

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

LA ISLA DE LAS VÍCTIMAS DE LA COMPLICIDAD
Economía Política, Dialéctica y Cultura de los Pescadores de Pulau Tuba
(Langkawi, Estado de Kedah, Malaysia)

Tesis doctoral presentada por:
HUGO VALENZUELA GARCÍA

Directora:
Dra. AURORA GONZÁLEZ ECHEVARRÍA

2006

ÍNDICE

INDICE

Agradecimientos.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
ASPECTOS METODOLÓGICOS Y TÉCNICOS DEL TRABAJO.....	13
I. La trayectoria teórica y el «contexto del descubrimiento»	13
II. El proceso de trabajo de campo y la elaboración de las hipótesis.....	18
a) Fase I: prospección etnográfica	19
b) Fase II: trabajo de campo (primera etapa).....	23
c) Un marco teórico acotado: campesinos, desarrollo e impacto mercantil.....	26
d) Clarificación de conceptos teóricos centrales	37
e) Las Hipótesis de Investigación	39
f) Fase III: trabajo de campo (segunda etapa)	41
III. Las técnicas de investigación	42
a) Técnicas extensivas y observación participante	45
b) Técnicas intensivas de investigación.	47
EL OBJETIVO CENTRAL DE LA INVESTIGACIÓN: EL PROBLEMA DEL ATRASO ECONÓMICO MALAYO.....	53
I. El problema malayo en el discurso político e histórico	53
II. Las Teorías del Atraso Malayo	61
ESTRUCTURA DEL TRABAJO	65
PARTE I: LA FORJA DEL CRISOL ÉTNICO	67
I.1. Historiografía de la Génesis del Multiculturalismo en Malaysia	75
I.2. La Sociedad Precolonial	77
I.3. El Crepúsculo de la Malaya Británica (1874).....	81
I.4. Turbulencias Interétnicas: El Inicio del Fin Colonial.....	89
I.5. «Merdeka» y la Arquitectura Política Malaya	91
I.6. El Péndulo Democrático-Autoritario	96
EPÍLOGO PARTE I: Los Orígenes Históricos de la Oclusión Malaya	98
PARTE II: EL TEJIDO SOCIAL O EL MUNDO VISIBLE («ALAM NYATA»).....	101
II.1. El Contexto del Enclave Etnográfico.....	104
a) El Estado de Kedah.....	104
b) Langkawi y la Premonición de Mahsuri.....	105
II.2. Pulau Tuba: la Isla de las Víctimas.....	110
II.3. La Historia de los Ancianos de Ojos Tristes	112
II.4. Los Rasgos Demográficos y Estructurales de Pulau Tuba.....	123
a) La Distribución de la Población	124
b) Características Estructurales de la Población	128
c) La Estructura Socioeconómica y la Unidad Doméstica.....	132
II.5. La Comunidad Malaya y las Fuentes de Solidaridad Grupal	139

a) El <i>Locus Amoenus</i> , o la Pequeña Comunidad	140
b) El Manto Normativo-Moral.....	145
c) El Islam	146
d) «Adat» y «Pangkat», las Claves del Prestigio Social.....	160
e) Reciprocidad y Normativismo	164
II.6. «Rumah»: El Epicentro de la Estructura Social	173
a) La Segregación Sexual y la Dinámica de las Unidades Domésticas.....	175
b) Los Roles de Género y el Incremento del Status	177
c) El Matrimonio	179
d) Matrimonios Poligínicos.....	185
e) Alianzas Permitidas y Prohibidas: la Comprensión del Incesto	186
f) Divorcio y Reorganización de las Relaciones de Parentesco	188
g) «Anak-angkat», o la Circulación de los Niños.....	192
II.7. Parentesco y «Pangkat».....	196
a) Consanguinidad	199
b) Afinidad	202
c) Parientes Ficticios y la Relevancia de la <i>Sangre</i>	203
EPÍLOGO PARTE II: La Apisonadora Capitalista y la Jaula Dorada.....	206
PARTE III: MUNDO INVISIBLE, PRODUCCIÓN MATERIAL Y RITOS DEL CICLO VITAL.....	211
III.1. El Mundo Invisible: «Alam Ghaib»	214
III.2. El Sistema Humoral	219
III.3. Sustancias, Alimentos, Cuerpo y Enfermedad	220
III.4. La Noción de Alma Malaya	225
III.5. «Angin»: El Arquetipo del Temperamento Individual.....	228
III.6. El Especialista Ritual Malayo: Mago, Sufi y Chamán.	230
III.7. El «Pawang» y los Ritos Productivos.....	231
III.8. El «Pawang»: Arte, Símbolo y Producción	234
III.9. «Bomoh» y «Ubat Tradisional».....	237
III.10. Enfermedad, «Syhir» y el Pacto con los Entes Espirituales	241
III.11. Los Ritos del Ciclo de la Vida y el Sincretismo Animista-Islámico	247
EPÍLOGO PARTE III: Los Dos Mundos y la (Re) Producción Social.....	262

PARTE IV: LA RADIOGRAFÍA ECONÓMICA DE PULAU TUBA	271
IV.1. Las Condiciones Ecológicas de la Pesca	274
a) Ecología y Variabilidad Productiva	277
b) «Musim Barat», o el Monzón de la Opulencia.....	280
c) «Musim Timur», o el Turno de la Penuria	283
d) La Tragedia de los Comunes	284
IV.2. El Contexto de la Pesca Tradicional en la Economía Nacional	289
a) La Jornada Pesquera.....	291
b) Medios de Producción: la Tecnología Pesquera.....	294
c) Consideraciones sobre la Inversión Pesquera	305
d) La Unidad de Producción Pesquera	307
e) Las Relaciones de Producción	309
f) Relaciones de Producción y la Distribución Formal.....	313
g) Apogeo y Colapso de los Mediadores Locales de Gambas	319
h) Los Constrañimientos Estructurales del Sistema de «Bertaukeh»	322
IV.3. Esbozo de la Productividad Pesquera.....	324
a) La Limitación Productiva Anual	325
b) La Limitación de la Productividad Diaria.....	328
c) Los Prisioneros del «Bucle Productivo».....	335
IV.4. La Lógica de la Pesca No Comercial	337
a) El Marisqueo, una Cuestión Femenina	337
b) La Pesca Secundaria	339
IV.5. Recursos Económicos Secundarios y la Subsistencia Campesina	346
a) Explotación Forestal.....	346
b) Fruticultura.....	347
c) Explotación Comercial Agrícola	349
d) «Sawah, Padi, Nasi».....	350
e) Caza y Ganadería	353
f) El Jardín del Edén y la Discriminación Mercantil.....	354
IV.6. Negocios, Inversión y Ahorro Rural.....	357
a) Los Negocios Rurales	358
b) Las Limitaciones del Pequeño Comercio Local.....	362
c) Modos de Propiedad Privada, Ahorro e Inversión Rural.....	367
d) Búfalos, Joyas y Tierra	368
EPÍLOGO PARTE IV: ¿La Ubicuidad del «Problema» Malayo, o una Cuestión Comparativa?	375

PARTE V: LAS POLÍTICAS DE LA POBREZA Y LA MARGINACIÓN	385
V. 1. El Nivel Macro: La Nueva Economía Política (NEP) y la Máquina del Patronazgo	388
a) El Fenómeno del «Dinero Político» y la Maquinaria del Patronazgo	392
V.2. El Nivel Meso: Los Programas de Desarrollo en Pulau Tuba	395
a) Planes de Reactivación de las Antiguas Economías Productivas	401
b) La Cooperativa Pesquera, o el Paradigma de la Política de la Pobreza.....	403
c) Campesinos Atrapados en el Laberinto Burocrático	409
V.3. El Nivel Micro: Las Fuentes de Autoridad y la Organización Política Local.....	414

V.4. La Política Local y las Relaciones de Patrón-Cliente	418
V.5. El Teatro Político	421
V.6. La Exégesis y la Lógica del Poder Local	424
V.7. Las Dinámicas de Distribución de Privilegios al Nivel del «Kampung».....	428
V.8. El Interés del Poder y el Presagio de la «Complicidad»	433
V.9. Nepotismo y la Telaraña Genealógica del Poder	435
a) Los Líderes Políticos Locales.....	437
V.10. Discurso y Praxis en las Políticas del Desarrollo Local	443
V.11. La Complicidad: Secretismo, Mimetismo, Depredación.....	450
a) Las Ironías de la NEP: «Get-Rich-Quick» y el Síndrome de la Dependencia del Subsidio.....	451
b) Secretismo	453
c) La Depredación en la Cadena de Dependencia	456
d) Paternalismo y Mimetismo.....	460
EPÍLOGO PARTE V: Transformación o Resemblanza: La Cuestión del Impacto Capitalista y una Crítica a la Economía Moral....	463
CONCLUSIONES	479
BIBLIOGRAFÍA.....	497
ANEXOS.....	521
ANEXO I: Bibliografía de aspectos cognitivos y tecnológicos.....	523
ANEXO II: Índice de ítems etnográficos	539
ANEXO III: Descriptivos estadísticos del cuestionario de productividad pesquera.....	543
ANEXO IV: Técnicas generales.....	545
ANEXO V: Descriptivo estadístico de censo-cuestionario.....	555
ANEXO VI: Espíritus y Enfermedad	587
ANEXO VII: «Menurung»: Dos Casos Etnográficos de Posesión	599

Agradecimientos

*Hutang emas boleh dibayar,
Hutang budi dibawa mati¹*

Con sincera gratitud deseo dedicar este trabajo a la gente de Pulau Tuba, por su acogimiento y su genuina hospitalidad, por abrirme sus puertas sin pedir nada a cambio, por haber hecho, al fin y al cabo, este trabajo posible. A ellos, y en particular a los pescadores y a mis *padres adoptivos* (Farizah y Shaidan), *terima kasih!*

Agradezco a mis padres, Rosa y Manuel, su apoyo incondicional, su educación y su fe en mí.

