explicó que él constantemente rechazaba las solicitudes que le hacían los chinos de Malasia y Singapur para construir estatuas como las de Kuan Im o Brahma, o para que los dejara construir tumbas chinas en el precinto del monasterio. También me explicó que el dinero estaba fluyendo a través de la frontera, y que existía el peligro de que el monasterio perdiera su carácter local y su conexión con la comunidad. En el pasado, dijo, las construcciones en el monasterio sacaban provecho de la comunidad, del conocimiento, de la experiencia y de las habilidades locales. Ahora, las

compañías ejecutan las obras de construcción y los artesanos de otros lugares hacen el trabajo. Hoy en día el dinero pone las reglas para todo, se quejó. Pero, me explicó, el monasterio existe para la comunidad local, no para los extranjeros. Si dejara que se construyeran objetos chinos en su monasterio, esto tendría un efecto alienante en los residentes de su pueblo.

En su defensa de lo local, el abad también se basó en discursos apoyados por el gobierno y las instituciones. Éstos incluían nociones tales como la de la “economía suficiente” (*sethakit pho-phiang*), que era promovida por la familia real como respuesta a la crisis financiera asiática de 1997. De manera notable, este abad era también defensor de las tradiciones y había acumulado gran cantidad de las famosas tejas de barro *Kò Yò* que ya no se producían. Sus esfuerzos lo hicieron acreedor a un premio que le otorgó la princesa heredera por preservar el patrimonio tradicional.

Tal como lo ilustra este caso, algunos abades pueden recurrir a nociones de cultura local limitada y de sistemas de prestigio nacional. En lugar de simplemente oponer resistencia a las formas de adaptación descritas anteriormente, veo esto como evidencia de la naturaleza multivocal, más que unitaria, de los discursos del Estado. En lugar de enviar un solo mensaje ideológico, los discursos del Estado lanzan un repertorio multivalente y algunas veces contradictorio sobre el que se basan los abades para lograr y justificar sus metas. En este caso, los sistemas de prestigio emanados de las instituciones del Estado le proporcionaron al abad recursos para que pudiera defender lo local y permitirle mantener a distancia la influencia de potenciales patrocinadores extranjeros.

CONCLUSIÓN

Este documento ha ilustrado los tipos de adaptación y transformación que se realizan por medio de las conexiones y los flujos transna-

cionales, y por los cuales muchos monjes y otros especialistas en rituales se han adaptado y han adaptado sus templos a los gustos y demandas estéticas y espirituales de sus devotos chinos. Las construcciones dominantes de lo tailandés conectan la identidad tailandesa “adecuada” con el budismo theravada ortodoxo, reproducido adecuadamente mediante las instituciones de la *sangha*. Desde una perspectiva tailandesa convencional se asumiría que las redes religiosas chinas transnacionales tienen una tendencia hacia lo heterodoxo y la fragmentación.

Sin embargo, a pesar de las heterodoxias que introducen a menudo, he sugerido que las interacciones transnacionales no deben pensarse como primariamente destructivas de las formas nacionales. En el sur de Tailandia, en donde los actos de devoción son simultáneamente actos de promoción, el apoyo material de las personas de Malasia y Singapur es un mecanismo primario que permite a la gente ver el “carisma” del budismo en la frontera.

En este contexto, “el Estado” se manifiesta en una variedad de estrategias que utiliza para manejar la presencia de extranjeros por medio de jerarquías prescritas en el ámbito nacional, metas de desarrollo, supuestas cualidades nacionales como la hospitalidad, o la defensa de la cultura local. En estos contextos, el Estado no es sólo un agente histórico que aplica sus estrategias racionalizadoras a campos sociales de interacción, como la “religión” y el “turismo,” sino que también proporciona un repertorio de posiciones y estrategias que pueden ser desarrolladas según el contexto. Así, la “economía informal gris” de la religión heterodoxa y las expresiones de lo chino, que no pueden ser abiertamente reconocidas en las metas formales del arte de gobernar y que por cierto parecen florecer en la aparente ausencia de reglamentación, paradójicamente contribuyen a los difusos y siempre localizados procesos de formación del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *The Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 58-89.
- Amnistía Internacional, *Thailand: Torture in the Southern Counter-insurgency*, Londres, Publicaciones de Amnistía Internacional, 2009.
- Apinya, Fuengfusakul, "Empire of Crystal and Utopian Commune: Two Types of Contemporary Theravada Reform in Thailand", *Sojourn*, vol. 8, núm. 1, 1993, pp. 153-183.
- Askew, Marc, "Tourism and the Production of Lower Southern Thailand's Border Space: From Danger to Pleasure and Pilgrimage", ponencia presentada en la Primera Conferencia sobre el Inter-Diálogo en el Sur de Tailandia, Pattani, 13-15 de junio de 2002.
- , "Sex and the Sacred: Sojourners and Visitors in the Making of the Southern Thai Borderland", en A. Horstmann y R. L. Wadley (eds.), *Centering the Margin: Agency and Narrative in Southeast Asian Borderlands*, Oxford, Berghahn, 2006.
- , "Conspiracy, Politics, and a Disorderly Border: The Struggle to Comprehend Insurgency in Thailand's Deep South", *Estudios Políticos*, 29, Washington, East-West Center, 2007.
- , "Materializing Merit: The Symbolic Economy of Religious Monuments and Tourist-Pilgrimage in Contemporary Thailand", en Pattana Kitiarsa (ed.), *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008.
- Askew, Marc y Erik Cohen, "Pilgrimage and Prostitution: Contrasting Modes of Border Tourism in Lower South Thailand", *Tourism Recreation Research*, vol. 29, núm. 2, 2004, pp. 89-104.
- Carroll, Patrick, *Science, Culture, and Modern State Formation*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- Cohen, Erik (ed.), *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island*, Bangkok, White Lotus Press, 2001.
- , *Thai Tourism: Hill Tribes, Islands and Open-Ended Prostitution*, 2a. ed., Bangkok, White Lotus Press (Studies in Contemporary Thailand, núm. 4), 2001.
- Day, Tony, *Fluid Iron: State Formation in Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

- Herzfeld, Michael, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Londres/Nueva York, Routledge, 1997.
- Jackson, Peter A., *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism, Social Issues in Southeast Asia*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1989.
- , “Withering Centre, Flourishing Margins: Buddhism’s Changing Political Roles”, en K. Hewison (ed.), *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*, Londres/Nueva York, Routledge, 1997.
- Jerryson, Michael, “Appropriating a Space for Violence: State Buddhism in Southern Thailand”, *Journal of Asian Studies*, vol. 40, núm. 1, 2009, pp. 33-57.
- , “Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand”, en M. Jerryson y M. Juergensmeyer (eds.), *Buddhist Warfare*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Jory, Patrick, “Thai Identity, Globalisation and Advertising Culture”, *Asian Studies Review*, vol. 23, núm. 4, 1999, pp. 461-487.
- , “Luang Pho Thuat and the Integration of Patani”, en M. J. Montesano y P. Jory (eds.), *Thai South and Malay North: Ethnic Interactions on the Plural Peninsula*, Singapur, NUS Press, 2008.
- Kamala, Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-century Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1997.
- Keyes, Charles F., “Buddhism and National Integration in Thailand”, *Visakha Puja* [B.E.2514], 1971, pp. 22-34.
- , “Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand”, en B. L. Smith (ed.), *Religion, Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Chambersburg, Anima, 1978.
- , *Thailand, Buddhist Kingdom as Modern Nation-State, Nations of Contemporary Asia*, Boulder, Westview Press, 1987.
- , “Buddhism Fragmented: Thai Buddhism and Political Order since the 1970s”, ponencia presentada en la Séptima Conferencia Internacional sobre Estudios Tailandeses, 4-8 de julio de 1999, Ámsterdam.
- , *The Destruction of a Shrine to Brahma in Bangkok and the Fall of Thaksin Shrinawatra: The occult and the Thai coup in Thailand of September 2006*, Instituto de Investigación sobre Asia, 2006 (serie Documentos de Trabajo, 80).
- King, Philip, “Penang to Songkhla, Penang to Patani: Two Roads, Past and Present”, en Yeoh Seng Guan, Loh Wei Leng, Khoo Salma Nasution y

- N. Khor (eds.), *Penang and its Region: The Story of an Asian Entrepot*, Singapur, NUS Press, 2009.
- Kitiarsa, Pattana, ““You May Not Believe, but Never Offend the Spirits’: Spirit-Medium Cult Discourses and the Postmodernism of Thai Religion”, tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Washington, 1999.
- , “Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand”, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 36, núm. 3, 2005, pp. 461-487.
- Leong, Laurence Wai-Teng, “Commodifying Ethnicity: State and Ethnic Tourism in Singapore”, en M. Picard y R. E. Wood (eds.), *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller, “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society”, *International Migration Review*, vol. 38, núm. 3, 2004, pp. 1002-1039.
- Maud, Jovan, “The Sacred Borderland: A Buddhist Saint, the State, and Transnational Religion in Southern Thailand”, tesis doctoral, Departamento de Antropología de la Universidad de Macquarie, 2007.
- McCargo, Duncan, *Rethinking Thailand’s Southern Violence*, Singapur, NUS Press, 2007.
- Mitchell, Timothy, “Society, Economy, and the State Effect”, en G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1999.
- Morris, Rosalind C., “Educating Desire: Thailand, Transnationalism, and Transgression”, *Social Text*, vol. 15, núm. 3-4, 1997, pp. 53-79.
- Passoth, Jan-Henrick y Nicholas J. Rowland, “Actor-Network Theory as State Theory”, *International Journal of Sociology*, vol. 25, núm. 6, 2010, pp. 818-841.
- Phipps, Peter, “Tourists, Terrorists, Death and Value”, en R. Kaur y J. Hutnyk (eds.) *Travel Worlds: Journeys in Contemporary Cultural Politics*, Londres/Nueva York, Zed Books, 1999.
- Sanitsuda, Ekkachai, *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Bangkok, Post Books, 2001.
- Scott, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/Londres, Estudios Agrarios de Yale/Yale University Press, 1998.

- Smith, Valene L. (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, 2a. ed., Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989.
- Suksamran, Somboon, *Buddhism and Political Legitimacy*, Bangkok, Universidad de Chulalongkorn, 1993.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *World Conqueror and World Renouncers: A study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press, 1976 (Estudios de Cambridge en Antropología Social, 15).
- Taussig, Michael T., *The Magic of the State*, Nueva York/Londres, Routledge, 1997.
- Taylor, James L., *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand, Social issues in Southeast Asia*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
- , “Embodiment, Nation, and Religio-politics in Thailand”, *Southeast Asia Research*, vol. 9, núm. 2, 2001, pp. 129-147.
- , *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand: The Religiosity of Urban Space*, Surrey, Ashgate, 2008.
- Tourism Authority of Thailand, “Golden Peninsula Fun”, para promover el turismo entre Tailandia y Malasia, 2004. Disponible en <www.tatnews.org/tat_release/detail.asp?id=2214>, citado el 17 de agosto de 2004.
- Trouillot, Michel-Rolph, “The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind”, *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 1, 2001, pp. 125-138.
- Van der Veer, Peter, “Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements”, *Global Networks*, vol. 2, núm. 2, 2002, pp. 95-109.
- Weller, Robert P., *Discovering Nature: Globalization and Environmental Culture in China and Taiwan*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- Winichakul, Thongchai, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- Wood, Robert E., “Tourism and the State: Ethnic Options and Constructions of Otherness”, en M. Picard y R. E. Wood (eds.), *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Yamashita, Shinji, “Southeast Asian Tourism from a Japanese Perspective”, en M. Hitchcock, V. King y M. Parnwell (eds.), *Tourism in Southeast Asia: Challenges and New Directions*, Copenhagen, NIAS Press, 2009.

Zehner, Edwin, "Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 21, núm. 2, 1990, pp. 402-426.

LA HIPERGAMIA TRANSFRONTERIZA Y LA GESTIÓN DEL PODER CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

LOS MARIDOS *FARANG* Y LAS ESPOSAS DE ISAN
EN EL ESCENARIO CULTURAL GLOBAL*

Suriya Smutkupt y Pattana Kitiarsa

INTRODUCCIÓN

Este capítulo se refiere a un tipo específico de matrimonio mixto en el norte de Tailandia (Isan) y a sus múltiples y divergentes significados.¹ En la primera década del nuevo siglo, el tema de las mujeres de las aldeas de Isan que se casaban con hombres *farang* (caucásicos, occidentales) que se establecían permanentemente en las provincias rurales a lo largo de esa región golpeada por la pobreza, llamaba la atención de los medios tailandeses, de los círculos académicos y de

* Publicado originalmente como: Suriya Smutkupt y Pattana Kitiarsa, “Cross-Border Hypergamy and General Agency: Farang Husbands and Isan Wives on the Global Cultural”, en John A. Marston (ed.), *Ethnicity, Borders, and the Grassroots Interface with the State: Studies on Southeast Asia in Honor of Charles F. Keyes*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2014, pp. 215-244.