Agradezco al antiguo *Ministerio de Ciencia y Tecnología* la dotación de la beca de formación de personal investigador, sin la cual hubiese sido difícilmente realizable este trabajo de campo y el acceso a centros académicos extranjeros. Asimismo agradezco al Gobierno de Malaysia, y particularmente a su *Economic Planning Unit*, la aceptación de mi proyecto de investigación, sin el cual tampoco se hubiese materializado este trabajo.

Gracias, por facilitar mis estancias en el extranjero, a la Dra. Verena Stolcke, Dr. Michael Bravo, Dra. Marilyn Strathern y, particularmente (por su acierto y amabilidad) al Dr. Tim Ingold. A la Dra. Janet Carsten, Dra. Tuk Po y Dra. Anne-Katherine Larsen por sus útiles comentarios sobre las particularidades etnográficas de Langkawi.

Gracias a toda la gente que me extendió su mano en Malaysia: al profesor Hood Salleh y a su equipo, por sus consejos y apoyo. A Rob y Pilar, que me *rescataron* de las calles de Kuala Lumpur; a Albert y Agnes, por construir un puente asiático-occidental en Tuba y por su infinita generosidad. A Wahid, mi inseparable ayudante y amigo, a Azizah y a Raizam.

Agradezco la ayuda prestada, la disponibilidad y los consejos a Josep Maria Lloró, al Dr. Joaquín Beltrán, al Dr. Aurelio Díaz y, especialmente, al Dr. José Luís Molina por su inmensa motivación, su generosidad y su competencia ejemplar.

Deseo agradecer muy especialmente la dirección de esta tesis a la Dra. Aurora González Echevarría: por su fe depositada en mí, por su paciencia, su rigor y, por supuesto, por haberme acompañado académicamente durante más de siete años...

¹ Uno puede devolver una deuda de oro, pero una deuda de gratitud se lleva a la tumba.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis es una monografía etnográfica de una sociedad insular de pescadores tradicionales malayos: los habitantes de Pulau Tuba, en el Estado de Kedah, Malaysia. La investigación se enmarca en el ámbito de la *economía política*, y el núcleo de la tesis es el análisis de una problemática concreta y cardinal: el «atraso económico» de la sociedad isleña de Tuba, en particular, y de la población malaya rural, en general. La etnografía, un marco holista desde el cual describiré la cultura local² siguiendo el hilo del problema de investigación, enfatiza las cuestiones propias de la economía política recogidas bajo rúbricas genéricas como «colonialismo y capitalismo», «transformación económica de sociedades campesinas», «intervencionismo público y desarrollo rural», «economía pesquera tradicional», etcétera.

El trabajo tiene tres objetivos. El **primero** trata de paliar un importante vacío en el ámbito de la etnografía nacional. Por cuestiones históricas, la región del sudeste asiático, y concretamente Malaysia, ha sido escasamente abordada por la literatura etnográfica española. Con el propósito de contribuir al conocimiento sociocultural de este país, he tratado de trascender el análisis local mediante la conexión de los niveles de análisis micro, medio y macro; enfatizando la perspectiva histórica; y haciendo uso de una metodología comparativo-etnográfica. El **segundo** objetivo constituye propiamente la tesis de la investigación: ofrecer una explicación antropológica al *problema malayo*, es decir, a las aparentes dificultades y limitaciones que presenta la sociedad de Tuba para adaptarse al proceso de desarrollo económico y adaptarse al nuevo orden mercantil. Esta problemática sobrepasa los límites locales y viene a constituir una cuestión de interés público con profundas raíces históricas. El **tercer** objetivo es de orden teórico: a partir de los datos empíricos y la reconstrucción histórica, reevaluaré ciertas tesis de la *economía moral* referentes al campesinado asiático y al impacto del capitalismo.

La introducción se divide en tres partes: en la primera se describen los aspectos metodológicos y técnicos de la investigación, partiendo de una trayectoria teórica que, tras varios giros o contingencias, acabó amoldándose a un estudio de caso etnográfico. Se dará cuenta de la elección del campo de estudio, del marco acotado en el que éste se inscribe, de las hipótesis que han guiado la indagación, del contexto y la naturaleza del trabajo de campo y, finalmente, de las técnicas y el modo en que se obtuvieron los datos que conforman la base del análisis. En la segunda parte de la introducción se recogen las aproximaciones políticas e históricas al *problema del atraso económico malayo*, el objeto central de la investigación. La tercera parte indica brevemente la estructuración del trabajo para responder a un estudio de caso orientado por el problema central de la investigación.

² “...the mass of learned and transmitted motor reactions, habits, techniques, ideas, and values – and the behaviour they induce – is what constitutes culture” (Kroeber 1948: 8, en Silverman 1979: 55)

ASPECTOS METODOLÓGICOS Y TÉCNICOS DEL TRABAJO

I. La trayectoria teórica y el «contexto del descubrimiento»

La elección de Malaysia como área etnográfica es el desenlace de un proceso emergente antes que lineal, cuyo origen parte de una serie de intereses intelectuales por cuestiones epistemológicas, cognoscitivas y tecnológicas.

Accedí a la disciplina antropológica motivado por curiosidades filosóficas o teóricas, y no tanto por intereses etnográficos o regionales. De la antropología me atrajo, en particular, su potencial crítico para cuestionar mi propia realidad social a través de manifestaciones socioculturales ajenas. Supongo que por esa razón me interesaron los criterios unificadores de las diversas culturas y, relacionado con aquello, los modos culturales de organizar la relación entre ideas (símbolos) y materialidad (mundo *real*) – aspecto cuya influencia deriva, sin duda, de las ideas suscitadas por el profesor Ramón Valdés del Toro. Esta aproximación halló un nicho idóneo en un antiguo debate filosófico: la disputa entre relativismo y universalismo, cuya exploración tuvo continuidad durante varios años y fue concretándose en el transcurso de dos estancias en centros académicos extranjeros. En 1998 participé en un seminario de Epistemología de la Universidad de Entre Ríos (Argentina)³ en el que se acentuaba la aproximación relativista y hermenéutica a la realidad social. El siguiente año académico lo cursé en la Universidad de Manchester⁴, atraído por su tradición teórica. La estancia en Manchester – en parte gracias a su clima hostil - me permitió descubrir literatura sustantiva en el campo de los estudios postcoloniales y la antropología lingüística y simbólica. En ambos contextos académicos el postmodernismo estaba en boga y, a pesar de que inicialmente me cautivó su talante iconoclasta, con el tiempo sus presupuestos me empezaron a parecer reiterativos, si no frívolos.

La exploración del debate entre universalistas y relativistas coincidió con la línea metodológica y teórica de la Dra. Aurora González Echevarría⁵ y, más tarde, con los análisis críticos de la Dra. Verena Stolcke, quienes se ofrecieron amablemente para codirigir mi trabajo de magíster con título *Crítica a los Estudios Sociales de la Ciencia* (2001). El núcleo del análisis teórico abordaba la «Guerra de las Ciencias», un incisivo debate académico que enfrentaba a defensores y detractores del conocimiento científico. Esta temática exigió efectuar una retrospectiva histórica y epistemológica que pasó por la *sociología de la ciencia* (Robert K. Merton y Thomas S. Kuhn), la *sociología interpretativa* de M. Mulkay, la *Nueva Sociología del Conocimiento*, el *Programa Fuerte de la Sociología del Conocimiento*, el *Programa Empírico del Relativismo*,

³ Beca AECl.

⁴ Beca Erasmus.

⁵ V. González Echevarría, A. (2001) *Tesis para una Crítica a la Singularidad Cultural*. Barcelona: Anthropos.

los *estudios y la etnometodología del laboratorio*, los *análisis del discurso científico y la reflexividad*, la *teoría actor-red*, los *estudios culturales de la ciencia* y, finalmente, acabó con el postmodernismo antropológico y su incurable fijación con el *poder*⁶. A pesar del considerable volumen bibliográfico manejado para intentar refutar las propuestas más disolventes, la pantanosa incursión en la *guerra de las ciencias* fue, en términos generales, delusoria. Con cierta decepción intelectual descubrí que la oscuridad literaria no es, necesariamente, sinónimo de discernimiento enjundioso, y que el argumento de los más acérrimos detractores de la ciencia se traducía, en muchas ocasiones, en una postura política y moral cuyas últimas consecuencias eran inocuas, por no decir inicuas. En definitiva, aquel debate me alejó demasiado del proyecto antropológico tal y como yo lo concebía – una vía de explicación, comprensión y, a ser posible, resolución de problemáticas enmarcadas en distintas realidades socioculturales – y se hizo apremiante regresar a cuestiones más realistas y urgentes.

Durante el año 2001, mientras finalizaba aquel trabajo, obtuve una beca predoctoral⁷ que me permitió diseñar una agenda de investigación a largo plazo, para los siguientes cuatro años⁸. A pesar de leves modificaciones posteriores, el plan de trabajo era el siguiente:

Fases de investigación según el diseño inicial

- ⌘ *Fase teórica y elección de un ámbito etnográfico*: lectura intensiva, estancias breves de investigación en el extranjero (1 año aprox.).
- ⌘ *Fase de prospección etnográfica* (2-3 meses aprox.).
- ⌘ *Fase de diseño de Investigación* (2-3 meses aprox.).
- ⌘ *Primera fase de trabajo de campo* (5-7 meses aprox.).
- ⌘ *Fase de diseño de hipótesis y diseño de técnicas dirigidas* (3 meses aprox.).
- ⌘ *Segunda fase de trabajo de campo* (6-8 meses aprox.).
- ⌘ *Fase final*: organización de los datos, investigación bibliográfica-archivística, escritura de la tesis (entre un año y año y medio).

La subvención me permitió explorar otros ámbitos teóricos y comenzar a pensar seriamente en un trabajo empírico, sobre el terreno. El capítulo epistemológico se bifurcó hacia dos vías que confluyeron en aquel interés inicial por la relación entre ideas y mundo material. Por una parte exploré cuestiones cognitivas relacionadas

⁶ Marshal Sahlins sintetiza bien la esencia de esas tendencias en antropología: “la obsesión foucauldiana-gramsciana-nietzscheana es la última encarnación del funcionalismo incurable de la antropología...Ahora *poder* es el agujero negro intelectual que absorbe todos los tipos de contenido cultural, antes era la solidaridad social y la ventaja material” (1999: 15.)

⁷ Beca de *Formación de Personal Investigador* adscrita a un Proyecto de Investigación I+D del Ministerio de Ciencia y Tecnología otorgado al *Grup d'Estudis Transculturals de la Procreació* (Departamento de Antropología, UAB), dirigido por la Dra. Aurora González Echevarría. El GETP forma parte del GRAFO.

⁸ De acuerdo con las premisas definidas por el Grup de Recerca en Antropologia Fonamental y Orientada (GRAFO), de la UAB. V. San Román, T., Díaz, A., y González A. “Cómo entiende el GRAFO la investigación en antropología...” (en prensa)

con la percepción y la ecología y, por la otra, mi interés por los aspectos materiales de la cultura se concretó en *los efectos de la innovación tecnológica en sociedades preindustriales*. El primer recorrido se trazó a partir de la antropología lingüística y la psicología cognitiva que, vinculándolo con la ecología y el materialismo cultural, me derivaron hacia las teorías culturales de la percepción. En este tramo me resultó especialmente sugerente la producción de la antropología cognitiva entre los años 50 y 90⁹. Esta subdisciplina, concebida inicialmente como una *ciencia formal*, produjo una serie de modelos y teorías comprometidas con la puesta a prueba empírica. En los albores de los años 90, los aspectos perceptivos y culturales empezaron a cobrar un renovado interés entre psicólogos y antropólogos estadounidenses, dando lugar a una colección de etnografías que, por una parte, subrayaban la estrecha relación entre características ecológicas, experiencia perceptiva y lenguaje y, por la otra, parecían contradecir ciertas tesis clásicas referentes a la percepción, la cultura y el lenguaje¹⁰. Pero aquella temática, por muy apasionante que me pareciese, resultaba pragmáticamente problemática: yo carecía de una formación básica en ciencias cognitivas y, en ausencia de equipos multidisciplinares nacionales, su aplicación etnográfica resultaba poco plausible. Decidí, por lo tanto, postergar momentáneamente aquel campo para centrarme con mayor profundidad en la cuestión del impacto tecnológico en sociedades preindustriales.

En los años 90 la relación entre innovación tecnológica y cambio social, que en antropología siempre ha sido un campo de interés secundario, experimentó un apogeo sustancial mediante la recuperación de obras clásicas como las de André Leroi-Gourhan o Marcel Mauss a manos de diversos antropólogos, arqueólogos e historiadores franceses y británicos. Esta línea, que dio lugar a diversas compilaciones publicadas a finales de los 90 y principios del 2000, auguraba la teoría fundacional de una nueva «antropología de la tecnología». Desafortunadamente, esta línea no tuvo continuidad, y la mayoría de los autores la abandonaron pocos años después para dedicarse a otros intereses teóricos.

A pesar de su declive, seguí pensando que la línea teórica sobre la antropología de la tecnología era suficientemente innovadora e interesante, y le dediqué una exploración bibliográfica sistemática que se concretó en un armazón teórico compuesto por ocho capítulos: I) «Génesis etimológica e histórica del concepto de tecnología»; II) «Síntesis de la filosofía de la tecnología, o sobre la relación entre humanidad y técnica»; III) «Técnica y evolución»; IV) «Técnica y cuerpo humano»; V) «Las aportaciones teóricas de la nueva *antropología de la tecnología*»; VI) «Técnica y cognición: la destreza y el conocimiento tácito»; VII) «Técnica, trabajo y ecología»; y, finalmente, VIII) «Cambio Tecnológico y Cultura». Los primeros cuatro capítulos sintetizaban apreciaciones históricas, etimológicas y filosóficas relacionadas con la tecnología, y subsumían algunos aspectos teóricos propios de la epistemología, la cognición y la ecología. El capítulo V) recogía los desarrollos de la efímera antro-

⁹ V. D'Andrade (1995) para una introducción sintética a estas teorías.

¹⁰ Cf. Hipótesis Sapir-Whorf

pología de la tecnología. El VI) analizaba la cuestión técnico-cognitiva. El capítulo VII) exploraba la relación entre medios de producción y ecología, haciendo acopio de las aportaciones de autores materialistas culturales. El capítulo VIII) era el más relevante, pues compendia etnografías sustantivas que abordaban centralmente la cuestión del cambio tecnológico en sociedades preindustriales. Paradójicamente, tras haber leído la mayor parte de la nueva *antropología de la tecnología*, las ideas más inspiradoras surgieron de un par de análisis antropológicos clásicos: el de Lauriston Sharp, «Hachas de acero para australianos de la edad de piedra» (1952) y el de George M. Foster, *Traditional Cultures: and the Impact of Technological Change* (1973 [1962]). Ambos análisis - a pesar de ser un tanto rudimentarios y excesivamente funcionalistas - sugerían *modelos* de análisis de los factores y efectos derivados de la implementación de nuevas tecnologías en sociedades tradicionales¹¹.

En el transcurso de aquellas prospecciones teóricas había barajado varias posibilidades etnográficas que, por una razón u otra, no fructificaron: regiones rurales de Argentina (que conocía de primera mano), zonas árticas y polares o, como alternativa, el amazonas brasileño (donde el análisis de la percepción y la cultura resultaban relevantes), Ecuador y Mozambique (que resultaban logísticamente factibles dada la posible vinculación con proyectos de investigación), el Atlas marroquí (con el fin de comparar dos comunidades enclavadas en entornos ecológicos diferenciados), etcétera. Mi reticencia a decantarme por estas posibilidades obedecía a que, de hecho, la beca me permitía elegir cualquier región del mundo, siempre y cuando aquélla estuviese suficientemente justificada. Teniendo en cuenta un abanico prácticamente infinito de posibilidades, me inclinaba por alguna región escasamente abordada por la antropología nacional que, además, fuera coherente con el interés teórico sobre la tecnología.

Con el fin de completar la bibliografía y buscar alternativas etnográficas, en el año 2001 realicé dos estancias breves de investigación. La primera tuvo lugar en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Cambridge (UK), donde completé mi pesquisa bibliográfica y tuve acceso al *Scott Polar Institute*, gracias al Dr. M. Bravo. La segunda la efectué en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Aberdeen (Escocia). Tim Ingold, al que conocí en Manchester, era el nuevo director del departamento y uno de los precursores británicos de las exploraciones antropológicas de la tecnología. A pesar de que se especializó en las regiones circumpolares, había notado un vacío etnográfico importante en los estudios relacionados con la explotación forestal y el desarrollo del arado en regiones campesinas y, concretamente, en las áreas preandinas y asiáticas. Malaysia, en concreto, prometía constituir un estudio de caso idóneo. Sumida en pleno proceso de emergencia económica había logrado, con relativo éxito, efectuar una vasta reconversión de buena parte de su economía campesina. Aquel proceso me sugirió la siguiente cuestión: ¿de qué modo afectaba la implementación tecnológica a las sociedades malayas previamente campesinas - arroceras? Aunque la opción de

¹¹ V. Anexo I: «Bibliografía de aspectos cognitivos y tecnológicos».

Malaysia fue una corazonada, aquello entrañaba ciertos riesgos metodológicos que el profesor Ingold conocía bien por experiencia propia: cabía la posibilidad de que la realidad local no se ajustase plenamente a un marco teórico predefinido o, en el peor de los casos, que su realidad sociocultural sugiriese aspectos más relevantes o apremiantes que la cuestión tecnológica. Esta advertencia cobró un carácter profético y, con el tiempo, el marco teórico de la tecnología se diluyó progresivamente hasta pasar a un segundo plano.

II. El proceso de trabajo de campo y la elaboración de las hipótesis

Ethnography is really a quite an arrogant enterprise. In a short period of time, an ethnographer moves in among a group of strangers to study and describe their beliefs, document their social life, write about their subsistence strategies, and generally explore the territory right down to their recipes for the evening meal. The task is an impossible one. At best, an ethnography can only be partial [Michael Agar, *The Professional Stranger* (1980: 41)]

El trabajo de campo supuso una intensa vivencia personal e, inevitablemente, azares y contingencias que redundaron en la concreción del ámbito de estudio. La experiencia pasó por adaptarme a un nuevo contexto sociocultural, investirme de un nuevo rol personal, nuevos hábitos alimenticios, climáticos, lingüísticos, sociales..., en ausencia de recetas o fórmulas infalibles¹². Cuando elegí trabajar en Malaysia mis mayores temores no eran la experiencia en sí misma, sino mi desconocimiento del idioma local y la suspensión temporal de mis relaciones personales. A pesar del tópico sobre la antropología y lo exótico, no lograba concebir otra experiencia etnográfica que no pasara por una estancia individual, prolongada y en una región distante y escasamente familiar. Bajo este cándido presupuesto, lo que de veras deseaba era emular y revivir la experiencia de un trabajo de campo clásico que me permitiese equilibrar una trayectoria excesivamente teórica - que no parecía haberme conducido demasiado lejos.