¹ Nancy Abelmann y Hyunhee Kim, “A Failed Attempt at Transnational Marriage: Material Citizenship in a Globalizing South Korea”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 103.

las autoridades gubernamentales. Las preguntas que tratamos aquí son las siguientes: ¿qué herramientas teóricas pueden ayudarnos a explicar estos matrimonios mixtos de las tailandesas de Isan con los hombres *farang*, si se comparan con los matrimonios interculturales o transnacionales de otras partes? ¿Por qué el caso de las mujeres de Isan y los hombres *farang* destaca tanto en el mercado emergente de matrimonios en el mundo globalizado? ¿Qué significan estos patrones de matrimonios mixtos en la cambiante economía de la cultura globalizada? Nosotros sostenemos que los matrimonios mixtos entre mujeres tailandesas de Isan y hombres *farang* constituyen todo un proyecto transfronterizo de relaciones de poder con perspectiva de género y negociaciones de identidad. Este proyecto ilustra la noción de “gestoría con perspectiva de género”² por parte tanto de los hombres como de las mujeres. También tiene que ver con los delicados procesos de negociación por los cuales hombres y mujeres de diferentes antecedentes pueden encontrarle un sentido estratégico a sus diferencias, y con la manera en que cada uno construye “al otro”. Si bien esta construcción del “otro” se alimenta de los discursos sobre la “orientalización” y la “occidentalización”, en última instancia, ni las mujeres de Isan ni los hombres *farang* se involucran formalmente en relaciones íntimas movidos por una visión pura o inocente del mundo. Más bien, sus matrimonios pueden caracterizarse como contratos de interés mutuo, cuya duración depende mucho del éxito que pueda tener la relación y del nivel de acuerdo que puedan alcanzar en relación con sus diferencias reales o con las que ellos perciben.

Iniciamos con un pequeño resumen de la historia de los matrimonios mixtos en Tailandia, una práctica que el Estado había prohibido durante siglos de manera efectiva, pero que cuando el país se abrió al comercio exterior empezó a permitirla entre los estratos so-

² Nicole Constable, “Introduction: Cross-Border Marriages, Gendered Mobility, and Global Hypergamy”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, op. cit., p. 13.

ciales bajos, sentando las bases de la manera en la que actualmente se da el fenómeno. Las prácticas de hoy tienen su origen en la presencia de tropas de los Estados Unidos en Tailandia durante la Guerra de Vietnam y en el subsecuente apoyo del Estado tailandés al turismo y a la apertura a la economía global. Continuamos hacia el meollo del capítulo, haciendo un examen cercano de las historias de los hombres *farang* y las mujeres tailandesas dentro de estos matrimonios y de lo que implica su situación.

Este capítulo se alimenta de la información recopilada durante el trabajo de campo etnográfico realizado en varias aldeas en las provincias de Khon Kaen, Nakhon Ratchasima (también llamada Khorat) y Udon Thani, durante tres viajes de estudio: en 2005, 2006 y principios de 2007. Los temas de nuestra investigación fueron: 1) los hombres *farang* casados formalmente con mujeres de las aldeas de Isan y establecidos en las aldeas rurales de la región o en pueblos pequeños; 2) las mujeres de Isan casadas con hombres *farang*; 3) los parientes más cercanos de las mujeres, y 4) los líderes de los pueblos. En particular, la primera autora (Suriya Smukupt) viajó extensamente para realizar entrevistas y hacer observaciones de campo; en total entrevistó a 59 personas (entre ellas a 34 hombres *farang*).

Nuestros informantes *farang* eran predominantemente europeos y norteamericanos, todos ellos viajeros experimentados a Tailandia y a otros países de Asia. Los entrevistados eran de Austria, Bélgica, Inglaterra, Francia, Alemania, Suiza, Suecia, Holanda y los Estados Unidos.³ Todos ellos de edad relativamente avanzada, cuyo promedio era de 59 años: el más viejo tenía 72 años y el más joven 30, y altos niveles de educación; la mayoría tenía grados de licenciatura en campos como la ingeniería, la administración de empresas, la química orgánica y las ciencias de la computación; dos de ellos tenían

³ Las nacionalidades de nuestros informantes son consistentes con las muestras estudiadas por NESDB (2004), en las que 162 de 219 maridos (el 73.97%) eran hombres europeos de países como Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, Noruega, Escocia, Suecia, Suiza y los Países Bajos.

grados de doctorado (ingeniería en computación y química orgánica). Nuestras informantes de Isan provenían de familias rurales de escasos recursos, con bajos niveles de educación. Antes de sus matrimonios con esposos *farang*, habían sido parte de la oleada de mujeres trabajadoras del altiplano de Khorat, que habían ingresado al mercado laboral nacional, regional, global, industrial y postindustrial.⁴ Su edad promedio era de 40 años: la mayor tenía 52 años y la más joven 20. Doce de las 17 informantes de la aldea de Isan (70.58%) eran divorciadas y con hijos; las otras cinco nunca habían estado casadas. Muchas de las que tenían hijos no recibían apoyo de sus exesposos tailandeses. La mayoría sólo había terminado los niveles de educación obligatoria (entre cuatro y seis años), y sólo había algunos casos de graduadas de preparatoria o de la universidad.

LAS ESPOSAS DE LOS *FARANG* COMO UN FENÓMENO SOCIAL

Una encuesta reciente realizada por la Junta de Desarrollo Nacional Económico y Social, indica que hay 19 594 mujeres tailandesas de Isan que se han casado con extranjeros, y la gran mayoría de sus esposos (el 87%) son de origen occidental.⁵ Estas tailandesas de Isan han mantenido un contacto cercano con sus padres y con sus aldeas de origen enviando remesas en efectivo, haciendo inversiones financieras importantes en propiedades dentro de sus áreas de origen, visitando sus pueblos regularmente y conversando con ellos por teléfono. Aparentemente las autoridades estatales ven a las esposas de Isan y a sus esposos *farang* como una nueva fuente de divisas que pueden ayudar al crecimiento de la economía del país. Incluso en muchas provincias los funcionarios han apoyado la realización de ceremo-

⁴ Mary Beth Mills, *Thai Women in the Global Labor Force: Consuming Desires, Contested Selves*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1999.

⁵ National Economic and Social Development Board (NESDB), *A Survey of Thai Women Marrying Foreigners in Northeastern Thailand*, reporte inédito, 2004, p. 3.

nias públicas llamadas ‘enlace de almas’ (*baisri sukhwan*) para darles la bienvenida a las parejas mixtas, y de esa manera reconocer formalmente su contribución a la economía local y a la vida social.⁶

Debido a que el matrimonio mixto Isan/*farang* se ha establecido rápidamente como un fenómeno social, también ha atraído una considerable atención en los medios académicos. Un estudio etnográfico enfocado en las experiencias de las esposas de los *farang* (*phanraya farang*) en una aldea de la provincia de Roi-et realizado por Ratana Tosakul Boonmathya en un periodo de cinco meses,⁷ muestra cómo las mujeres tailandesas de Isan, sin importar a dónde vayan a vivir, han mantenido un fuerte sentido de pertenencia y conexión con las localidades en donde se encuentran sus hogares originales. Ella mantiene que la experiencia vivida con relación al tema del “matrimonio transcultural”, puede ubicarse en la misma categoría que la vivida en los casos de migración transnacional, y llama la atención a las formas en las que el género femenino, la sexualidad y la identidad cultural están en negociación abierta. Buaphan Phromphakphing y sus colegas de la Universidad de Khon Kaen, también estudiaron el matrimonio transcultural entre las mujeres de Isan y su impacto en la economía y en la cultura de las aldeas.⁸ Ellos afirman que el matrimonio transcultural ha mejorado las vidas de las familias que permanecen en las al-

⁶ Por ejemplo, los días 17 y 18 de febrero de 2006, la Administración Provincial de Sisaket organizó una ceremonia *sukhwan*, titulada *Kheui Thai-Saphai Thet* (Los yernos de Tailandia y las nueras de los países extranjeros) como parte de la feria anual de la provincia. El mismo año, también se llevaron a cabo eventos similares en Nakhon Ratchasima y Khon Kaen (Amphur Kranuan).

⁷ Ratana Tosakul Boonmathya, “Women, Transnational Migration, and Cross-Cultural Marriages: Experiences of ‘*Phanrayaa-farang*’ from Rural Northeastern Thailand”, ponencia presentada en la reunión anual de la Asociación de Estudios Asiáticos (AEA), Chicago, 3 de abril de 2005, y en la 9th International Conference on Thai Studies, Illinois, Northern Illinois University DeKalb, 3-6 de abril de 2005.

⁸ Buaphan Phromphakphing, Asok Phonbamrung, Nilwadee Phromphakphing, et al., *Kan Taeng-ngan Kham Watthanatham Khong Phuying Nai Chonnabot Isan*, Khon Kaen, Khon Kaen University, 2005.

deas y ha alterado notablemente las actitudes de sus habitantes —de ser negativas o indiferentes hacia los soldados negros y otros *farang* norteamericanos durante la guerra con Indochina en la década de 1970, a ser actitudes de aceptación y más positivas tanto hacia los *farang* como hacia otros extranjeros (de los países ricos del este de Asia)—. Antiguamente las mujeres que salían con un *farang* eran estigmatizadas como “esposas rentadas” (*mia chao*) o prostitutas casuales.⁹ Algunos otros estudios no publicados sobre este tema incluyen los de Chaiphon Phonyiam, Niphaphorn Yongkhampom Suphaphorn Ngamwan, y Suphawattanakorn Wongthanawasu *et al.*¹⁰ Estos trabajos también muestran cómo los habitantes de Isan han llegado a apreciar la contribución de sus familiares políticos a sus familias inmediatas y a la economía local.¹¹

Un escrutinio cercano del lenguaje académico tailandés sobre las relaciones de la esposa de Isan y el esposo *farang* muestra algunas limitaciones. Primero, los estudios antes mencionados por lo general son historias unilaterales. Representan los puntos de vista de las mujeres de Isan o de los habitantes de las aldeas y hacen del matrimonio mixto una especie de evento local tailandés; el lado de la historia de los hombres *farang* es prácticamente desconocido. Segundo, cree-

⁹ Erik Cohen, “Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls”, *Anthropological Quarterly*, vol. 59, núm. 3, 1986, pp. 403-428.

¹⁰ Chaiphon, Phonyiam, “Withi Chiwit Phuying Isan Thi Taeng-ngan Kap Chao Tang Chat: Suksa Korani Changwat Roi-et”, tesis de maestría en Estudios Tailandeses, Mahasarakham University, 1999; Niphaphorn, Yongkhampom, *Krabuankan Ha Khukhrong Thi Pen Chao Tang Chat Khong Phuying Thai Nai Chonnabot: Korani Suksa Ban Kutphangkrua, Tambon Thakrasoem, Amphur Namphong, Changwat Khon Kaen*, de Ban Kutphangkrua, Tambon Thakrasoem, Amphur Namphong, Changwat Khon Kaen, trabajo final, Office of Graduate Volunteers, Thammasat University, 2004; Suphaphorn, Ngamwan, “Phonlawat Phap Maoruam Khong Phuying Thai Thi Taeng-ngan Kap Chao Tang Chat”, tesis de maestría en Estudios de la Mujer, Office of Graduate Volunteer Studies/Thammasat University, 2005.

¹¹ Sin embargo, debemos tener en cuenta que el matrimonio mixto no es ni un nuevo fenómeno social, ni una experiencia cultural específica relacionada con ciertas áreas geográficas.

mos que definir al matrimonio mixto únicamente como una relación marital/familiar “trascultural” resulta unidimensional y problemático. Al hacerlo así, el matrimonio mixto como un hecho social Durkheimiano, teóricamente se reduce y etnográficamente se sobresimplifica. Y de hecho se trata de un fenómeno multidimensional y cultural que involucra factores como raza, género, clase y nación de origen. Los matrimonios mixtos que estamos considerando podrían definirse como interraciales o internacionales, tanto como inter o transculturales. En este sentido es importante ensanchar nuestras lentes de investigación para tener una mirada más rica y más completa del fenómeno. Finalmente, estos matrimonios mixtos necesitan ser conceptualizados críticamente y fundamentados históricamente. El matrimonio mixto es parte de un fenómeno cultural global, y es el resultado de lo que se ha llamado “compresión del tiempo y el espacio”, ya que involucra el flujo de personas, capital, información, tecnología e ideología. Encaja bien en el patrón que los académicos han llamado “hipergamia global¹² o hipergamia transfronteriza”,¹³ en el que las mujeres se casan con hombres de estatus socioeconómico más alto y siguen un camino de movilidad social hacia arriba.

UN CUENTO CORTO SOBRE EL MATRIMONIO MIXTO EN TAILANDIA

Históricamente, en determinados contextos los cuerpos de las mujeres tailandesas han sido sujetos del estricto control del Estado. Durante muchos siglos, el fenómeno del matrimonio mixto del tipo que vemos entre los hombres *farang* y las mujeres de Isan habría sido

¹² Nicole Constable (ed.), “Introduction: Cross-Border Marriages, Gendered Mobility, and Global Hypergamy”, *op. cit.*

¹³ Ellen Oxfeld, “Cross-Border Hypergamy? Marriage Exchanges in a Transnational Hakka Community”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, *op. cit.*, pp. 17-33.

impensable. Los primeros contactos de las mujeres de Siam y los *farang* se registraron a principios del siglo XVI en el reino de Ayutthaya. Los portugueses, holandeses y españoles que fueron viajeros, comerciantes y misioneros, conformaron las primeras poblaciones de hombres europeos que visitaron y vivieron ahí entre 1511 y 1597. Los holandeses establecieron una estación de comercio en 1603, seguidos de los franceses en 1605 y los británicos en 1612. Además de los *farang* europeos, había también comunidades chinas, japonesas, persas, de Java y, de los lugares más cercanos, los mon y los malayos, que residían y se ganaban la vida en Ayutthaya. Los matrimonios mixtos entre estos hombres extranjeros y las mujeres locales eran inevitables porque los extranjeros no iban acompañados por sus esposas y tenían que permanecer durante largo tiempo fuera de sus países. Las cantidades de hombres *farang* y de extranjeros de otras nacionalidades se incrementaron exponencialmente durante el gobierno del rey Narai (r. 1656-1688) y en el periodo que siguió a la fundación de Bangkok como la nueva capital de Siam en 1782.¹⁴

Desde la perspectiva oficial, el matrimonio mixto, especialmente entre los hombres *farang* y las mujeres de Siam, debía ser condenado, ya que los hombres *farang* y la mayoría de los otros extranjeros eran considerados como “no budistas y malos” (*mitcha thithi tang satsana*).¹⁵ Los reyes de Siam a partir del rey Ekathotsarot a mediados del siglo XVI prohibieron estrictamente el matrimonio entre los hombres *farang* y las mujeres de Siam, sobre la base de que sus hijos eventualmente adoptarían nuevas afiliaciones religiosas de acuerdo

¹⁴ Dararat Mettariganond, “Kan Taeng-ngan Kham Watthanatham: Thai Kap Farang Nai Prawatsat Sangkhom Sayam”, *Silapa Watthanatham*, vol. 27, núm. 5, 2006; Pattana Kitiarsa, “An Ambiguous Intimacy: Farang as Siamese Occidentalism”, en Rachel V. Harrison y Peter A. Jackson (eds.), *The Ambiguous Allure of the West: Traces of the Colonial in Thailand*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010, pp. 57-74.

¹⁵ *Kotmai Tra Sam Duang* (The Laws of Three Seals), vol. 4, Bangkok, Khuru Sapha Business Organization, 1962, p. 19.

con las de sus padres, por ejemplo, el catolicismo; y de que las madres y los parientes “expondrían los asuntos internos del reino a países extranjeros”.¹⁶ Por lo tanto, el matrimonio mixto era visto claramente como traición al budismo y a Siam. Durante el gobierno del rey Narai, en la segunda mitad del siglo XVII, las mujeres siamesas que se involucraban en matrimonios mixtos, o que tenían relaciones sexuales con *farangs* u otros extranjeros, si se probaba que eran culpables eran sentenciadas a muerte. Sus padres o parientes también eran sujetos a castigo. Debido a que los *farangs* y otros extranjeros eran malvados no-budistas, tener relaciones íntimas con ellos los llevaría a un estado de “misericordia y sufrimiento” (*abai thuk*).¹⁷ La prohibición del matrimonio mixto y la relación sexual interracial, puede decirse que fue parte del proyecto político de Siam para construir la otredad. Siam protegió sus instituciones sociales y políticas al prohibir, condenar y castigar el matrimonio mixto, y al construir barreras con las diferencias raciales, religiosas y nacionales. El aparato del Estado fue utilizado en alto grado para imponer su discurso sobre el cuerpo femenino y la sexualidad de las mujeres.

En el discurso oficial siamés durante los periodos iniciales de Ayutthaya y Bangkok, la raza y la religión budista fueron propuestas de manera prominente como el corazón y el alma del “cuerpo político”.¹⁸ De las muchas clases de extranjeros, los hombres *farang*, cristianos y blancos, destacaban ampliamente en la imaginación siamesa. Desde el inicio del siglo XIX, los *farang* habían empezado a representar, psicológicamente, la fuente más grande de seguridad de Siam, así como su más grande amenaza, especialmente a los ojos de sus gobernantes y otras élites. La declaración más conscientemente articulada de la amenaza colonial europea fue la del rey Rama III

¹⁶ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁷ *Kotmai Tra Sam Duang* (The Laws of Three Seals), vol. 5, Bangkok, Khuru Sapha Business Organization, 1994, pp. 98-99.

¹⁸ Tamara Loos, *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

(r. 827-1851), quien anunciaba desde su lecho de muerte en 1851 que “no habrá más guerras con Vietnam o Birmania. Sólo las tendremos contra Occidente [*farang*]. Tengan cuidado, no dejen que les hagan perder ninguna oportunidad. Cualquier cosa que ellos propongan debe revisarse escrupulosamente antes de ser aceptada; no confíen ciegamente en ellos”.¹⁹ Los *farang* no eran budistas, pero estaban muy avanzados tecnológicamente y tenían un gran manejo del conocimiento moderno, así como de la riqueza material. El número de ellos era muy pequeño en Siam; sin embargo, económica y políticamente eran muy poderosos. Su piel y color de cabello y demás rasgos de sus cuerpos contrastaban agudamente con los de los siameses y los de otros extranjeros de origen asiático.

El dominio económico y político de los *farang* tuvo su mayor auge durante el momento álgido de la colonización europea en Asia a principios del siglo xx. El hecho de que las autoridades siamesas hayan tenido que expedir decretos prohibiendo los matrimonios mixtos, y delinear cómo debían ser los contactos económicos y culturales con los *farang*, indica el grado en que el pueblo siamés estaba aceptando a los *farang* como personas, así como sus tradiciones e inventos tecnológicos. La gama de papeles que desempeñaban —como comerciantes, viajeros, mercenarios y misioneros— les daba un lugar importante en la economía siamesa, en la política y en otros aspectos de la vida social. En 1856, un año después de que Siam firmara el Tratado de Bowring con los británicos (y de que a éste pronto le siguiera la firma de otros tratados similares con otros países occidentales), cuando el rey Mongkut (r. 1851-1868) abrió el comercio siamés interno al comercio exterior, expidió un decreto instruyendo a sus súbditos acerca de que [para el pueblo de Siam en la nueva economía] el empleo, el comercio y otros negocios con los *farang* “no sólo no eran ilegales, sino altamente recomendables como medio para ganarse la

¹⁹ David K. Wyatt, *Thailand: A Short History*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1984.

vida.”²⁰ El censo de 1909 reportó números importantes de *farang* europeos y norteamericanos (predominantemente hombres) que trabajaban y vivían en el área de Thonburi, incluidos “532 británicos, 144 franceses, 47 americanos, 162 alemanes, 150 portugueses y 52 italianos”.²¹ El matrimonio mixto entre hombres *farang* y mujeres siamesas comunes debió de haber sido una práctica extendida. El primer decreto real para legalizar esos matrimonios fue expedido en 1907.²²

A principios del siglo xx, los matrimonios mixtos entre las mujeres europeas y las élites siamesas establecidas en Europa o que estudiaban ahí eran tabú. Tanto el rey Chulalongkorn (r. 1851-1910) como el rey Vajiravudh (r. 1910-1925) prohibieron a los siameses de sangre azul y a los jóvenes estudiantes/servidores civiles (*kharatchakan*) que se casaran con mujeres europeas, citando las preferencias personales del rey y apelando al nacionalismo para mantener la “sangre pura”. El rey Chulalongkorn y su reina reaccionaron negativamente cuando su hijo, el príncipe Chakkrabongse, se casó en Rusia mientras estaba haciendo sus estudios militares, y llevó a su esposa a vivir a Bangkok en 1907. En 1914, el rey Vajiravudh expidió una notificación real a las embajadas y consulados siameses en el exterior, informándoles que el rey prefería que sus oficiales y estudiantes con becas reales no se casaran con mujeres extranjeras, y que cualquiera que deseara hacerlo debía solicitar la aprobación real. En la versión revisada de 1924, la Ley de Sucesión Real (*Kot Monthianban Wa Duai Kan Sueb Ratcha Santatiwong Pho. So. 2467*) decía que un príncipe casado con una extranjera sería descalificado inmediatamente para la sucesión en el linaje.²³

²⁰ Charnvit Kasetsiri (ed.), *Prachum Prakat Ratchakan Thi Si*, Bangkok, Toyota Thailand Foundation, 2004, p. 107.

²¹ Sawitri Thapphasut, “Khwaam Samphan Rawang Chomchon Chao Thai, Chin, Lae Tawantok Nai Krungthep, Pho. So 2398-2453”, tesis de maestría, Chulalongkorn University, 1984, p. 106.

²² Dararat Mettariganond, “Kan Taeng-ngan Kham Watthanatham: Thai Kap Farang Nai Prawatsat Sangkhom Sayam”, *op. cit.*

²³ *Idem.*

Desde la post Revolución Democrática de 1932, y especialmente durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, el matrimonio mixto entre los hombres *farang* y las mujeres siamesas/tailandesas comunes ha sido un tema para las prácticas discursivas impugnadas sobre la raza, el género y la clase.²⁴ A pesar de la estricta reglamentación oficial, el matrimonio mixto empezó a ganar terreno y aceptación en las bases. El estudio que Weisman realizó en el año 2000 sobre los niños que son producto de mezclas raciales (*luk khrueng*) muestra que, mientras los casos de matrimonios mixtos entre los *farang* y la élite tailandesa algunas veces eran controvertidos, en realidad la frecuencia del contacto interracial y transcultural, así como la de las relaciones íntimas, se intensificó y cada vez más llegó a parecer como algo inevitable. La presencia *farang* en la política, la economía y la cultura popular de Tailandia se ha expandido de manera importante desde los años sesenta, y el pueblo tailandés, en todos sus niveles, ha tenido experiencias de primera mano con los *farang* y con otros extranjeros. Tailandia se ha convertido en uno de los centros de la región para la comunicación y el comercio, y ahí han florecido distintos tipos de negocios y de industrias, incluida la del turismo. Su profunda participación en la economía de la cultura global ha llevado a la cultura y a la sociedad tailandesas a una transformación contemporánea multifacética.

LOS HOMBRES *FARANG* Y SU PROYECTO ORIENTALIZANTE CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

¿Por qué los hombres *farang* han sentido ese deseo tan fuerte de tener esposas tailandesas y por qué han invertido tantos esfuerzos para encontrarlas? ¿Qué hay de especial en las mujeres tailandesas? Des-

²⁴ Peter A. Jackson y Nerida M. Cook (eds.), *Gender and Sexualities in Modern Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1999. Penny van Esterik, *Materializing Thailand*, Londres, Berg, 2000.

de la perspectiva del *farang*, ¿cuáles son los factores clave que hacen que el matrimonio mixto funcione? Encontramos algunas respuestas en un sitio de internet que da la siguiente información a los hombres británicos y a los otros *farang* que buscan una esposa tailandesa.

1. *Reputación de tener una gran belleza.* Las mujeres tailandesas son notables por su cordialidad, belleza, gracia, encanto y lealtad. Quizá sea por eso que muchos británicos [y otros hombres *farang*] las encuentran irresistibles. En muchos casos, ese anhelo se traduce en matrimonio. Esta es ahora una práctica tan común que la Tierra de las Sonrisas seguramente es líder en los noviazgos globales. Es un fenómeno social moderno.
2. *Disponibilidad.* Muchísimas mujeres tailandesas tienen o han tenido matrimonios infelices de los que han logrado escaparse. Tienen la fantasía de que las cosas serán mejores con un *farang* (extranjero). Esto se incrementa por la disponibilidad mutua de hombres occidentales infelizmente casados o de hombres solos y solteros. No todos los hombres que vencen el caluroso camino a Tailandia buscan la simple satisfacción que se ofrece en los bares de Bangkok o Pattaya. Ellos buscan algo mejor: una esposa bella y amorosa.
3. *Ama de casa.* Los hombres occidentales buscan a las tailandesas porque ellas saben cómo cuidar a los esposos [...] pero puede haber trampas. La mujer occidental ha renunciado a la idea de ser un ama de casa devota y por ello los *farang* creen que la mujer tailandesa hará un mejor trabajo para atender sus necesidades.
4. *Felices con hombres mayores.* Otra razón por la que los *farang* van a Tailandia a buscar esposa, es porque han escuchado que las mujeres tailandesas son felices con hombres mayores. Conozco a un encantador hombre inglés como de sesenta y cinco años que está felizmente casado con una joven señora que tiene la mitad de su edad.

5. *El matrimonio es más que sólo amor.* Enamorarse es encontrar la química en la pareja y, por supuesto, una de las grandes atracciones es la idea equivocada de que las mujeres tailandesas son amorosamente libres. Algunas de las mujeres tailandesas que son candidatas a esposas son chicas de bar cuyas circunstancias económicas las fuerzan a intercambiar dinero por amor. El *farang* que piensa que la mujer tailandesa promedio se acostará con él en la primera cita, se va a llevar una amarga sorpresa.
6. *Malos entendidos por dinero.* El dinero es probablemente la mayor causa de todos los malos entendidos. Las tasas de cambio hacen que los *farang* parezcan ser hombres ricos cuando están en Tailandia y la mujer tailandesa muchas veces se ve engañada por esta ilusión de riqueza. Poco se da cuenta de que en su país de origen, en donde el costo de vida puede ser tres o cuatro veces mayor al de Tailandia, su hombre tiene un ingreso muy común.²⁵

Tomamos este pasaje del internet como una narrativa gráfica de lo “orientalizante con perspectiva de género”,²⁶ así como de una especie de “manual de conocimiento”²⁷ que ilustra cómo hacer que la mujer oriental sea la amante o la esposa de un hombre occidental. Said nos recordaría que los hombres *farang*, desde su posición privilegiada de ser hombres occidentales ricos en busca de placer o romance, “orientalizan” a las mujeres tailandesas como objetos de deseo.²⁸ Este pasaje representa “un estilo de pensamiento basado en una distinción on-

²⁵ Adaptamos y citamos la información que obtuvimos de esta fuente de internet. Disponible en <www.jucee.org/japan-travel/Thaiing-the-Knot-farang-marriages.html>, consultado el 16 de septiembre de 2007.