El trabajo de campo consistió en quince meses de convivencia *in situ* distribuidos en tres fases. La primera etapa, desde diciembre 2002 a febrero 2003, fue una fase de prospección etnográfica en la que tuvieron que solventarse numerosos requisitos burocráticos y administrativos. La segunda fase de siete meses de duración, desde mayo hasta diciembre del 2003, supuso, plenamente, trabajo de campo. El objetivo era conseguir un grado de familiarización local suficientemente aceptable, con tal de poder describir los rasgos esenciales de la realidad sociocultural. La tercera fase de campo, de cinco meses de duración, entre abril y agosto del 2004, se centró en la administración de técnicas de análisis más sistemáticas destinadas tanto a cubrir posibles vacíos etnográficos como a poner a prueba unas hipótesis esbozadas durante las fases precedentes.

¹² V. Agar (1980), Fetterman (1998), King (2002), Hammersley (1990) y Steward (2002)

a) Fase I: prospección etnográfica

La decisión de efectuar trabajo de campo en un país asiático, distante y ajeno, con el que no existían apenas relaciones bilaterales sólidas y cuyo sistema burocrático es ciertamente *particular*, implicó algunos aprietos, unos más desafortunados que otros. Previamente a la prospección etnográfica invertí un tiempo considerable en resolver cuestiones meramente logísticas: establecimiento de contactos con etnógrafos locales y extranjeros, recopilación apresurada de información básica, vacunación indiscriminada – algunas contra enfermedades inexistentes en Malaysia-, creación de nexos diplomáticos, tramitación de un visado específico de investigador extranjero, diseño de un proyecto a evaluar por la agencia gubernamental malaya «Economic Planning Unit» (EPU) y, finalmente, vinculación académica con un centro de investigaciones local.

En diciembre del 2002 partí, de modo un tanto apresurado, rumbo a Malaysia. Inicialmente me instalé en la capital, Kuala Lumpur, con el propósito de agilizar los trámites administrativos y acceder a fuentes archivísticas y bibliográficas localizadas en la biblioteca nacional – una literatura que tendría una importancia trascendental en la concreción del campo de estudio¹³. Antes de llegar había cumplido con escrupulosa cautela una larga lista de requisitos y formulismos administrativos, pero aquello no neutralizó ciertos imponderables inevitables. Mi visado se cursó incorrectamente y, ante el riesgo inminente de ser extraditado, realicé un viaje de emergencia a Singapur para formalizarlo nuevamente. Tras un intento de extorsión por parte de los caseros de mi primera residencia en la capital, fui literalmente rescatado por una pareja de administrativos de las embajadas de España y el Reino Unido, Rob y Pilar, con los que luego se estableció una duradera amistad. Debido a mi desconocimiento de las particularidades relaciones étnicas del país, me había vinculado con un centro de investigaciones chino-malasio, pero esta opción no fue la más acertada y, con el tiempo, entendí la necesidad de transferir mi vinculación a un centro malayo – por cuestiones de la política étnica que luego se hicieron patentes. El evento más desafortunado se produciría poco después, durante una prospección en el estado de Pahang. La ausencia de iluminación nocturna y la presencia indiscriminada de inmensos boquetes en las calles peatonales, fueron las causas que explican la caída en uno de aquellos fosos. A raíz del golpe empecé a sufrir un intenso dolor en el tórax y, temeroso de haberme fracturado algún hueso, me planteé seriamente abortar un primer viaje que había resultado algo más accidentado de lo esperado. Puesto que la intensidad del dolor se incrementaba decidí visitar un hospital local. Tras las pruebas médicas – consistentes en palparme la zona afectada – el médico local diagnosticó que era una leve contusión, y que el

¹³ Entre esas Fuentes destaco: Ampalavanar (1981), Bailey (1983), Dahlan and Hashim (1979), Dentan et al. (1997), Edwards and Skully (1996), Ghosh (1988), Jomo K.S. (1999), Kay Kim (1991), Mahathir, (1970), Nicholas (2000), Raybeck (1996), Sivaligam (1993)

dolor remitiría paulatinamente. Así fue, al cabo de un mes... No sería hasta mi llegada a Barcelona cuando descubrí las consecuencias de aquel incidente. El mismo día de mi regreso fui repentinamente aquejado por una especie de gripe, que comenzó por malestar general y fue empeorando hasta provocarme altas fiebres y alucinaciones. Ingresé de urgencias la misma noche de mi llegada, en el Hospital de Terrassa, donde, tras exponerme a una extensa colección de pruebas médicas a manos de un personal sanitario inusualmente nervioso, me informaron - con todas las cautelas - que mi dolencia presentaba cierta similitud con la sintomatología propia de la neumonía atípica (SARS). Al parecer fue una falsa alarma - a pesar de que uno de los brotes europeos del SARS se detectó en Frankfurt, precisamente donde realicé mi trasbordo aéreo... Sea como fuera, tras un tratamiento de choque a base de antibióticos, el principio de neumonía remitió. No obstante, en las radiografías pulmonares aparecía una costilla extrañamente soldada. Fue entonces cuando descubrí que la caída en el foso me había costado, literalmente, una costilla. Y fui muy afortunado, pues la fractura no causó daños internos mayores. En fin, tras aquel cúmulo de eventos malditos, que serían el augurio de toda una serie de anécdotas durante el trabajo de campo que me aguardaba, el libro de Nigel Barley, *El Antropólogo Inocente*, dejó de parecerme tan cándido e insustancial como pensé cuando lo leí durante los años de licenciatura...

Aquella mala racha inicial se desvaneció paulatinamente, y dio paso a una serie de éxitos relativos. Mi proyecto fue aprobado por la EPU - cuyos criterios de selección se fundamentan en la censura de investigaciones que abordan temáticas *nacionalmente sensibles*¹⁴. Poco después me vinculé al *Institute of Environment and Development* (LESTARI) de la *Universidad Nacional de Malaysia* («Universiti Kebangsaan Malaysia»), donde el antropólogo local Dr. Hood Salleh, doctorado en Oxford, se ofreció amablemente a supervisarme.

Kuala Lumpur fue sólo un campamento base desde el cual planeé sucesivas visitas a prácticamente todos los estados peninsulares - salvo Pinang, por falta de tiempo. Al margen de una frenética megaurbe asiática plagada de contrastes, de la compañía de mis nuevos amigos (siempre ansiosos de conocer las últimas anécdotas de mis andanzas por el resto de los estados), de fiestas de expatriados de carácter decadentemente melancólico, de un tráfico caótico y calles llenas de luces de neón..., la capital me parecía, a lo sumo, sólo una interesante ciudad de paso. El objetivo de mis idas y venidas a la periferia urbana era elegir un enclave etnográfico apropiado y lograr una familiarización básica con la realidad nacional y su variabilidad regional. Antes de llegar a Malaysia había leído datos etnográficos sobre un grupo aborigen denominado «Orang Laut» (*gente del mar*)¹⁵, localizado en la costa oriental del Estado de Johor. Tras varios intentos logré hallar a una comunidad *orang laut*, pero era un grupo reducido y nómada que usaba un dialecto específico y estaba

¹⁴ La censura recae sobre toda crítica externa a las cuestiones étnicas, religiosas o políticas que pongan en entredicho la política malaya.

¹⁵ V. Dentan et al. (1997)

expuesto a una marcada marginación política – por lo tanto, en vistas de las premisas de la EPU, era preferible optar por otras alternativas. El profesor Hood me aconsejó efectuar un análisis etnográfico de una sociedad malaya rural. A excepción notable de la etnografía clásica de Firth (1966), los pescadores malayos habían sido escasamente abordados por otros etnógrafos, y pensé que el intento valía la pena. Mientras que en la costa oriental predominaba la pesca de altura, industrial, en la costa occidental había localizado diversos enclaves de pescadores costeros y malayos. Pocos días antes de finalizar aquel primer viaje decidí, a pesar de que barajaba otras posibilidades, inspeccionar la isla de Langkawi. A partir de 1980 Langkawi se había convertido en un destino turístico internacional. Su singularidad ecológica, su clima tropical, y el hecho de que el gobierno la dotase de especiales prerrogativas fiscales, hicieron de Langkawi una próspera isla turística caracterizada por sus fastuosos hoteles y sus complejos comerciales destinados a turistas occidentales. No obstante, en la periferia de los centros turísticos advertí la presencia de muchos asentamientos malayos rurales y patentemente pobres. El contraste entre el núcleo floreciente y aquella realidad periférica y marginal, sugería que el proceso de reconversión turístico no era tan optimista como aparentaba a priori. Tras apalabrar mi futura estancia con un pescador local, regresé a casa con entusiasmo y un tema de estudio renovado. La elección de Langkawi no fue, sin embargo, del todo azarosa. En las sucesivas visitas anteriores, la interacción con los malayos que hablaban inglés evidenciaba una insistente preocupación por las cuestiones económicas y políticas relacionadas con el desarrollo. Los tópicos usuales de conversación se referían al dinero, al anhelo de riqueza material y nuevos productos de consumo, a las limitaciones de su economía local, a la posible venta de sus tierras, a la educación de sus hijos... y, centralmente, a las iniciativas desarrollistas de su gobierno. Tras ese primer contacto con la realidad sociocultural aquellos temas habían captado crecientemente mi atención, y acabaron eclipsando por completo el marco teórico inicial centrado en el *cambio tecnológico*. No obstante, tanto yo como mi directora de tesis estábamos entusiasmados con la nueva elección. Ella porque, pocos años antes, Carsten había escrito un polémico trabajo sobre parentesco basado en su trabajo de campo en Langkawi; y yo porque, tras diversas incertezas, había encontrado un lugar y un tema que se revelaban apasionantes.