²⁶ Louisa Schein, “Marrying out of Place: Hmong/Miao Women Across and Beyond China”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages*, *op. cit.*, p. 76.

²⁷ Craig J. Reynolds, *Sediments and History*, Singapur, Singapore University Press, 2005.

²⁸ Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978.

tológica y epistemológica entre ‘el Oriente’ y (la mayoría de las veces) ‘el Occidente’ y “un estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente”.²⁹ De manera resumida y sistemática, se proyecta una imagen de la mujer tailandesa, y de algunos aspectos de la cultura tailandesa. Esto, desde el punto de vista del hombre *farang*, representa una mezcla de mito, ilusión y realidad. Las imágenes de las tailandesas en el mercado global del matrimonio se presentan tanto de manera positiva como negativa. A los ojos de los hombres *farang*, la mujer tailandesa puede ser desde una tierna amante, el ama de casa ideal, o la retorcida buscadora de dinero. Al tener alguna relación o casarse con mujeres tailandesas siempre habrá potencial para que surjan malos entendidos de carácter transcultural. Por lo tanto, los hombres *farang* inteligentes tienen que ser extremadamente cautelosos en lo que se refiere a contraer matrimonio con mujeres tailandesas.

Los hombres *farang* siempre podrán aprender de sus amigos lecciones sobre los matrimonios con mujeres tailandesas. Hay innumerables sitios de internet que dan consejos e información sobre ellas y están disponibles por medio de buscadores populares como Yahoo o Google. En esos sitios podemos encontrar preguntas como “¿Por qué las mujeres tailandesas son tan explosivas?”³⁰ o “¿Las mujeres tailandesas son buenas esposas? ¡Por supuesto! Son leales, poco celosas, poco demandantes, dulces, divertidas, sexis, pequeñas, con una piel hermosa; tienen la mejor higiene personal del mundo y la tendencia a tratarte mejor de lo que jamás hayas sido tratado”.³¹ En una novela autobiográfica titulada *The Lady of Isan* (La señora de Isan), Michael Schemman,³² un profesor universitario alemán-canadiense, cuenta una fascinante historia

²⁹ *Ibid.*, pp. 3-4.

³⁰ Disponible en <www.thaigirl2004.blogspot.com/2007/07/why-are-thai-women-so-explosive.html>, consultado el 16 de septiembre de 2007.

³¹ Disponible en <<http://www.whytirein thailand.com/thai%20women.html>>, consultado el 16 de septiembre de 2007.

³² Michael Schemman, *Lady of Isan: The Story of a Mixed Marriage from Northeast Thailand*, 2a. ed., Bangkok, Thai Sunset Publications, 2007.

de amor, de la vida real, sobre su relación con Iuu, una joven de Isan y exchica de bar en Amphur Nong Han, Udon Thani. Michael se enamoró perdidamente de Iuu, hizo todo lo que pudo para ganarse su corazón, y finalmente se casó con ella. En el siguiente comentario hecho por él refleja su genuina perspectiva acerca de los matrimonios mixtos entre los hombres *farang* y las mujeres Isan: “Recordemos que los matrimonios tailandeses o al menos los de Isan no están basados en la idea del romance y el amor para siempre hasta que la muerte nos separe, sino en la supervivencia económica; y que el sexo solamente es parte del contrato”.³³ Schemman critica el matrimonio tailandés de Isan afirmando que se trata de una pura supervivencia económica. Reduce los otros aspectos de las tradiciones maritales a una forma de sobrevivencia, como en la ley de la selva, y da a entender que para las mujeres de Isan y sus parientes el dinero viene antes que cualquier otra cosa. El matrimonio mixto, de acuerdo con lo que él afirma, se presenta como si sólo fuera un acuerdo mercantil.

La manera en la que el actual proyecto orientalista con perspectiva de género de los hombres *farang* ve el encanto irresistible de las mujeres tailandesas está profundamente enraizado en el turismo de la post Guerra de Vietnam. El sociólogo Erik Cohen señala que el patrón actualmente dominante de las relaciones entre las mujeres tailandesas jóvenes y los hombres extranjeros empezó con la llegada de las tropas norteamericanas en 1962,³⁴ ya que muchos de los que tuvieron amantes tailandesas se referían a ellas como “esposas rentadas” o “esposas alquiladas”. La disponibilidad del sexo se convirtió en uno de los mayores atractivos para que los norteamericanos en servicio usaran al país para el ‘descanso y la recreación’ (R&R por sus siglas en inglés). La presencia de más de 40 000 soldados estacionados en Tailandia a finales de la década de 1960 y principios de

³³ *Ibid.*, p. 129.

³⁴ Erik Cohen, “Thai Girls and Farang Men: The Edge of Ambiguity”, *Annals of Tourism Research*, vol. 9, 1982, pp. 403-429.

la de 1970 dio forma a las instituciones que mediaron los contactos entre las jóvenes tailandesas y los *farang*: el bar, el centro nocturno, la casa de masaje y la cafetería. Cuando los militares estadounidenses se fueron en 1975, el turismo a Tailandia se expandió rápidamente como resultado de una exitosa campaña de la Autoridad de Turismo de Tailandia. El número de llegadas desde el extranjero, que en 1971 era de 634 000, se incrementó a 1 098 000 en 1976 y alcanzó 1 591 000 en 1979. Entre los turistas que arribaron, el número de hombres superó al de mujeres en una proporción de dos a una; muchos de ellos eran “turistas en busca de sexo,” provenientes de Europa, Japón y los Estados Unidos. Pasuk Phongpaichit estimó que entre 500 000-1 000 000 de mujeres tailandesas trabajaban en la industria del sexo a principios de la década de 1980.³⁵ El número de visitantes a Tailandia y las trabajadoras sexuales tailandesas se incrementó dramáticamente en las décadas de 1990 y 2000. De acuerdo con la Oficina Central de Turismo (TAT por sus siglas en inglés), en los años 1997, 2000 y 2005 respectivamente, el país recibió 7.2, 9.5 y 11.5 millones de turistas internacionales. Los ingresos por el turismo en esos mismos años sumaron 6.9, 9.0 y 11.6 billones de dólares americanos respectivamente.³⁶ En 2007, la TAT estimaba que el total de ingresos por el turismo de los mercados de Europa y Estados Unidos fue de 8.7 billones de dólares.³⁷ Más allá del tipo de intimidad sexual que se podía adquirir a cambio de dinero en los años sesenta y setenta —por ejemplo, esposas alquiladas o rentadas, y trabajadoras sexuales—, otro estudio de Cohen muestra cómo en lo que él llama “las paradojas de la intimidad-a-distancia”, las relaciones entre los turistas *farang* y las jóvenes tailandesas de los bares han desarrollado

³⁵ Pasuk Phongpaichit, *From Peasant Girls to Bangkok Masseuses*, Ginebra, International Labour Organization, 1982.

³⁶ Disponible en: <<http://www.tourism.go.th/doc.php?datatype=stattourism>>, consultado el 27 de septiembre de 2007.

³⁷ “Paomai Raidai Kan Thongthiew Pi 2551”, *Matichon Weekly*, vol. 27, núm. 1409, 17-23 de agosto de 2007, p. 26.

patrones de relaciones de carácter emocional y de mayor duración.³⁸ Muchos turistas *farang*, especialmente hombres de edad mediana, casados o divorciados, se encontraron con la paradoja de la relación a más largo plazo con las jóvenes mujeres debido a que querían salvaguardar la fidelidad y el apego de las jóvenes durante sus largas separaciones entre vacaciones. En su análisis sobre la correspondencia escrita entre los hombres *farang* y las jóvenes de los bares, él sostiene que, si bien es sexualmente intensa, la relación por lo general es superficial. En el nivel micro-personal y en su experto manejo de la correspondencia que sostienen con los *farang*, las chicas de los bares “son hábiles manipulando a sus novios ausentes, y pueden estar en una posición de dominio en la relación a distancia”.³⁹ Algunos rasgos de estas hábiles estrategias de manipulación se encuentran indudablemente presentes en los matrimonios mixtos entre los hombres *farang* y las mujeres de la aldea de Isan, especialmente las de las jóvenes que solían trabajar en los bares de los destinos turísticos, como Bangkok, Pattaya y Phuket.

LOS “ROMANCES” EN LAS ZONAS DE CONTACTO

La odisea de los hombres *farang* en busca de su ideal de la visión orientalista con perspectiva de género en las aldeas de Isan, generalmente comienza con una forma popular de turismo moderno. Casi todos nuestros treinta y cuatro entrevistados *farang* hicieron su primer viaje a Tailandia como turistas y conocieron a sus parejas en lugares turísticos, especialmente en Pattaya.

Hace más de quince años, Max, de 65 años —un belga que habla flamenco, se estableció en una aldea en Amphur Kranuan, Khon Kaen

³⁸ Erik Cohen, “Lovelorn Farangs...”, *op. cit.*

³⁹ *Ibid.*, p. 115.

con su esposa Pan— visitó Pattaya como cualquier otro turista europeo, y ahí conoció a su esposa. Ella trabajaba en un bar. Después de que se conocieron, él se quedó con ella durante todas las vacaciones. Max nunca antes se había quedado con ninguna tailandesa. Él era viudo. Su esposa belga había muerto hacía bastante tiempo. Todos sus hijos eran mayores y tenían sus propias familias. Conoció a su esposa cuando tenía 49 años; ella tenía alrededor de 30. Tenía tres hijos adolescentes de un esposo tailandés de quien se había divorciado. Casi nueve años después de que se conocieron en Pattaya, Max y Pan vivieron en Bélgica.⁴⁰

En el 2001, Alex, un carpintero inglés de 56 años, llegó por primera vez a Tailandia con tres amigos para pasar sus vacaciones anuales en Pattaya, y conoció a su esposa Phon en un bar del lugar. Empezó a visitar Tailandia cada año y para entonces ya hablaba un poco de tailandés. Se sintió atraído hacia Phon y decidió pasar una semana con ella en su casa del pueblo en Amphur Wang Nam Khiew, Nakhon Ratchasima. Conforme creció el romance, le pidió a Phon que se quedara en su aldea. Un año después regresó para casarse con ella y Phon dio a luz a su hija. Cuando se llevó a cabo esta investigación, ellos ya tenían casi seis años de casados, pero cada año, él tenía que dejar a la familia durante tres meses. Trabajaba en Gran Bretaña en el verano, cuando el trabajo de carpintería es abundante, y después regresaba con su familia en Wang Nam Khiew. Su cuñado también es carpintero y en el verano algunas veces le ayudaba a conseguir algunos trabajos de carpintería. Alex tiene 56 años, y como es trabajador independiente, cuando se retire no tendrá derecho a recibir una pensión.⁴¹

Las “zonas de contacto” en las que los *farang* pusieron en práctica su orientalismo con perspectiva de género eran establecimientos

⁴⁰ Suriya Smutkupt, entrevista con Max, Amphur Kranuan, Khon Kaen, 27 de marzo de 2005.

⁴¹ Suriya Smutkupt, entrevista con Alex, Amphur Wang Nam Khiew, Nakhon Ratchasima, 21 de enero de 2007.

populares de entretenimiento, orientados al turismo. Los hombres *farang* que iniciaban una relación seria con las jóvenes de los bares por lo general eran de una edad relativamente avanzada, tenían una carrera, un ingreso estable, y estaban divorciados. Debido a su edad y a los ahorros que habían acumulado, estaban en posibilidad de viajar extensamente. Llegaban a Tailandia en busca de los placeres para turistas que ofrecen los lugares de entretenimiento, como bares, centros nocturnos y pubs, y ahí conocían a sus futuras esposas y establecían relaciones con ellas. Tom, un inglés de Manchester, nos dijo que casi cada verano durante siete años había visitado Bangkok y Pattaya. Desde su perspectiva afirmó que:

en Pattaya he visto a una gran cantidad de hombres *farang* viviendo con mujeres tailandesas. Ellos vienen de Gran Bretaña, Alemania y otros países similares. Algunos de ellos son alcohólicos y tienen problemas para desempeñarse adecuadamente en sus relaciones íntimas con sus mujeres tailandesas. Pattaya es el destino favorito de los *farang* para vacacionar.⁴²

Entre los turistas *farang* de sexo masculino, comprar los servicios sexuales y de acompañamiento de las mujeres de los bares en Bangkok, Pattaya o Phuket es una práctica común.⁴³ Sin embargo, el hecho de establecer relaciones serias con sus parejas es un proceso complejo. Los hombres *farang* toman su decisión con base en una serie de factores que van más allá de la apariencia física o del atractivo romántico. Para ellos es un movimiento cuidadosamente calculado. Debido a que la mayoría de los hombres *farang* se están acercando a su retiro o ya están retirados, tienen que tomar una decisión que se traduzca en una inversión inteligente de sus ahorros o de sus

⁴² Suriya Smutkupt, entrevista con Tom, Amphur Pak Thongchai, Nakhon Ratchasima, 21 de enero de 2007.

⁴³ Erik Cohen, "Tahi Girls and Farang Men...", *op. cit.*; Erik Cohen, "Lovelorn Farangs...", *op. cit.*

pensiones. Tom, un inglés que se casó con una mujer de Amphur Pakthongchai, Nakhon Ratchasima, y se estableció en una aldea cercana a dicho lugar, nos dio las razones que respaldaron su decisión de casarse con su esposa de Isan. Esta es su historia.