Tras la independencia de Malaysia en 1957, el gobierno malayo, bajo una política enfáticamente liberal e intervencionista, se caracterizaría por implementar enérgicos planes de desarrollo económico destinados a transmutar radicalmente la economía previamente campesina en una economía plenamente mercantil. A pesar de los planes de reconversión, buena parte de las regiones rurales – frecuentemente habitadas por malayos pobres – todavía sufre hoy notables carencias infraestructurales y serias dificultades socioeconómicas para adaptarse al nuevo orden económico. La política desarrollista, por lo tanto, no ha surtido el efecto esperado ni por la población local malaya ni por sus políticos. Este dilema constituye la cuestión central de la tesis, un tema al que, de ahora en adelante, me referiré como el «problema del atraso económico malayo». En el transcurso del trabajo de campo, a

medida que profundizaba en el conocimiento de la realidad local, y gracias a ciertas fuentes bibliográficas especializadas, se hizo manifiesto que aquel *problema malayo* estaba relativamente generalizado, y que había captado antes la atención de otras disciplinas - sociología, economía, política, historia, etc. – desde las cuales se habían propuesto posibles interpretaciones y soluciones.

Tras este periodo de prospección regresé a Barcelona, y emplee unos dos meses en esbozar otro diseño de investigación orientado en aquella nueva dirección. Decidimos entonces planear dos etapas de trabajo de campo propiamente dicho.

b) Fase II: trabajo de campo (primera etapa)

Cuando regresé a Langkawi, lleno de motivación, el pescador con el que había apalabrado mi estancia se desdijo. La posibilidad de analizar su comunidad se esfumó y, un tanto contrariado, me vi obligado a *improvisar* otra estrategia – la improvisación, descubrí más tarde, sería una característica inherente a la investigación sobre el terreno. Decidí hospedarme temporalmente en casa de un maestro de malayo. Aunque sus lecciones de malayo fueron frustrantes, me ayudó en cambio a ampliar mis relaciones con individuos malayos de distintos sectores sociales – maestros, burócratas, políticos, agricultores y pescadores. Uno de esos individuos, Dato’ Haji Fuhan, que gozaba de cierto prestigio local, tras conocer el objeto de mi estudio me recomendó que el lugar idóneo para efectuar mi investigación no era Langkawi, sino una pequeña isla cercana, Pulau Tuba. La isla, de menores dimensiones, estaba habitada mayoritariamente por población malaya dedicada exclusivamente a la pesca tradicional. Sus características etnográficas parecían que óptimas – sobre todo porque su sociedad estaba literalmente *acotada* – y, acompañado de mis nuevos mediadores culturales, realicé una primera visita de reconocimiento. Dato’ Haji Fuhan me aseguró que tenía parientes en la isla que estarían encantados de acogerme, en caso de decantarme por aquella opción.

Al llegar a la Isla Tuba, la primera impresión fue impactante: las barcas de transporte de pasajeros parecían reliquias del pasado, la población mostraba un marcado nivel de pobreza y marginación y las calles, en comparación con las suntuosas zonas urbanas de Langkawi, me parecieron inhóspitas y precarias. En una primera impresión percibí el lugar como un reducto remoto tanto en el espacio como en el tiempo. Al llegar, con gran expectación por parte de la población local, seguimos un pequeño sendero que nos condujo a una gran casa con un espléndido porche frontal suspendido sobre el mar. A mano derecha se vislumbraba un fondeadero de pesqueros, emplazado bajo un impetuoso acantilado calizo que se hundía en unas aguas color rubí grisáceo. Nos recibió un matrimonio malayo de mediana edad y, mientras la mujer nos servía té, el marido conversó con mis acompañantes. Mi papel se relegó a ser un simple observador pasivo. Tras estrechar sus manos, mi contacto me informó en inglés de que, a partir de aquel momento, mi nombre malayo sería *Yusof Bin Abdullah*. Con aquel mismo nombre me presentó formalmente a la pareja y poco más tarde fui conocido en toda la comunidad simplemente como Yusof. Aquel hombre, me explicaron mis asistentes, sería mi nuevo «bapa» (*padre*), la mujer sería mi «emak» (*madre*) y su familia sería mi familia... Tras aquel trámite expeditivo mis acompañantes me dejaron en la magnífica veranda externa de mi nueva morada isleña, junto a mis pertenencias y un grupo de polluelos que picoteaban el suelo a mi alrededor.

La familia, visiblemente contenta con mi decisión, mostraron desde un inicio un gran empeño por hacerme sentir cómodo, como en casa, y al día siguiente empezaron a presentarme al resto de los aldeanos – a pesar de que apenas podía intercambiar cuatro vocablos con mis nuevos conciudadanos. Aun y hallando ciertas dificultades iniciales de adaptación, lo cierto es que estaba encantado con el modo inesperado en el que había accedido a la comunidad. Sin apercibirlo entonces, había admitido implícitamente tanto las obligaciones como los derechos de mi nuevo rol en calidad de *hijo adoptado*, «anak-angkat»¹⁶. La aceptación inmediata e incondicional de aquella familia fue uno de los eventos más paradigmáticos y chocantes de mi experiencia inicial en Malaysia, y sólo tras gran insistencia por mi parte logré que aceptasen una pequeña contraprestación económica por los gastos y molestias derivados de mi estancia.

La familia que me acogió en su hogar estaba liderada por Shaidan Bin Sidek, un varón de cincuenta años, poligámico, chamán local que se había erigido como un empresario rural relativamente exitoso gracias a su negocio de compraventa de gambas y su nuevo chalet local, el único funcional en la isla. La esposa resultó ser una mujer extraordinariamente amable y atenta y, con el tiempo, la relación con mi *madre adoptante* llegó a parecerme totalmente real, o al menos lo eran los sentimientos recíprocos. La pareja tenía cuatro hijos, tres varones y una mujer. Yo era, por orden de nacimiento, el hijo varón y mayor y, por lo tanto, mis hermanos adoptivos se referían a mí como «abang Yusof» (*hermano mayor Yusof*). La *adopción* me facilitó el acceso al resto de los parientes, a los hogares del vecindario y a la mayoría de los eventos comunales. Con el tiempo entendí que la relativa simplicidad con la que había accedido a la comunidad se debía, fundamentalmente, al carácter hospitalario y tolerante propio de los malayos rurales, por virtud de su sistema costumbrista y sus reglas de etiqueta. Lo cierto es que, en un principio, los aldeanos manifestaban tanta curiosidad por mi sociedad como yo por la suya, y al cabo de poco tiempo empecé a experimentar una sensación que nunca antes había tenido de modo tan patente: la solidaridad grupal con los aldeanos. Los ancianos, en particular, resultaron ser una valiosa fuente de *formación e información*, pues aprovechaban cualquier ocasión para invitarme a sus hogares para charlar, compartir sus alimentos o participar de sus actos rituales y celebraciones. Cuando mi presencia dejó de ser novedosa, mi integración en la comunidad comenzó a normalizarse, y la expansión de los nexos sociales, en un área reducida con omnipresentes interrelaciones individuales, fue un proceso natural.

Ilustrar una estancia tan feliz no sería del todo realista. Durante el trabajo de campo mis peores fantasmas fueron la soledad, la impaciencia y, por qué no decirlo, el aburrimiento. Al cabo de varios meses en la isla, empecé a experimentar la sintomatología de un *mal* conocido como «island fever»: una intensa sensación de claustrofobia y abulia derivada de estar circunscrito a una reducida área insular con es-

¹⁶ Bin Abdullah era un apellido que solía darse a los hijos ilegítimos. Esta «adopción» inmediata, aparentemente inexplicable, quedará más clara cuando analicemos las funciones de la institución de la adopción en Malaysia.

casas posibilidades de ocio y la constante interacción social. A esto se sumó la incómoda percepción de que mi pesquisa avanzaba de modo excesivamente parsimonioso. Esto último no era una falsa percepción, pues mi actividad inicial se limitó a una *forzosa observación participante* en ausencia de herramientas idiomáticas suficientes, a pesar de mi insistente tesón por emular – en algunos casos torpemente - el comportamiento y los hábitos de mis vecinos. Para remediar este persistente efecto psicológico, alquilé una motocicleta para lograr mayor autonomía, e incrementé decididamente el empeño por implicarme más activamente en la realidad social circundante, participando en todas las actividades laborales y cotidianas que se prestaban. Tras un periodo de mayor implicación en la vida cotidiana, la sensación de aburrimiento remitió. Al fin y al cabo, me contaminé de la sensación de que en aquel entorno lo que más me sobraba era el tiempo libre... En este sentido, el trabajo de campo es un fenómeno intrigante: uno asimila mucha más información de la que piensa, de modo tácito o casi inconsciente. El otro enigma de la experiencia personal es la sensación, honesta, de haber recibido una verdadera lección de modestia y humanidad de manos de unas personas que, sin motivo aparente, me trataron como otro individuo de la comunidad, en calidad de *huésped de honor*.

Entre la prospección y la primera fase de trabajo de campo se accedió a una serie de fuentes bibliográficas que ayudaron notablemente a concretizar la cuestión central del análisis. Mi énfasis en los aspectos etnográficos y empíricos hizo que el interés teórico, en esta ocasión, fuese más selectivo y acotado que en el caso de las prospecciones previas. Algunos de los aspectos relacionados con la antropología económica y la cuestión del campesinado pudieron ampliarse gracias a la oportunidad de colaborar en la docencia de la asignatura de *Instituciones Económicas* en el departamento de Antropología de la UAB, durante los meses intermedios de las fases de campo. En lo referente al problema de investigación esbozaré las líneas teóricas esenciales y situaré una corriente en particular – la *economía moral* - a la que dedicaré, al final del trabajo, una reflexión crítica.

Conviene subrayar que el grueso de mi reflexión teórica respecto a esta última corriente se ha producido en la fase final de la elaboración del trabajo. Por lo tanto, mi investigación no estuvo guiada formalmente por mis juicios o prejuicios acerca de la *economía moral*, aunque una de las hipótesis hiciera referencia al impacto de la economía de mercado sobre la cultura tradicional. Con el tiempo, y a la luz tanto de los datos empíricos como de la lectura etnográfica comparativa e histórica, he ido extendiendo y perfilando mis reflexiones teóricas sobre la cuestión de la penetración del capitalismo en relación a las tesis de la *economía moral*. Esta cuestión teórica será recogida al final del trabajo, tras presentar los datos etnográficos.

c) Un marco teórico acotado: campesinos, desarrollo e impacto mercantil

El estudio de sociedades campesinas no es una invención antropológica¹⁷. Aunque los análisis primigenios tanto de Robert Redfield en Tepetzlan (1930) como de Julian Steward y sus discípulos marcaron dos patrones de análisis antropológico de sociedades campesinas, la sociología y la historia ya habían prestado atención a las sociedades rurales y agrícolas mucho antes. La antropología clásica, de la mano de Radcliffe-Brown, Malinowski o Redfield entre otros, se caracterizó por aplicar la perspectiva funcionalista a una categoría de *sociedad folk* que no hacía grandes distinciones analíticas entre sociedades tribales o campesinas ni, cabe decir, excesivas alusiones a la singularidad cultural de la sociedad analizada. La noción de *campesino*, irónicamente en nuestro caso, recibe un primer tratamiento socioeconómico explícito y analítico en la obra de Sir Raymond Firth, *Malay Fishermen: Their Peasant Economy* (1946)¹⁸. Aunque Kroeber (1948) distinguió convenientemente la categoría de *urbano* y *rural*, su verdadero interés se centraba en la *polaridad* de ambas categorías, antes que en una enunciación rigurosa de éstas. A partir de los años 50 la noción de *campesino* comienza a cobrar autonomía o entidad teórica, desplazando así a la heterogénea noción de *sociedad folk*, en parte gracias al florecimiento de estudios antropológicos sobre el campesinado¹⁹ - de la mano de Robert Redfield, Oscar Lewis, Eric Wolf, Manning Nash, George Dalton o George Foster. La atención a la cuestión campesina fue una consecuencia del interés occidental por desarrollar o modernizar al Tercer Mundo, pero no sólo eso: la rebelión y la contrainsurgencia campesina también era un asunto de interés para aquellos países expansionistas - por ejemplo Gran Bretaña y Estados Unidos - con obvios intereses económicos en el exterior - particularmente en regiones asiáticas y latinoamericanas²⁰. Aquellos intereses, traducidos en un periodo dorado en cuanto a subvenciones de investigaciones con fondos públicos, dan cuenta de la multiplicación de los estudios de sociedades campesinas.

Durante los años 60 se disuelve la incomunicación mutua entre la antropología y otras disciplinas que ya habían abordado la cuestión agraria y, mediante un nuevo aliento marxista, aparece en escena la corriente multidisciplinar de los *estudios del campesinado*. Del legado de Redfield²¹ destaca la idea de que los campesinos comparten un particular *estilo de vida* y, de Julian Steward²² y sus alumnos, la distinción entre aspectos primarios (nucleares) y secundarios de las instituciones campesinas, donde los primeros se relacionan directamente con la actividad de subsistencia y la organización económica.

¹⁷ Silverman (1979: 49)

¹⁸ "...peasant economy" as one with 'relatively simple, non-mechanical technology; small-scale production units; and a substantial production for subsistence as well as for the markets' (Firth 1966: 5)

¹⁹ V. Hashim (1988), Dalton (1971), Shanin (1971), Cancian (1989)

²⁰ V., MacFate (2005)

²¹ V. Redfield (1960)

²² V. Steward (1955)

Sobre la cuestión de la penetración del capitalismo en sociedades tradicionales existe una vasta y heterogénea literatura que puede rastrearse en los análisis marxianos - a pesar de que ni Marx ni Engels desarrollasen sistemáticamente la cuestión. Marx presagió que el impacto del capitalismo originaría la bipolaridad social entre campesinos capitalistas y proletarios:

El campesino que produce con sus propios medios de producción será o bien gradualmente transformado en un pequeño capitalista que explota el trabajo de otros, o bien sufrirá la pérdida de sus propios medios productivos...y será transformado en un trabajador asalariado. Esta es la tendencia en la forma de sociedad en la que el modo de producción capitalista predomina (Marx 1951: 193-4, en Hashim 1988: 21)

Estas ideas marxianas serían tratadas con mayor detenimiento en dos obras clásicas publicadas en 1899: la de Lenin, *El Desarrollo del Capitalismo en Rusia*, y la de Kautsky, *La Cuestión Agraria*. Mientras que el padre del marxismo ruso Gueorgui Valentinovich Plejanov (1856-1918) percibía a los campesinos como una fuerza conservadora y reaccionaria, la tesis de Lenin sostiene que el capitalismo provocaría la irremediable disolución del campesinado, y que el modo de producción capitalista acabaría destruyendo a todos los modos productivos previos. El capitalismo para Lenin es “el dedo de Midas, que convierte todo lo que toca en oro, por lo tanto el capitalismo convierte todo en capitalismo...” (Shanin 1978: 16, en Hashim 1988: 28) Karl Kautsky defendió en cambio la continuidad de la unidad doméstico-productiva a pesar de la expansión capitalista. Años más tarde, ciertas teorías retoman la relevancia de la unidad doméstica campesina. A. V. Chayanov (1966), por ejemplo, la interpreta como una pequeña empresa capitalista, y Teodor Shanin (1971) subraya la capacidad de movilidad socioeconómica de aquella, retando tanto al análisis de Chayanov como al determinismo marxista – que suponía que el capitalismo posee los mismos efectos en todas las sociedades²³.

Tras la Segunda Guerra Mundial, mientras que ciertos países experimentaron una transformación económica sin precedentes, la mayoría de las regiones asiáticas, africanas y latinoamericanas siguieron sumidas en una grave situación de subdesarrollo económico. El análisis del caso de Indonesia inspiró la *teoría dual*, formulada simultáneamente por J. S. Furnivall y J. H. Boeke. El primero utiliza el término de *sociedad dual* o *plural* para definir a aquellas sociedades poscoloniales que coexistían dentro de dos o más sistemas sociales diferenciados. Boeke, en su teoría económica de las sociedades subdesarrolladas, usa la noción de *dualismo* para referirse a dos sectores diferenciados: uno *progresivo y moderno*, y otro *tradicional o cerrado* – caracterizado por su *inferioridad* en términos de acumulación de capital, ingresos, producción, consumo y crecimiento económico. Ambos coinciden en que el problema de la transformación socioeconómica deriva de una integración incompleta

²³ Marx inicialmente realizó apreciaciones positivas respecto al proceso de desarrollo colonial en la India – de las que luego, en vistas de las contradicciones del capitalismo, se desmarcó (en Hashim 1988: 28)

de la economía local, o *economía enclave*, en la economía capitalista y exógena. En antropología y sociología, uno puede hallar una línea de argumento análogo en los trabajos de T. Parsons, B. F. Hoselitz, D. Lerner o M. Nash, quienes también parten de modelos dicotómicos caracterizados por contraponer un sector «tradicional» (homogéneo, atrasado, estático, conservador...) frente a un sector «moderno» (progresivo, heterogéneo, dinámico, liberal...). Esta dualidad, que Kroeber ya había esbozado años antes, parece inspirarse en las aportaciones de sociólogos del siglo XIX: en la noción mecánica/orgánica de Durkheim, *Gemeinschaft/Gesellschaft* de Tonnies, hermandad/competición económica de Meine, individuo/familia de Coulangue, etcétera²⁴. Los autores dualistas coinciden en que el éxito del *desarrollo* requiere que el sector tradicional diluya las fronteras de su aislamiento para integrarse en, o abrazar a, la economía de mercado. Esta posición teórica presupone, por lo tanto, un proceso teleológico o finalista del desarrollo, cuya culminación es la completa asimilación del modelo hegemónico, capitalista. Siguiendo esta lógica, los *problemas del desarrollo* se achacan a factores psicológicos o endógenos - valores, actitudes o expectativas de los habitantes locales - y, por lo tanto, un proceso de desarrollo *exitoso* pasa por inyectar los principios inherentes a la ética capitalista - cálculo, racionalidad, ascetismo, democracia, etc. Aquellas teorías serían luego sometidas a crítica por las *teorías de la dependencia, del intercambio desigual y del sistema mundo*²⁵.

De modo general, las *teorías de la dependencia* subrayan como causa de subdesarrollo la subordinación histórica impuesta por los países del primer mundo a los países pobres. Su aproximación historiográfica desenmascara el carácter teleológico de la teoría dual y revela sus limitaciones y carencias empíricas. A diferencia de los marxistas ortodoxos, que acentuaban las relaciones de producción, éstos enfatizan el intercambio en los diversos niveles de integración del capitalismo global - el flujo entre los núcleos y las periferias. Con todo, como bien nota Hashim (1988: 20-41), las teorías de la dependencia no poseen una aplicabilidad evidente en el contexto local, pues carecen de un marco conceptual capaz de analizar los patrones de cambio estructural al nivel micro.