Khorat es un lugar aislado. Los vacacionistas *farang* no llegan aquí como van a Pattaya. Sin embargo, a diferencia de Pattaya, aquí las rentas son baratas. Yo sólo pago 3,500 baht al mes por esta casa nuevecita con dos recámaras, un pequeño patio al frente y otro atrás en donde también puedo plantar una pequeña huerta de hortalizas. Es un lugar bonito y tranquilo, silencioso, en un desarrollo nuevo ubicado cerca del pueblo mercantil de Khorat. Si quisiera comprarlo, me costaría unos 2.2 millones de baht. No estoy seguro si quiero invertir esa cantidad de dinero en esta propiedad. No, no creo que invertiré tanto dinero en esta propiedad. Yo tenía una casa de unos 20 millones de baht en Gran Bretaña. También tenía mi propia fábrica de cosméticos. Mi exesposa era contadora. Mi compañía producía alrededor de 14 millones de baht al año después de pagar a 75 empleados. La ganancia más alta fue alrededor de 19 millones de baht. Mi compañía no tenía ningún préstamo bancario cuando la vendí antes de venirme a vivir a Tailandia.⁴⁴

La trayectoria de Tom como yerno de Isan fue muy tormentosa. Cuando lo entrevistamos a principios de 2007 ya se había casado dos veces. Conoció a su primera “mujer” (no usó la palabra “esposa”) por medio de un agente matrimonial, pero su relación con él no era armoniosa. Su primera mujer era una estudiante universitaria, pero según Tom, ella y sus padres habían ingresado al matrimonio mixto por dinero. Tom finalmente terminó con su segunda mujer, quien es una mujer divorciada, “vendedora de alimentos” (*maekha som tam*), con tres hijos que mantener. A continuación presentamos la historia de cómo Tom se aventuró en sus relaciones con las mujeres de Isan.

⁴⁴ Suriya Smutkupt, entrevista con Tom, Amphur Pak Thongchai, Nakhon Ratchasima, 21 de enero de 2007.

Llegué a esta zona porque mi exmujer tailandesa y su familia vivían en esta zona. Ella es una mujer obstinada. Calificaba a mi actual mujer, Pan, como “una mujer fea”. Mi primera mujer era bella y educada. Es estudiante universitaria y habla un buen inglés. Sin embargo, en primer lugar, yo no quise tomarla como mi mujer. El agente matrimonial de internet insistió en que la conociera en cuanto llegué a Khorat. “Ella es una buena mujer, de buena familia.” Posteriormente descubrí que sus buenos padres necesitaban dinero, mucho dinero. Inclusive le dije al agente matrimonial de internet que quería conocer a una mujer de mayor edad. Sin embargo, después de conocer a mi bella primera mujer universitaria y a sus padres, acordamos que podríamos tratar de vivir juntos durante algunos meses. Renté una habitación de hotel por semanas. Todavía no había pagado los 60 000 baht correspondientes a los honorarios del intermediario. Su familia empezó a pedirme dinero. Les di 100 000 baht y a ella le compré una motocicleta de 60 cc. Ella me exigió que le diera más dinero para otros gastos. Nos peleamos. Pasó menos tiempo conmigo en mi habitación de hotel. Finalmente, ella dijo que no quería tener nada que ver conmigo. Nos separamos. Para entonces, ya había conocido a Pan, mi actual mujer. Mi primera mujer me llevó a comer *kai yang* [pollo rostizado]- *som tam* [ensalada de papaya verde] a su restaurant. La veía todo el tiempo. Ella trabajaba muy duro y sin embargo era amable con todos sus clientes. No podíamos hablar porque no hablaba inglés. Yo iba a comer a su restaurant solo y hablaba con ella con la ayuda de su hermano que la ayudaba a vender *som tam*. Su hermano entendía algunas palabras del inglés. Yo también aprendí tailandés con mujeres tailandesas que aprenden inglés por internet. Y descubrí que todas están buscando un esposo *farang*. No encontré a ninguna con quien realmente hubiera querido tener una relación de largo plazo como con Pan, mi dama *kai yan som tam*. Me tomó algunos meses establecer nuestro acuerdo para vivir juntos.⁴⁵

⁴⁵ Suriya Smutkupt, entrevista con Tom, Amphur Pakthongchai, Nakhon Ratchasima, 21 de enero de 2007.

Cada matrimonio tiene su propia historia. Para muchos hombres *farang* que deciden casarse con sus mujeres Isan y reconstruir sus nuevas familias en las aldeas rurales, el amor romántico y un sentido de gran compromiso hacia el matrimonio son características importantes. Este es el profundo sentimiento que Robert, un chofer de autobús belga de 62 años, continúa atesorando hacia su ya fallecida esposa Boonma, una mujer de Amphur Kranuan, Khon Kaen. Es un caso de amor verdadero, “hasta que la muerte nos separe”, ya que Boonma murió de cáncer. Robert guardó la placa del nombre de Boonma en recuerdo de su esposa. Nos contó esta historia.

Soy un conductor de autobús retirado de Bélgica. Soy hijo único y tuve que cuidar de mi madre hasta que murió. Conocí a Boonma en mi ciudad natal cuando fue a visitar a su hermana menor, que estaba casada con otro conductor a quien yo conocía bien. Fue amor a primera vista. Me enamoré de ella inmediatamente. Sabía que era viuda y que tenía algunos hijos ya grandes que vivían en Kranuan. Con un poco de ayuda de la hermana menor de Boonma, le pude confesar mi amor y le propuse matrimonio en Bélgica. Boonma estaba ahí de visita por tres meses. Con todo el papeleo necesario de Kranuan, pude registrar mi matrimonio sin dificultad. Boonma tuvo que regresar a Kranuan antes de que su visa de visitante expirara. Mientras esperaba en Bélgica, se mudó a vivir conmigo. En ese tiempo yo vivía solo. Con la ayuda de su hermana menor, Boonma pudo encargarse de mi casa sin ninguna dificultad. Ella no hablaba ni flamenco ni inglés, pero nuestra vida en Bélgica era tranquila. La llevaba a comprar la comida y cuando tenía días libres la llevaba a visitar los lugares alrededor de la ciudad. Ella podía hablar con su hermana menor todos los días y siempre que quería hacer preguntas. Mi vida con Boonma era muy feliz. Ella también era feliz viviendo conmigo en mi casa. A pesar de la barrera del idioma, nos llevábamos muy bien.

Vine a vivir a Kranuan junto con un amigo conductor de autobús y su esposa, después de que me retiré, a los 60 años. Me quedé con Boonma en su casa de Isan, mientras que los contratistas locales nos cons-

truían la casa que tenemos ahora. Una vez más, con ayuda de la esposa de mi amigo el chofer, Boonma y yo pudimos construir la casa sin dificultades. Todas las especificaciones en mi casa, paredes, cableado eléctrico, la barra y el gabinete de la cocina, el baño, el escusado y todo lo demás se hizo sin que tuviéramos ninguna dificultad importante. Pude comprar una camioneta pickup de cuatro puertas a nombre de Boonma. También el terreno de la casa estaba a su nombre. Le pertenecía. Yo renovaba mi visa conduciendo hasta Nongkhai, para cruzar el río Mekong y pasar a Laos para que me sellaran la visa por otros tres meses. Nuestro matrimonio era muy feliz hasta que Boonma se enfermó de cáncer. Yo quería que ella recibiera la mejor atención médica en Bélgica. Ella tenía derecho al servicio porque era mi esposa. Decidimos regresar a Bélgica en donde recibió tratamiento durante algunos meses. Ella pidió al doctor que la regresaran a su casa porque no podía comunicarse adecuadamente ni con él y ni con otras personas. Estaba convencida de que podía obtener tratamientos médicos similares en el Hospital de la Universidad de Khon Kaen (KKU) en donde podría hablar directamente con los médicos y las enfermeras. Con la ayuda de su hermana menor, me convenció de traerla de regreso a Kranuan. Los médicos belgas estuvieron de acuerdo con nuestra decisión y a partir de la evaluación que hicieron de su expediente médico nos expresaron su confianza en los tratamientos que ofrecía el hospital de la Universidad de Khon Kaen. Regresamos a Kranuan. Ella ingresó inmediatamente al hospital KKU para recibir su tratamiento médico. Aunque Boonma tenía una tarjeta atención médica por 30 baht, yo pagué los costos médicos adicionales. Yo estaba contento de que ella estuviera contenta durante su última batalla contra el cáncer. Falleció unos meses después de que la traje de regreso a Kranuan.⁴⁶

La historia de Robert es muy conmovedora. Él es una persona emotiva. Sus lágrimas fluían mientras nos hablaba. Fue la pérdida más grande en su vida. Él estaba desilusionado de la manera en que

⁴⁶ Suriya Smutkupt, entrevista con Robert, Amphur Kranuan, Khon Kaen, 27 de marzo de 2005.

los hijos mayores de Boonma se comportaron. No le dieron mucha atención mientras su madre estaba enferma de cáncer. Venían a visitarla de vez en cuando, pero nunca se quedaron a cuidarla mientras estaba en casa o en el hospital. Sólo estaban interesados en las cosas (las propiedades y el dinero) que estaban a su nombre cuando ella murió. Ahora Robert está casado con otra mujer de Isan y vive en una aldea en Amphur Chonnabot, Khon Kaen.

Con frecuencia surgieron historias genuinas de amor romántico y emotivo entre muchos hombres *farang* y sus novias o esposas de Isan. Para citar el relato de Schemmann sobre su peculiar relación con Iuu, una vez visitó a un monje budista tailandés y recibió el siguiente consejo: “Si amas a una mujer, tienes que ser inteligente”.⁴⁷ Sin embargo, muchos “*farang* abandonados”⁴⁸ y hombres *farang* en busca de amor, pierden la cabeza cuando entran en una relación amorosa con mujeres Isan experimentadas. El mismo Schemmann, a pesar de su edad avanzada, cree firmemente en el amor romántico y verdadero. Él insiste que un “amor que se construyó durante tres años de vivir juntos como marido y mujer, compartiendo casi cada momento, no puede morir de la noche a la mañana...”.⁴⁹ Sin embargo, no todos los matrimonios mixtos tienen un final feliz. Muchas historias están llenas de grandes desengaños y desastres. En algunos aspectos, son una réplica de las uniones de corto plazo entre los turistas *farang* y las jóvenes de los bares, en las que “el *farang* busca autenticidad en sus relaciones con las jóvenes, [las cuales] varían ampliamente de un mero deseo de disfrutar de sus cuerpos a un deseo de tener con ellas una experiencia sexual genuina o quizá hasta una relación de amor de largo plazo”.⁵⁰ Los detalles de las historias de los

⁴⁷ Michael Schemmann, *Lady of Isan: The Story of a Mixed Marriage from Northeast Thailand...*, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁸ Erik Cohen, “Tahi Girls and Farang Men...”, *op. cit.*

⁴⁹ Michael Schemmann, *Lady of Isan: the Story of a Mixed Marriage from Northeast Thailand...*, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁰ Erik Cohen, “Lovelorn Farangs...”, *op. cit.*, p. 413.

matrimonios de Tom y Robert, con algunos de los comentarios de Schemmann y Cohen, pueden tomarse como representativos de una amplia gama de las experiencias de los hombres *farang* que se casan con mujeres de Isan y se establecen en los ambientes culturales de sus parientes políuticos.

HISTORIAS DE LAS MUJERES DE ISAN

Al igual que los hombres *farang*, las mujeres de las aldeas de Isan entran al matrimonio transfronterizo con sus propias agendas, percepciones y enfoques, que nosotros llamamos “occidentalización con perspectiva de género”. Con esto queremos decir que es una forma de pensar o una creencia ampliamente generalizada, junto con un patrón común de respuestas que las mujeres tailandesas de Isan han adoptado en su vida marital con los hombres *farang*. Los hombres occidentales, jóvenes y viejos, han adquirido algunas imágenes positivas sobre los tailandeses, especialmente sobre las mujeres. Es popular el libro, estilo manual, *Fan Farang-Sami Farang* [Novios *farang* y esposos *farang*]. Comparados con sus contrapartes tailandeses, los hombres *farang* son vistos como buenos. De acuerdo con el libro de Chombrom Mia *Farang*, “The Club of *Farangs*’ Wives”,⁵¹ los hombres *farang* son más deseables y adorables que los tailandeses, porque:

Llevan su propia vida sin copiar el estilo de vida de nadie. No se enredan con una cuñada si una se les ofrece. Son altos y bien parecidos. Pero si no lo son, de cualquier manera tienen atractivo sexual. Son ricos. Las monedas extranjeras son siempre confiables. No les importa el pasado de sus esposas. Son de criterio amplio, aunque sus mujeres tengan hijos de matrimonios previos y no sean vírgenes. Ellos siempre honran a sus esposas y prefieren que sean independientes e inteligentes.

⁵¹ Chombrom Mia *Farang*, *Fan Farang-Sami Farang*, Bangkok, A. I. Printing, 2006, pp. 25-30.

Aman a sus esposas con el corazón abierto. No son mujeriegos. Tienen un corazón generoso que es tan ancho como un río y les dan libertad total a sus mujeres. Cuidan bien de sus mujeres y son muy románticos.

El *farang* se asocia automáticamente con la abundancia y la riqueza material. Los habitantes de las aldeas de Isan piensan que los esposos *farang* serán ricos y generosos. Es por eso que se han convertido en la opción ideal para conseguir esposo, especialmente para las mujeres mayores o divorciadas. Hallazgos como el siguiente no son de sorprender:

El matrimonio [entre los hombres *farang* y las mujeres de Isan] es una de las estrategias de subsistencia que tiene la gente pobre de las áreas rurales. A nivel del hogar y de la aldea, los habitantes han construido imágenes bastante diferentes de estas mujeres. De ser consideradas como trabajadoras sexuales, amantes, y esposas menores (*mia noi*), son consideradas como mujeres con suerte y fortuna. Ellas no tienen que trabajar en los campos de arroz. Su vida ha dado un vuelco drástico. Por el generoso apoyo que brindan a sus padres y parientes, son admiradas como hijas modelo que son moralmente responsables.⁵²

Un viejo de la provincia de Khon Kaen declaró abiertamente que tener un yerno *farang* generoso era equivalente a la inesperada llegada de una fuente de riqueza confiable para su hija y para su propia familia. En sus propias palabras, “[Tener un yerno *farang* o extranjero] es más afortunado que ganar la lotería. Tú ganas la lotería una sola vez y después se acaba” (un habitante de Khon Kaen).⁵³

El matrimonio con un *farang* es considerado como una estrategia de subsistencia para ser adoptada por las mujeres que provienen de medios rurales pobres. Debido a que el país está fuertemente ligado

⁵² Buaphan Phromphakphing, Asok Phonbamrung, Nilwadee Phromphakphing *et al.*, *Kan Taeng-ngan Kham Watthanatham...*, *op. cit.*, p. 73.

⁵³ *Ibid.*, p. 70.

a la economía cultural global contemporánea, se anima a las tailandesas a hacerse “inter[nacionales]” (hacerse inter). El espacio internacional se ha convertido en una fuente de riqueza para muchos; en particular para las mujeres que han fracasado en sus matrimonios y para las que nunca se han casado, los hombres *farang* son el furor. Son la alternativa frente a los hombres tailandeses, “malos y golpeadores”. Esas percepciones populares continuamente se ven en los tabloides, las revistas y los libros sensacionalistas, como “*Fan Farang-Sami Farang*”. Este libro incluye citas como: “Las mujeres tailandesas no quieren ser tratadas mal por hombres tailandeses perversos”, “es mejor convertirse en la esposa de un hombre *farang* mayor, que ser la única esposa mayor o menor de un tailandés”. O “Es una lástima que todos los tailandeses amables y bien parecidos estén casados. Y los que no están casados, son guapos y están disponibles, son homosexuales (gais)”, o “No estés triste con nuestro pasado lleno de heridas, sigue adelante y ¡busca a un esposo *farang*!”⁵⁴

La mayor parte de las mujeres de la aldea de Isan conocieron a sus esposos en tránsito, cuando ellas eran trabajadoras migrantes que se encontraban lejos de sus hogares. Algunas conocieron a sus hombres *farang* porque otras parientes casadas con hombres *farang* se los presentaron. Sólo unas cuantas (sobre todo las que tienen un buen nivel de educación y han vivido en zonas urbanas durante mucho tiempo) contratan compañías privadas que se dedican a la búsqueda de parejas. Daeng, una mujer de 42 años que vende carne de res en un mercado local en Amphur Kumphawapi, Udon Thani, y está casada con un inglés, nos contó la siguiente historia que representa un patrón común de la manera en la que una mujer de aldea conoce y se casa con un *farang*.

Yo trabajé como mesera en el restaurante de un *farang* en Bangkok. El nombre de mi jefe *farang* era Terry. Tenía una esposa Isan de Sisaket.

⁵⁴ Chomrom Mia Farang, *Fan Farang-Sami Farang*, *op. cit.*, pp. 1-2.

Sin embargo ella nunca había trabajado en el lugar. Este restaurante se encuentra en Din Daeng. Los clientes *farang* van a comer ahí siempre. Mi jefe era un hombre agradable. Hablaba bien el tailandés. Trabajé ahí durante seis meses. Era un trabajo muy pesado. Tenía que hacer todo: servir la comida, limpiar las mesas, lavar los platos y preparar la comida en la cocina. Ganaba 3 000 baht al mes más la comida y una habitación gratis para dormir. Sí, también algunas propinas adicionales. Mi jefe era una persona muy justa y de buen corazón (*chai di*).

Cuando nos conocimos hace tres o cuatro años, mi esposo Dave había venido a visitar Tailandia por primera vez. Vino a comer al restaurant con muchos hombres *farang* y amigas tailandesas. Él no traía consigo a ninguna amiga tailandesa. Las tailandesas que venían con los hombres *farang* eran ‘trabajadoras para clientes *farang*’ (*phuying hangern*). Yo les serví la comida y la bebida. Nunca hablé con mi esposo. Yo no hablaba inglés, pero sabía tomar la orden de la comida y la bebida del menú en inglés. Después de esa vez, mi esposo regresó a comer solo muchas veces.

Un día, mi jefe me llamó a su oficina. Yo estaba asustada pero tenía que enfrentarlo. Sin embargo, mi jefe me dijo que no había hecho nada malo. Que yo le gustaba mucho a mi esposo. Él sabía cómo era yo por mi jefe. Le pidió a mi jefe que me pidiera que lo llevara a visitar a mi familia en Udon. También le pidió que me dijera que sus intenciones eran serias y que durante este viaje quería conocerme a mí y a mi familia. También le pidió a mi jefe que me diera permiso de salir. Mi jefe y mi esposo decidieron que debía llevarlo en un autobús con aire acondicionado de Bangkok a Udon para que pudiera disfrutar del paisaje de la campiña de Isan durante todo el viaje. Mi jefe *farang* me dio permiso de ausentarme del trabajo por una semana.⁵⁵

Daeng se había divorciado dos veces cuando conoció a su esposo. Ya no era joven, ni era una buena candidata en el mercado local del matrimonio. Era abuela porque su hija de dieciocho años ya estaba casada y tenía un hijo de tres años. Daeng nos dijo que su familia

⁵⁵ Suriya Smutkupt, entrevista con Daeng, Udon Thani, 27 de febrero de 2007.

era pobre y que había tenido que ir a Bangkok a buscar trabajo para mantener a su madre de 78 años. Al casarse con Dave, quien ahora tiene 60 años, la suerte estuvo de su lado.

Mi esposo y yo gastamos su dinero para comprar un pedazo de tierra de 100 metros cuadrados. Después hicimos una construcción de una planta con ocho locales comerciales. Rentamos los locales a dueños de tiendas. Cada local nos da 1 200 baht al mes de renta. Nuestra casa nueva está construida en otro terreno. Desde que nos casamos hace tres años, mi esposo ha invertido un total de 8-9 millones de baht. También compramos una camioneta pick up y una motocicleta.⁵⁶

La pobreza y el fracaso de los matrimonios debido al maltrato de los esposos tailandeses son las razones citadas por las mujeres de Isan para tomar la decisión de casarse con hombres *farang* cuando tienen la oportunidad. Desde su perspectiva, el matrimonio con los hombres *farangs* es una verdadera experiencia de hipergamia. Dave fue como un salvador para Daeng. Este tipo de matrimonios no sólo salvaguarda a las mujeres del sufrimiento económico, sino que a las que son de mediana edad y provienen de los medios rurales, les crea oportunidades totalmente nuevas. Ellas están en deuda con sus esposos *farang* por sus aportaciones financieras y porque hacen posible que viajen al extranjero para visitar países europeos; si no estuvieran casadas con hombres *farang* sólo en sueños habrían podido ir a esos lugares. Su estatus socioeconómico en sus aldeas de origen mejoró gracias al apoyo financiero que sus esposos dieron a su familia inmediata y a otros familiares, y a algunas actividades públicas en las aldeas.

Sin embargo, ningún matrimonio en ningún lugar está libre de tensión y ansiedad. No todos los matrimonios mixtos son felices. Algunas mujeres desafortunadas terminaron divorciándose de sus esposos *farang* debido a su mal carácter y a su incapacidad de adaptación. Muchas mujeres tienen que vivir con tensiones domésticas

⁵⁶ *Ibidem.*

que son producto de las complicaciones que surgen con los hijos o los esposos de matrimonios anteriores, con los padres o con los esposos *farang* demasiado demandantes. La historia de Dam y Tom, una vendedora de *som tam* originaria de Pakthongchai y su esposo inglés, es un caso que ilustra este punto. Dam se divorció de su esposo anterior antes de casarse con Tom. Tenía tres hijos del matrimonio anterior. Sin embargo, su exesposo estaba enfermo y dependía de ella. Aunque ya no eran marido y mujer, él vivía en la casa de ella con los niños. Cuando Tom abordó este tema, ella le contó todo acerca de su familia. Tom le dijo que no le importaba tener a su exesposo viviendo bajo el mismo techo. Sin embargo, había momentos en los que se ponía celoso y no confiaba en ella. Dam describió en detalle la tensión familiar con la que tenía que lidiar al mismo tiempo que trabajaba muy duro vendiendo comida desde la madrugada hasta la noche.

Mi esposo *farang* es un buen hombre. Él quiere a mis hijos. Les enseña la computación e inglés. Le gusta que se queden con nosotros. Le gusta cocinarles huevos revueltos para el desayuno. No le agrega nada de salsa de pescado, sólo un poco de sal. Algunas veces cocina carne para mis familiares a quienes tampoco les gusta. Sólo usa sal y pimienta en el bistec para cocinarlo. A veces lo deja muy crudo. Le agrega salsa para carnes de Occidente antes de comerla. Nosotros no comemos la carne de esta manera. No se parece en nada a nuestro pollo rostizado (*kai yang*) que está bien sazonado con mucho ajo, salsa de pescado y algunos otros condimentos tailandeses. Él se queja conmigo de que no les gusta cómo guisa —a diferencia de sus amigos *farang* que lo elogian por lo bien que cocina el bistec cuando los invita a cenar—. Una vez dijo “Soy un buen cocinero. A mis amigos *farang* les gusta lo que cocino pero no a ti ni a tu familia”. Y trato lo mejor que puedo para explicarle que ellos están más familiarizados con los condimentos tailandeses, pero no con el estilo británico. Ahora él acepta este hecho.

Mi amante *farang* es muy generoso. Se gastó más de 600 000 baht para comprar muebles nuevos para toda la casa. Pagó por una cocina

anexa atrás de la casa que rentamos porque le gusta tener una cocina abierta. También paga bastante para poder tener una estufa de gas, un horno para la cocina y un gran refrigerador. Ahora todos los días lleva a mis dos hijos a la escuela y los va a recoger.

A la hermana mayor de mi exesposo no le gusta mi amante *farang*. Me dice que lo deje. Le pide a su hermana menor y a su esposo holandés que busquen un buen hombre holandés para mí. Ella se da cuenta de que necesito un esposo *farang* que pueda ayudarme a cuidar de mis tres hijos. Dice que mi esposo *farang* tiene mal carácter (*khi mo ho*) y no es suficientemente caballero (*phu di*). Después de que bebe cerveza, habla muy fuerte. Yo estoy de acuerdo con su comentario. Sin embargo, mi excuñada no conoce la parte buena y generosa de mi esposo. Sí, puede ser muy demandante. Por ejemplo, por la noche, en cuanto llego a casa del trabajo quiere que le de un abrazo y un beso. Dice que no lo amo lo suficiente como para darle besos y abrazos. Le explico lo mejor que puedo que estoy muy cansada porque estoy de pie desde la madrugada hasta la noche. Mi cabello, mi ropa y todo mi cuerpo huelen a pollo rostizado. No quiero ensuciarlo con todo ese olor. Además, yo no soy una esposa *farang* que tiene la costumbre de hacer lo que a él le gusta y que todos los días hace este tipo de cosas, como en algunas películas de Hollywood. Sí, se queja de que trabajo mucho y no tengo un día de descanso. Me dice que me va a ayudar a cuidar de mis tres hijos. Pero aun así, también tengo que ahorrar dinero para ellos. Pronto cerraré nuestro restaurante para poder ir de vacaciones con mi amante *farang*. Él quiere llevarme con él a Pattaya.⁵⁷

Para algunas mujeres y para muchos tailandeses lo *farang*, asociado con sus esposos, implica la blancura de una raza superior. Los hombres *farang* traen dinero y otros tipos de riqueza material, y hacen otros tipos de contribuciones. No les importa el pasado de sus mujeres; por ejemplo, si trabajaron en bares o como prostitutas, o el hecho de que provengan de medios familiares pobres. Definitiva-

⁵⁷ Suriya Smutkupt, entrevista con Dam, Nakhon Ratchasima, 20 de enero de 2007.

mente tampoco tienen ningún punto de vista negativo sobre la no virginidad de la mujer. No se adscriben a las formas tailandesas de imponer un estigma social en las mujeres. Más y más mujeres de las aldeas y otros pobladores los ven como una forma rápida de ganar dinero fácil. Sin embargo, estos pobladores de las aldeas de Isan, especialmente las mujeres, también se dan cuenta de que aunque los hombres *farang* sean muy generosos y ricos, tienen sus propios estándares sobre lo que es razonable y una marcada preferencia por el comportamiento transparente. Odian a la gente que les miente y trata de engañarlos. Ellos se preparan muy bien cuando tienen que tratar asuntos legales. Algunos *farang* se rehúsan a pagar dote, la cual es esencial en cualquier matrimonio tailandés. Una mujer resumió la situación claramente a partir de su propia experiencia. Dijo, “los *farang* no son estúpidos” (*farang main go*) y “tú no puedes engañarlos fácilmente”.