Durante los años 60, el estructuralismo marxista francés reviva el interés por el *modo de producción*, destacando las aportaciones de Claude Meillassoux, Maurice Godelier, Emmanuel Terray o Pierre-Philippe Rey. Estos antropólogos parten de la reformulación de Louise Althusser de *modo de producción* - como fuerzas y relaciones productivas - y de *formación social* - como una entidad dada dentro de una frontera geográfica que posee sus propias particularidades en el desarrollo histórico de su estructura económica y su superestructura político-legal, ideológica y cultural. Teóricamente, el *modo de producción capitalista* requiere cinco condiciones estructurales: 1) que exista un *trabajo libre* en el doble sentido marxiano: libre de las obligaciones feudales y liberado de la vinculación entre productor y propietario de

²⁴ V. Hashim

²⁵ V. Wallerstein (1974, 1993), Gunder Frank (1993)

los medios de producción; 2) que se produzca un tipo de *coerción económica* del productor desposeído; 3) que se dé una *separación del poder económico y del poder político* que posibilite el surgimiento de una burguesía local; 4) que se *desarrolle una producción de mercancías* en la que la fuerza laboral sea también mercancía (trabajo asalariado); y 5) que se dé la *reproducción del capital* (Alavi 1982: 179)²⁶. La tesis central de estos autores es que *el modo de producción capitalista importado por el colonialismo, antes que aniquilar al previo modo de producción campesino, lo integra y lo subordina* – por ejemplo, proletarizando a campesinos que producen mercancías para el propio mercado colonial. Esta interpretación contradice de algún modo la idea marxista-leninista de que el modo de producción capitalista entra necesariamente en contradicción con los modos precapitalistas y, por lo tanto, la idea de que el primero implique la total disolución del segundo.

El marxismo estructuralista francés aplicado a sociedades asiáticas fue luego retomado por Joel Kahn o Jonathan Friedman en el ámbito anglófono, quienes analizan particularmente las relaciones de explotación y conflicto entre grupos con diversos intereses materiales y diferentes posiciones respecto a la propiedad, el intercambio y la economía²⁷. Por otra parte, entre mediados de los años 60 y finales de los años 80, se produce un incremento de los estudios antropológicos centrados en la cuestión del desarrollo en las áreas del sudeste asiático - Indonesia, Birmania, Filipinas, Vietnam y, especialmente, Malaysia. Por una parte, la influencia de Raymond Firth en la *London School of Economics* produce una corriente específica centrada en el análisis del campesinado en Malaysia, generando una serie de etnografías que se han recogido en el presente trabajo²⁸. Por la parte estadounidense destaca el análisis de Clifford Geertz en Indonesia²⁹ y, dada la centralidad para nuestra tesis, el debate en el ámbito de la economía política entre defensores y detractores de la *economía moral*³⁰.

La línea de la *economía moral* – término popularizado por el historiador británico y marxista E. P. Thompson en su obra clásica sobre la clase obrera inglesa (1963)³¹ – queda bien representada en las aportaciones de James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant* (1976) y en su *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985), donde el autor analiza los conflictos campesinos en Birmania, Vietnam y el Estado de Kedah (Malaysia). James Scott ha destacado por ilustrar el *mundo moral* de los campesinos, y mostrar cómo aquéllos han resistido a la penetración del capitalismo y el Estado. La tesis James Scott, en *The Moral Economy of the Peasant, Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (1976) se presenta así:

²⁶ Citado en Hashim (1988: 33)

²⁷ V. King y Wilder (2003: 178 y *passim*)

²⁸ Swift (1964, 1965), Husin Ali (1975), Wilder (1982) y, por otra parte, Nash (1988)

²⁹ Geertz (1963a, 1963b, 1972)

³⁰ V. por una parte Migdal (1974), Scott (1976, 1985), Kerkvliet (1977), Powelson (1998), Wolf (1978) y, por la otra, Popkin (1979), Roseberry (1989), Clammer (1985), Barry (1970)

³¹ El término es inicialmente usado hacia 1839, en una polémica contra los economistas políticos (Thompson: 1991: 337)

Patterns of reciprocity, forced generosity, communal land, and work-sharing helped to even out the inevitable troughs in a family's resources which might otherwise have thrown them below subsistence...Living close to the subsistence margin and subject to the vagaries of weather and the claims of outsiders, the peasant household has little scope for the profit maximization calculus of traditional neoclassical economics. Typically, the peasant cultivator seeks to avoid the failure that will ruin him rather than attempting a big, but risky, killing. In decision-making parlance his behavior is risk-averse; he minimizes the subjective probability of the maximum loss. If treating the peasant as a would-be Schumpeterian entrepreneur misses his key existential dilemma, so do the normal power-maximization assumptions fail to do justice to his political behavior...It is the "safety-first" principle which lies behind a great many of the technical, social, and moral arrangements of a precapitalist agrarian order (Scott 1976: 3-5)

Aunque Scott previene del riesgo de proyectar un falso romanticismo, lo cierto es que enfatiza "la reciprocidad, la cooperación, los valores compartidos, la redistribución, el altruismo, el bienestar, el paternalismo y las transacciones anti-mercantiles, y las acciones para defender y reestablecer el estatus quo; en breve presenta una ilustración del 'tradicionalismo' de la aldea"³². En 1985 Scott, con formación en ciencias políticas e historia, trata de fundamentar aquellas tesis mediante un trabajo de campo antropológico en una zona arrocerá del estado de Kedah. La réplica la hallamos en la obra de S. Popkin, *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam* (1979), en la cual, tomando como base su propio análisis en Vietnam, responde a las propuestas de la *economía moral* con una incisiva crítica, señalando que el campesino es un actor racional que se ajusta a la economía de mercado según su propio interés y normas.

Ninguna de estas aportaciones es realmente novedosa ni, me temo, ecuánime – por razones tanto teórico-ideológicas como empírico-históricas. En primer lugar porque retoman la cuestión de los movimientos revolucionarios en las sociedades campesinas europeas y, en segundo lugar porque, escrutadas convenientemente, revelan cierta encarnación del viejo debate en antropología económica entre sustantivistas y formalistas³³. Puesto de modo simple, los autores sustantivistas enfatizan el papel económico de las instituciones y se muestran escépticos ante la aplicabilidad de la teoría neoclásica a las sociedades no occidentales. Consideran que no existe un pensamiento formal – en términos de economía neoclásica - sin sistema de mercado con precios; que el individuo elige sin basarse necesariamente en la maximización económica y el beneficio; y que existen otras instituciones que subsumen o imbrican [*embeddedness*] a lo económico - como la religión, las relaciones sociales, los valores culturales y morales, o la política. En muchas sociedades no capitalistas, se aduce, la producción es para el uso antes que para el intercambio.

³² King and Wilder (2003: 175), Popkin (1979: 5-17)

³³ V. Kaplan (1976), Polany (1957), Cancian (1966), Orlove (1986), Wald, Button, and Rienzo, B. (2001)

Los formalistas, en cambio, acentúan la idea de *maximización* o asignación de recursos escasos a fines alternativos, y consideran que la teoría económica (neoclásica) es susceptible de ser aplicada en toda realidad sociocultural. En su versión descarnada, el formalismo podría sugerir una extensión de la ideología económica que subyace al capitalismo – búsqueda de la maximización económica individual, pensamiento racional y económicamente dirigido, deseos infinitos y medios limitados, valor marginal decreciente, etc. Por ello, como bien han mostrado los críticos culturalistas y sustantivistas, el formalismo podría incurrir en una proyección etnocéntrica al universalizar el principio de la lógica capitalista – la maximización del beneficio económico.

En términos del debate académico (antropológico) la diferencia entre ambas aproximaciones es más enfática que antitética³⁴, o metodológica antes que epistemológica: los primeros (sustantivistas) pecan de *socializar demasiado la economía*, de enfatizar la inducción o los datos sustantivos. Los segundos (formalistas) parecen *economizar excesivamente a la sociedad*, y parten de presupuestos deductivos y formales. Mientras que a Scott se le ha presentado como el nuevo redentor de las tesis de Karl Polanyi³⁵, a Popkin se le recrimina – creo que injustamente – seguir la aserción del Premio Nóbel en Economía, Gary Becker: «el mejor modo de explicar cualquier tipo de comportamiento o instituciones es verlos como producto de individuos buscando su propio interés». La polémica en torno a la economía moral, como el añejo debate entre economistas formales y sustantivos o la vieja disputa entre R. Redfield y O. Lewis³⁶, tiene difícil solución. Mi cometido no es reevaluar estos debates, sino revisar aquellas aportaciones de autores que podrían definirse como *economistas morales* en el ámbito de la región etnográfica estudiada. Éstos comparten cierta influencia heterogénea marxista, unos presupuestos sobre la naturaleza moral de las sociedades campesinas y una gran sospecha crítica ante el capitalismo y sus circunstancias.

Antes de exponer los rasgos característicos de la *economía moral* como línea de pensamiento, cabe detenerse en su definición. La noción de economía moral, tal y como la presenta originalmente E. P. Thompson (1963), posee un carácter abiertamente anti-capitalista pues subraya que, en contextos de revolución proletaria, “la inmoralidad del...beneficio sobre las necesidades de la gente... [genera] un último esfuerzo desesperado [por reimplantar el] viejo paternalismo de la economía moral” contra la economía del libre mercado³⁷. Casi tres décadas más tarde, en su *Moral Economy Reviewed* (1991), Thompson escribe:

³⁴ V. Clammer (1985)

³⁵ “¿Y cuál fue el mecanismo mediante el cual quedó destruido el antiguo tejido social y se intentó con tan poco éxito una nueva integración del hombre y la naturaleza?” (Karl Polanyi, *La Gran Transformación*, en Paz Moreno (2004: 403)

³⁶ Lewis visitaría catorce años más tarde el enclave etnográfico mejicano (Tepozlan) en el que Redfield describe una sociedad homogénea, cohesionada y *moral*; revelando datos radicalmente distintos sobre la supuesta bondad de aquella sociedad.