CONCLUSIÓN

Las narrativas que hemos presentado anteriormente sobre los matrimonios mixtos representan un tipo de hipergamia transfronteriza. Hemos contado historias desde la perspectiva tanto de los hombres *farang* como de las mujeres de Isan. Aunque tenemos una tendencia a dar prioridad a las insuficientemente representadas narrativas de los hombres *farang*, nuestra meta es abordar la hipergamia global mostrando por medio de un análisis sobre la “agencia del género”⁵⁸ y “las geografías de poder con perspectiva de género”,⁵⁹ lo que el matrimonio transfronterizo puede significar para las distintas partes involucradas. En otras palabras, el matrimonio entre hombres *farang* y mujeres de

⁵⁸ Nicole Constable, *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 14-15; Doreen Massey, *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

las aldeas de Isan no se puede entender como un matrimonio convencional dentro de los enfoques antropológicos clásicos sobre el matrimonio. Por lo menos, en este matrimonio no se trata de intercambiar mujeres entre grupos de hombres, o entre los que dan a las novias y los que las reciben.⁶⁰ Tampoco se trata de actos de negociación, o de mantener el poder político entre grupos vecinos, ni de la reproducción de nuevos miembros de la comunidad, porque tanto los hombres como las mujeres ya son de edades avanzadas y tienen sus propios hijos de matrimonios previos. Es un tipo especial de matrimonio y una indicación de la manera tan profunda e íntima en la que durante las tres últimas décadas el Estado tailandés ha actuado para integrar a la nación en la economía cultural global. En el nivel individual, las historias sobre los matrimonios y sobre las relaciones familiares entre los hombres *farang* y las mujeres de Isan revelan cómo, por ambos lados, la agencia es estructuralmente de género. El hecho de equilibrar las historias de las dos partes nos ayuda a comprender los aspectos críticos de los complejos procesos del cruzamiento de fronteras —los canales de la movilidad y la negociación de la intimidad— que adquieren una forma concreta en la región menos desarrollada de Tailandia.

Retomando la noción sobre el “orientalismo” de Edward Said, sostenemos que para racionalizar su conducta, los hombres *farang* que llegan a la tierra caliente y seca del noreste de Tailandia y se casan con sus mujeres, demuestran un estilo de pensamiento que es en cierto grado una “masculinidad orientalizante”, mientras que las mujeres de Isan y sus familiares han confrontado el proyecto de los hombres *farang* de transigir y dominar, con sus propias estrategias sutiles de “occidentalizar”⁶¹ a los esposos *farang*. Por tanto, la mejor manera de entender el matrimonio mixto es como un proyecto de negación de poder y negociación —o de la producción y contrapro-

⁶⁰ Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, James H. Bell, John R. von Sturmer y Rodney Needham (trad.), Boston, Deacon, 1969.

⁶¹ Pattana Kitiarsa, “An Ambiguous Intimacy...”, *op. cit.*

ducción del significado cultural frente a la construcción de la otredad entre los hombres y las mujeres involucrados—. El hombre *farang* de clase media y de edad predominantemente avanzada con la mujer de la aldea de Isan representan lo que parece ser una pareja rara, pero en realidad son altamente complementarios como candidatos para la formación de parejas a nivel global cultural, debido a que ponen dos identidades estereotipadas juntas: la del hombre occidental de familia que es romántico y rico, en contraste con la mujer oriental que es exótica, leal, que sabe brindar cuidados y que está centrada en la familia. En otras palabras, los hombres *farang* están decididos a cumplir el sueño exótico de la esposa oriental, mientras que las mujeres de Isan se encuentran en la posición estratégica de “casarse”⁶² con un esposo occidental para salir de la pobreza y ver realizadas sus “fantasías de cenicienta”.⁶³

Nuestras historias sobre el matrimonio mixto muestran “...una apreciación matizada del juego de fuerzas estructurales y la agencia personal”.⁶⁴ Demuestran cómo los hombres y las mujeres de diferen-

⁶² Caren Freeman, “Marrying Up and Marrying Down: The Paradoxes of Marital Mobility for Chosonjok Brides in South Korea”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, op. cit., pp. 80-100.

⁶³ La revista estilo tabloide *Khu Sang Khu Som* (literalmente, almas gemelas), que se enfoca en historias de amor sensacionalistas y de asuntos familiares, ha publicado regularmente historias sobre “La Cenicienta de Tailandia” (*Sinderella Muang Thai*). Estas historias con frecuencia se refieren a los matrimonios exitosos de final feliz entre las mujeres pobres de las aldeas de la campiña tailandesa y sus maridos *farang*, europeos o norteamericanos, que tienen una buena posición económica. Ha publicado relatos dramáticos de la vida real de los “maridos *farang*” (*farang sami*) escritos y enviados por “esposas de *farang*” (*farang mia*). En una de sus ediciones recientes, Phanumat Songsri (“Chiwit Khu Khue Kan Long Rua Lam Dieu Kan”, *Khu San Khu Som*, vol. 27, núm. 537, 20-31 de julio de 2006, pp. 59-61) nos cuenta la historia de una Cenicienta de Tailandia llamada Nok, una mujer de Khon Kaen que trabajó en Phuket como dama de lavandería y ahí conoció a su marido italiano. Theu se casó y durante los últimos 11 años ha vivido en Italia con su marido, quien es ingeniero.

⁶⁴ Nancy Abelmann y Hyunhee Kim, “A Failed Attempt...”, op. cit., p. 102.

tes naciones y antecedentes culturales han actuado e interactuado entre ellos, han negado y negociado, comunicado y aprendido —en un “espacio” marital emergente transfronterizo—. En este contexto, la agencia es estructural y está prácticamente engendrada. El matrimonio define los papeles de cada una de las partes con base en condiciones culturalmente definidas de atributos sexuales y de género. Cuando se involucran en relaciones íntimas, tanto los hombres *farang* como las mujeres de las aldeas de Isan tienen sus propios métodos y encuadres conceptuales. Nosotros demostramos, por un lado, que cuando se casan con las mujeres de las aldeas de Isan, los hombres *farang* traen consigo su proyecto de orientalización de género. Esperan conseguir esposas orientales exóticas a quienes puedan sostener financieramente y con quienes puedan disfrutar de la intimidad marital mientras construyen una vida después del retiro, y una familia lejos de sus hogares. Por otro lado, las mujeres de Isan han desarrollado sus propios métodos y sus propias formas de mirar a sus esposos *farang*. Los *farang* son “occidentalizados” como hombres generosos, ricos y racionales. Las mujeres están preparadas para desempeñar el papel tradicional de las esposas tailandesas, sirviendo a sus esposos occidentales en su propia casa, mientras se espera que los esposos *farang* contribuyan financiera y socialmente a las familias. Debido a que los hombres *farang* esperan una autenticidad cultural de parte de sus esposas tailandesas de Isan, sus matrimonios confirman las normas dominantes de la cultura y del género para los hombres y las mujeres en la sociedad tailandesa, a pesar de que los matrimonios involucran a nuevos actores (por ejemplo, a los hombres *farang*) y a una economía transnacional cultural. En resumen, en el contexto de la economía cultural global, el matrimonio mixto en Isan está profundamente enraizado en relaciones de poder desiguales y estereotipadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abelmann, Nancy y Hyunhee Kim, “A Failed Attempt at Transnational Marriage: Material Citizenship in a Globalizing South Korea”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp 101-123.
- Buaphan, Phromphakphing; Asok, Phonbamrung; Nilwadee, Phromphakphing *et al.*, *Kan Taeng-ngan Kham Watthanatham Khong Phuying Nai Chonnabot Isan*, Khon Kaen, Khon Kaen University, 2005.
- Chaiphon, Phonyiam, “Withi Chiwit Phuying Isan Thi Taeng-ngan Kap Chao Tang Chat: Suksa Korani Changwat Roi-et”, tesis de maestría en Estudios Tailandeses, Mahasarakham University, 1999.
- Charnvit, Kasetsiri (ed.), *Prachum Prakat Ratchakan Thi Si*, Bangkok, Toyota Thailand Foundation, 2004.
- Chomrom Mia Farang, *Fan Farang-Sami Farang*, Bangkok, A.I. Printing, 2006.
- Cohen, Erik, “Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls”, *Anthropological Quarterly*, vol. 59, núm. 3, 1986, pp. 115-127.
- , “Thai Girls and Farang Men: The Edge of Ambiguity”, *Annals of Tourism Research*, vol. 9, 1982, pp. 403-428.
- Constable, Nicole, “Introduction: Cross-Border Marriages, Gendered Mobility, and Global Hypergamy”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 1-16.
- Dararat, Mettariganond, “Kan Taeng-ngan Kham Watthanatham: Thai Kap Farang Nai Prawatsat Sangkhom Sayam”, *Silapa Watthanatham*, vol. 27, núm 5, 2006.
- Freeman, Caren, “Marrying Up and Marrying Down: The Paradoxes of Marital Mobility for Chosonjok Brides in South Korea”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 80-100.
- Jackson, Peter A. y Nerida M. Cook (eds.), *Gender and Sexualities in Modern Thailand*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1999.
- Kotmai Tra Sam Duang* (The Laws of Three Seals), vol. 4, Bangkok, Khuru Sapha Business Organization, 1962.

- , (The Laws of Three Seals), vol. 5, Bangkok, Khuru Sapha Business Organization, 1994.
- Levi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, James H. Bell, John R. von Sturmer y Rodney Needham (trad.), Boston, Deacon, 1969.
- Loos, Tamara, *Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- Massey, Doreen, *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Mills, Mary Beth, *Thai Women in the Global Labor Force: Consuming Desires, Contested Selves*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1999.
- National Economic and Social Development Board (NESDB), “A Survey of Thai Women Marrying Foreigners in Northeastern Thailand”, reporte inédito, 2004.
- Niphaphorn, Yongkhampom, *Krabuankan Ha Khukhrong Thi Pen Chao Tang Chat Khong Phuying Thai Nai Chonnabot: Korani Suksa Ban Kutphangkrua, Tambon Thakrasoem, Amphur Namphong, Changwat Khon Kaen*, de Ban Kutphangkrua, Tambon Thakrasoem, Amphur Namphong, Changwat Khon Kaen, trabajo final, Office of Graduate Volunteers, Thammasat University, 2004.
- Oxford, Ellen, “Cross-Border Hypergamy? Marriage Exchanges in a Transnational Hakka Community”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 17-33.
- “Paomai Raidai Kan Thongthiew Pi 2551”, *Matichon Weekly*, vol. 27, núm. 1409, 17-23 de agosto de 2007.
- Pattana, Kitiarsa, “An Ambiguous Intimacy: Farang as Siamese Occidentalism”, en Rachel V. Harrison y Peter A. Jackson (eds.), *The Ambiguous Allure of the West: Traces of the Colonial in Thailand*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2010, pp. 57-74.
- Phanumat, Songsri, “Chiwit Khu Khue Kan Long Rua Lam Dieu Kan”, *Khu San Khu Som*, vol. 27, núm. 537, 20-31 de julio de 2006, pp. 59-61.
- Phongpaichit, Pasuk, *From Peasant Girls to Bangkok Masseuses*, International Labour Organization, Ginebra, 1982.
- Ratana Tosakul, Boonmathya, “Women, Transnational Migration, and Cross-Cultural Marriages: Experiences of ‘Phanrayaa-farang’ from Rural Northeastern Thailand”, ponencia presentada en la reunión anual de la

- Asociación de Estudios Asiáticos (AEA), Chicago, 3 de abril de 2005, y en la 9th International Conference on Thai Studies, Illinois, Northern Illinois University DeKalb, 3-6 de abril de 2005.
- Reynolds, Craig J., *Sediments and History*, Singapore, Singapur University Press, 2005.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978.
- Sawitri, Thapphasut, “Khwaam Samphan Rawang Chomchon Chao Thai, Chin, Lae Tawantok Nai Krungthep, Pho. So 2398-2453”, tesis de maestría, Chulalongkorn University, 1984.
- Schein, Louisa, “Marrying out of Place: Hmong/Miao Women Across and Beyond China”, en Nicole Constable (ed.), *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2005, pp. 53-79.
- Schemmann, Michael, *Lady of Isan: The Story of a Mixed Marriage from Northeast Thailand*, 2a. ed., Bangkok, Thai Sunset Publications, 2007.
- Suphaphon, Ngamwan, “Phonlawat Phap Maoruam Khong Phuying Thai Thi Taeng-ngan Kap Chao Tang Chat”, tesis de maestría en Estudios de la Mujer, Office of Graduate Volunteer Studies/Thammasat University, 2005.
- Suphawattanakorn, Wongthanawas; Wanapa, Niwasavat y Khanitta, Nuntaboot, *Phon Kratob Khong Kan Taeng-ngan Kham Chat To Sathaban Krobkrua Thai Nai Pak Tawan-ok Chiang Nua*, Khon Kaen, Faculty of Nursing/Khon Kaen University, 2005.
- Van Esterik, Penny, *Materializing Thailand*, Londres, Berg, 2000.
- Weisman, Jan R., “Tropes and Traces: Hybridity, Race, Sex, and Responses to Modernity in Thailand”, tesis doctoral, Departamento de Antropología/University of Washington, 2000.
- Wyatt, David K., *Thailand: A Short History*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1984.

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

- Abrams, Philip, 245
 ACNUR, 59, 151, 173
 Adventistas del Séptimo Día, 152
 Alemania, 277, 294
 Anderson, Benedict, 9, 13, 30
 Angkor, 11, 39, 53, 55, 87-88
 ANSEA/ASEAN, 19, 61-62, 69, 71-72
 Appadurai, Arjun, 10, 20-21, 30
 articulación, teoría de la, 22
 Askew, Marc, 237, 239, 248, 251-252, 257, 270
 Australia, 143, 147, 163
 Austria, 277
 Ayutthya, 11-12

 Bangkok, 12, 35, 38, 43, 47, 53, 57, 60-61, 64, 73, 77, 80, 86-87, 93, 108, 111, 133, 173, 178-179, 181, 187, 191, 203, 208, 235, 238, 241-242, 249-251, 265, 282-283, 285, 287, 289, 291-292, 294, 300, 302-304
 bautistas, 27, 133, 136, 139, 148, 158-159
 Bélgica, 277, 293, 297-298
 Birmania/Myanmar, 11-12, 15, 17-19, 27, 35, 67, 71, 80, 82, 94, 105-106, 113, 116, 134-139, 141-142, 145-160, 170-171, 179, 197, 208, 214, 221, 230, 231, 284
 Bo Mya, 140
 Brown, David, 44
 Buaphan Phromphakphing, 279
 budismo, 51, 119, 130, 141, 192, 194, 201, 236-237, 241, 244, 255-256, 259, 260, 267, 269, 283
 Camboya, 11-14, 17-19, 26-27, 33-35, 37-39, 41, 43-44, 50-51, 53-57, 59-60, 63, 64, 66-69, 71-98, 165, 179, 212-213
 Caroll, Patrick, 245, 247
 Castles, Stephen 207
chaat, 53
 Chaiphon Phonyiam, 280
 cham, 50
 Chaovolit Yongchayud, 83, 94
 Chatichai Choonhavan, 26, 39, 61
 Chiang Mai, 10-11, 71, 105, 111, 113, 137, 157, 165, 171, 197, 215, 230, 242, 258, 275, 284, 286
 China, 11-12, 17-18, 21, 25, 61, 70, 82, 165, 166, 199, 223, 249, 288
 Chulalongkorn, rey/Rama V, 42, 46-47, 221

- ciudadanía, 14, 48, 54, 63, 95, 110, 166-171, 177, 179-180, 182-184, 187, 190-191, 195, 198, 201-202, 206, 209-210, 212, 227, 230
 apátrida, 177, 180-181, 191
- Cohen, Erik, 235, 248, 250-252, 280, 290, 292, 294, 299
- colonización
 colonias, 13-14, 95, 284
- comercio
 comerciantes, 17, 26, 65, 67, 78-79, 92-93, 95, 114, 282, 284
 transfronterizo, 26, 37, 67, 73, 76-77, 89, 97
- comunismo, 34, 56-57, 59, 60, 208, 242
- Corte Internacional de Justicia, 14, 55, 56
- cristianismo, 27, 134, 137, 146-147, 154, 155, 158
- cultura, 9, 17, 21-22, 28, 43-44, 53, 63, 110, 118-119, 142, 144, 171, 186, 197, 203, 232, 239-240, 254-255, 258-259, 264, 268, 269, 276, 279, 286, 289, 310
- Davidson, Alistair, 207, 233
- Day, Tony, 246, 270
- Dudley, Sandra, 142, 154, 161
- Eberhardt, Nancy, 109, 118
- Ekathotsarot, rey, 282
- Estado, 9-10, 13, 15, 17, 20-26, 28-29, 35-39, 42, 44-46, 48-49, 51, 53-56, 62, 63, 70, 73, 77, 79, 83, 85, 86, 88, 91-95, 106, 111, 119, 127-128, 134-137, 139-140, 143-149, 151, 153, 158, 160, 166-167, 168-172, 178, 180-181, 184, 186-187, 189, 191, 193, 195, 198-204, 206-208, 226-229, 231-233, 235-236, 238-247, 252-262, 266, 268-269, 276-277, 281, 283, 308
- Estados Unidos, 18, 22, 57, 61, 81, 85, 94, 143, 147, 149, 150, 155, 173, 277, 291
- etnicidad, 20, 27-28, 36-37, 42-44, 46, 65, 106, 110, 154, 189, 209
- grupos étnicos, 20, 28, 36, 43, 47, 49, 54, 146, 148, 165-166, 208, 214
- identidad étnica, 35, 44-45, 126, 209
- farang*, 29, 30, 275-297, 299-310
- Francia, 51, 173, 277
- Geertz, Clifford, 12, 30
- Gehan Wijeyewardene, 55, 103
- Gellner, Ernest, 9, 30
- globalización, 9-10, 21-22, 24, 34
- Gravers, Michael, 139-142, 161
- Guerra de Vietnam, 277, 290
- Guerra Fría, 34, 169, 172, 175, 199, 209
- Gupta, Akhil, 23, 25, 31
- Herzfeld, Michael, 263, 271
- hmong, 288
- Holanda, 147, 277

- Horstmann, Alexander, 17, 19, 23, 27, 133, 229, 257, 270
- Hun Sen, 38, 70, 74, 84, 89, 93
- idioma, lengua, 11, 16-18, 21, 47, 117-118, 129-130, 144, 157-158, 186, 189, 201, 297
- Iglesia de Cristo, 152
- Indonesia, 82
- Inglaterra/Gran Bretaña, 277, 293-295
- Isan, 29, 44, 172, 174, 179-180, 182-183, 185-192, 275-281, 289, 290, 292, 295, 297, 299-304, 307-310
- Islam, 257, 259
- Japón, 14, 19, 55, 70, 82, 291
- Java, 282
- Jerryson, Michael, 260, 271
- Jory, Patrick, 255, 259, 271
- karen, 17, 27, 133-158, 160, 162
- Kawtholei, 134
- Kearney, Michael, 22, 30
- Keyes, Charles, 10, 20-21, 29, 42-43, 53-54, 56, 105, 108, 110, 112, 127, 130, 165-166, 187, 197-200, 203, 241-243, 249, 275
- khmer, 17, 34-39, 44-46, 49-51, 53-54, 59-60, 63-66, 68, 72, 75, 77-78, 88, 92, 97-98, 167
- Khmer Rojos, 38, 59, 64-65, 67, 71, 80-82, 84-85, 90, 94, 98
- Komatra Chuengsatiansup, 34, 49-50, 54
- Korea del sur/Corea del Sur, 70, 136, 152
- Kuala Lumpur, 18, 42, 256
- Laos/República Democrática de Lao, 11, 13, 17-19, 25, 35, 43, 53, 57, 59, 69, 80, 165, 172-175, 178, 183, 184, 186, 188-192, 194, 242, 298
- Latour, Bruno, 246
- Lehman, F. K., 115, 132
- Leong, Laurence Wai-Teng, 254-255, 258, 272
- Loos, Tamara, 14, 283
- Malasia, 13-14, 17-19, 29, 82, 236, 248, 251-253, 256-257, 260, 262, 267, 269, 273
- mandala, 11
- matrimonio
hipergamia, 29, 275, 281, 304, 307
transfronterizo, 157, 174, 182, 185, 195, 229-230, 281-286, 289, 293, 295, 297, 300, 304-305, 309
- Mekong, río, 63, 186, 192, 298
- México, 22
- migración/inmigración, 18-20, 23-24, 50, 54, 68, 91, 129, 143, 207, 226, 228, 279
laboral, 18, 19, 23
- misioneros, 19, 134-136, 139, 140, 144, 145, 148, 153, 156, 158, 242, 282, 284
- Mitchell, Timothy, 246, 272
- mon, 17, 167, 219, 282

- monjes/sangha, 106, 108, 110, 112, 139-140, 192-193, 241-244, 249, 250-252, 255-257, 260-263, 269
- música, 27, 105, 107, 121-128, 130, 131
- nacionalidad
 identidad nacional, 26-27, 34-35, 53, 57, 134, 139, 154, 201, 229, 255
 nacionalismo, 126, 135, 137, 142, 145-147, 155, 201-203, 255, 285
- Narai, Rey, 282, 283
- Niphaphorn Yongkhampom, 280
- Norodom Sihanouk, Rey, 95
- ONG, 66, 135-136, 143, 146, 148-149, 152-154
- Ong, Aihwa, 167, 196
- Organización de las Naciones Unidas/ONU, 19, 24, 67-68, 72-73, 76, 80
- Patani, 238-239, 257, 259, 271
- Pattaya, 287, 292-295, 306
- Phibun Songkram, 203
- Phipps, Peter, 254
- Phnom Penh, 38, 51, 60, 67, 70-74, 81, 83, 85, 89, 93, 101
- Phongpaichit, Pasuk, 18, 85-86, 291
- Phuket, 235, 248, 292, 294, 309
- Preah Vihear, 14, 55
- Prostitución/sexo comercial/trabajo sexual, 248, 254, 290-292, 294, 301
- refugiados, 19, 27-28, 38, 59-60, 65-67, 73, 76-77, 99, 133-139, 141-150, 152-160, 170, 172-173, 175, 177, 182, 191, 193, 195, 208, 210, 222, 224, 231
- remesas, 129, 142, 143, 278
- rituales/ceremonias, 27, 105, 114, 129, 194, 238, 248, 249, 252, 256, 258, 262, 269, 278
- rohingya, 169
- Said, Edward, 288, 308
- Salemink, Oscar, 144, 147, 163
- Sam Rainsy, 88, 97
- Sarit Thanarat, 56
- Saw, Simon, 147, 153, 155
- Schemman, Michael, 289
- Scott, James, 199, 245, 272
- Segunda Guerra Mundial, 14, 18, 51, 55, 64, 140, 286
- shan, 17, 27, 49, 105-114, 116-121, 123-130, 219, 231
- Sharma, Aradhana, 23, 25, 31
- Singapur, 19, 82, 86, 236-239, 241-242, 248, 250, 252, 253, 256-260, 262-264, 267, 269, 288
- Smalley, William, 16, 31
- Spiro, Melford, 130
- Streckfuss, David, 46, 48, 49, 53, 200
- Suecia, 277
- Suiza, 277
- Suphawattanakorn Wongthanawas, 280
- Tagliacozzo, Eric, 15, 31
- tailandés, 11, 14-16, 26, 28, 36-39,

- 42, 44-49, 51, 53-57, 59-61,
63-64, 67-70, 73, 75-76, 78-81,
84-85, 89-99, 106, 108, 110-112,
116-119, 123, 128, 130, 135, 148,
157-159, 166-168, 170, 174-175,
177-179, 181, 184-195, 198,
200-203, 208-209, 213, 227-228,
233, 235, 238-239, 241, 243,
250, 256-259, 264, 269, 277,
280, 286, 290, 293, 296, 299,
302-303, 307-308
- Tailandia/Siam, 10-19, 23, 25-29,
33-39, 41-62, 64-78, 80-83,
86-94, 96-98, 105-106, 110-113,
116-119, 127, 129, 133-142,
146-149, 151-154, 156, 158-
160, 165-180, 182-188, 190-
194, 197, 199-201, 203-204,
208-210, 213-218, 221, 223,
230-232, 235-241, 243, 247-
260, 262, 264, 269, 275-277,
279, 281-284, 286-288, 290-
295, 303, 308-309
- Taiwán, 70, 82
- Tambiah, Stanley, 11-13, 36, 42,
46, 130, 241, 273
- Tannenbaum, Nicola, 115, 119
- tarjetas de identidad, 28, 171, 181,
183-184, 190, 198, 209, 226
- tatuajes, 204, 249-250
- Thaksin Shinawatra, 94
- Thongchai Winichakul, 12, 33, 48,
55, 57-58, 96, 259
- Thuzana, U, 141
- Tosakul Boonmathya, Ratana, 279
- Trouillot, Michel-Rolph, 246, 261
- turismo/turistas, 20, 29, 72, 74, 111,
235-240, 247-258, 260, 261-
267, 269, 277, 286, 290-292,
294, 299
- Vajiravudh, rey/Rama VI, 42, 201,
285
- Vang Pao, 174
- Vietnam, 11, 17-19, 21, 35, 43, 53,
57, 63, 67, 69, 165-166, 199,
277, 284, 290
- Walker, Andrew, 25-26, 31
- Weisman, Jan, 286
- Weller, Robert, 249, 273
- Werbner, Pnina, 208, 226, 234
- Wolters, O.W., 11, 12, 120, 132
- Yuval-Davis, Nira, 208, 226

*La antropología de las fronteras de Tailandia
como espacios de flujo*

se terminó de imprimir en julio de 2016
en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.,
Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle, 03100,
Ciudad de México.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación: Manuel O. Brito Alviso.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Esta colección de siete artículos agrupa investigaciones acerca de las relaciones de Tailandia con sus cuatro vecinos: Camboya, Birmania, Laos y Malasia, en la región del sureste de Asia, pasadas por el tamiz de las poblaciones fronterizas y de quienes transitan por los contornos nacionales. Si bien los textos asumen una perspectiva antropológica, el mundo que describen no es el de las aldeas fijas de la antropología tradicional sino el de un espacio global en flujo. Con base en investigaciones de campo recientes, los ensayos que aquí se reúnen abordan los diferentes contextos en los que las economías, los cambios políticos, los grupos étnicos e incluso las prácticas religiosas funcionan a través de las fronteras.

La realidad de las fronteras como espacios de flujo es algo que todos experimentamos, cada vez con mayor frecuencia. Las poblaciones cruzan los lindes entre naciones por razones de necesidad económica, refugio político, turismo o en busca de matrimonios provechosos. Para las personas que atraviesan las fronteras, la fluidez de movimiento puede representar desde una suerte de liberación hasta un laberinto de regulaciones estatales y la pesadilla de un estatus perpetuo de “apátrida”.

Este libro ofrece al lector una visión sobre costumbres, culturas y regiones del planeta poco conocidas en México, pero de creciente importancia para entender la relación entre los fenómenos fronterizos y de la globalización en cualquier latitud.