³⁷ Thompson (1968: 67-73, citado en Thompson 1991: 337)

a consistent traditional view of social norms and obligations, of the proper economic functions of several parties within the community, which, taken together, can be said to constitute the moral economy of the poor...my own usage has in general been confined to confrontations in market-place over access (or entitlement) to “necessities”...the moral economy is summoned into being in resistance to the economy of the “free market” (Thompson 1991: 271-337-340).

Con el tiempo, el rótulo de *economía moral* ha sido ampliamente empleado, redefinido, matizado o criticado por diversos autores y, como el propio Thompson afirma, “si yo fui el padre del término ‘economía moral’ en el debate académico actual, el término ha olvidado su paternidad...será interesante ver cómo progresa” (1991: 351).

En antropología económica, y concretamente en la acepción sustantivista, la economía moral es una economía basada en la bondad, la equidad y la justicia, propia de aquellas pequeñas comunidades en las que los principios de mutualismo operan para impedir el problema del individuo interesado [*free-rider*] – o, en palabras de Marvin Harris (1981), *el problema de los gorriones*. Este tipo de sociedad tradicional, donde la unidad doméstica es productora y consumidora, posibilitaba la supervivencia comunal ante la escasez a costa de prevenir la acumulación de riqueza (beneficio) en mano de unos pocos individuos. La equidad económica es producto de una efectiva presión social y una serie de valores costumbristas, morales y religiosos. Para Powelson, en *The Moral Economy* (1991), la economía moral equilibra el poder económico o, dicho de otro modo, las normas éticas aseguran la justicia social limitando los factores económicos.

Durante la expansión del capitalismo, la idea de economía moral fue ampliamente usada para justificar (intelectualmente) la acción popular contra la opresión (o contra mercaderes y negociantes sin escrúpulos³⁸) y la autoridad³⁹. Con el tiempo, la noción de economía moral ha sido depositaria de cierta utopía, viendo en ésta un indicio de comunismo o socialismo – cuando en realidad pocos experimentos de esta guisa, quizás aparte del *kibbutz*, han seguido el camino imaginado por sus fundadores.

Si el origen de la noción de economía moral se halla en los análisis históricos marxistas de las revoluciones de los pobres (por ejemplo proletariado en la era del despuntar industrial o campesinos antes el avance del mercado), el término, en parte gracias a Scott, se proyecta sobre las sociedades campesinas asiáticas. De hecho, el propio Thompson toma partido en la polémica entre Popkin y Scott:

custom is seen as perpetuating subsistence imperatives, and usages which insure the community at risk. Scott analyses village redistributive institutions and reli-

³⁸ Cf. Thompson (1963), Hobsbawm (1965), Kerkvliet (1977), Adas (1981, 1986)...

³⁹ Cf. Scott (1976, 1985)

gious charitable obligations, and shows that “there is good reason for viewing both the norm of reciprocity and the right to subsistence as genuine moral components of the ‘little tradition’...” – that is, in peasant culture universally. The threat to these institutions and norms associated with European expansion and with market rationalizations has often provoked the peasantry to participation in revolutionary movements. Predictably his theories have been vigorously contested by protagonists of “market forces”, and Samuel L. Popkin delivered a polemic against what were presented as “the moral economists” in *The Rational Peasant* (1979)...my sympathies are certainly with James Scott (Thompson 1991: 342)

Otros autores – como Michael Watts (1978) o Greenough (1980)⁴⁰ – definen la economía moral como una necesidad para lograr la supervivencia tanto de explotados como de explotadores; o como un cluster de relaciones de intercambio entre grupos sociales en los que el bienestar de ambos grupos precede al beneficio.

En cualquier caso, el epíteto de *economía moral* ha ganado adeptos entre las filas académicas⁴¹, sobre todo entre aquéllos preocupados por la expansión del capitalismo en sociedades tradicionales:

It is now a commonplace to note the influence of rules, habits, norms, conventions and values on economic practices and institutions and to note how these vary across different societies. Economic processes, even capitalist ones, are seen as socially embedded in various ways...If culture is taken to refer to signifying practices, then economic practices can be seen in terms of what they signify as well as materially, and as culturally embedded (Ray and Sayer, 1999; du Gay and Pryke, 2002). Early research on this subject was animated by interest in discovering what difference cultural variation made to capitalism, which variants of capitalism were the most benign, or which forms of embedding were most successful in supporting capitalism (e.g. Dore, 1983)... 'moral economy' is the study of how economic activities of all kinds are influenced and structured by moral dispositions and norms, and how in turn those norms may be compromised, overridden or reinforced by economic pressures (Sayer, 2000) (Sayer 2004:1, cursivas añadidas).

La idea de interrelación subyacente – entre la esfera económica y el resto de las instituciones socioculturales – no es sin embargo novedosa: se remonta a Aristóteles⁴². Pero desde este punto de vista todas las economías son morales, sean capitalistas o no, pues todas las relaciones sociales albergan algún tipo de principio moral y ético. Lo que subyace a la perspectiva de la economía moral es, no obstante, la crítica al carácter destructivo y subversivo de las fuerzas del mercado – reflexión que, sin duda, ya estaba presente en buena parte de la tradición crítica en ciencias sociales:

⁴⁰ Citados en Thompson (1991: 343 y ss.)

⁴¹ V. Sayer (2004)

⁴² Ibid.

The argument of many students of capitalism has been that, in practice, so-called 'market forces' displace moral and traditional norms in structuring society. These derive not merely from the existence of market exchange but from capitalist competition, that is competition driven by product and process innovation, involving ever-increasing labour productivity, and the accumulation of capital, gains a degree of autonomy from actors' intentions and actions, acquiring self-regulating properties (Polanyi), working behind actors' backs (Marx), becoming 'decoupled' from the lifeworld (Habermas), and elevating formal rationality as a force in its own right (Weber). In fact it is precisely this partial autonomy which these authors see as threatening...as Polanyi argued, countervailing forces as societies attempt to protect themselves against their destructive effects (Sayer 2004: 3, cursivas añadidas).

Una vez expurgadas las posibles divergencias y ambigüedades derivadas de los usos y abusos de esta noción – según los diversos matices de los autores – las premisas de la economía moral, aplicadas a las sociedades asiáticas, pueden sintetizarse así⁴³:

a) El *principio de «moralidad» institucional*: por el cual se estipula que los intercambios económicos, antes que estar motivados por el interés, la avaricia o el incremento del beneficio individual, están gobernados por obligaciones morales creadas por las relaciones de parentesco, los regalos y los rituales. La economía moral estudia el modo en que “las actividades económicas de todo tipo están influidas y estructuradas por disposiciones morales y normas, y cómo a su vez esas normas pueden ser comprometidas, anuladas o reforzadas por presiones económicas”⁴⁴. Su aproximación económica no es *moral* por considerar que los campesinos y sus elites sean, o hayan sido, más honestos y menos calculadores en la época precolonial, sino porque las instituciones sociales y sus sistemas normativos posibilitaban un bienestar generalizado y una *actividad económica moral*. Los sistemas no mercantiles anteriores,

basados en un ethos paternalista, se asumen como más benévolos, humanos y confiables que los del sistema mercantil. Estos rasgos de la sociedad precapitalista son la propiedad comunal, el intercambio laboral, las asociaciones de enterramientos, el regalo de un patrón con motivo de un nacimiento, la reducción de la renta tras un mal cultivo (...). Estas relaciones y organización del trabajo funcionaban suficientemente bien, por lo tanto antes de la introducción del capitalismo (o colonialismo), los individuos sólo sufrían hambruna *si y sólo si* la totalidad de la comunidad estaba en peligro (Popkin 1979: 6-7)

b) El *principio de comunidad y de la ética de la subsistencia*: la comunidad campesina precolonial se describe como una unidad colectiva, cohesionada y funcional, en la que prima la *ética de la subsistencia*, un mecanismo que garantiza la subsistencia de

⁴³ He optado por recoger la síntesis de los presupuestos de la economía moral tal y como la expone Popkin (1979), pues considero que responde de modo fiel a las ideas contenidas en las aportaciones de Thompson (1991), Hobsbawm (1965), Scott (1976, 1985), Kerkvliet (1977), Adas (1981, 1986), Migdal (1974) o Wolf (1978)

⁴⁴ Sayer (2004)

todos a costa de sacrificar la acumulación de unos pocos – por ejemplo, mediante la presión social ejercida sobre los individuos ricos para que redistribuyan el excedente entre el resto de sus convecinos.

c) *El principio de la seguridad y la aversión al riesgo socioeconómico*: por los cuales se afirma que la actividad económica campesina prefiere el riesgo mínimo a la maximización del beneficio. Esta aversión se fundamenta en la necesidad de preservar la seguridad económica y garantizar la reproducción socioeconómica de la unidad doméstica. Esto explica, se aduce, la reticencia a la innovación, a las nuevas ideas y a la inversión, así como la hostilidad frente a las relaciones mercantiles - que es la última opción cuando las instituciones ya no pueden garantizar las necesidades básicas del colectivo.

d) *El principio moral de las jerarquías sociales* por el cual, se sostiene, la jerarquía socioeconómica tradicional entre patronos (individuos ricos) y clientes (individuos pobres o campesinos), a pesar de que implica desigualdad, se asienta sobre una serie de obligaciones y derechos mutuos que impiden relaciones sociales y económicas tan opresivas como las relaciones capitalistas. El patrón, se sugiere, muestra cuidado y responsabilidad casi paternal hacia sus clientes y, recíprocamente, aquéllos manifiestan fidelidad filial hacia el patrón.

e) *El principio de resistencia (revolucionaria) al cambio*: los economistas morales suelen asumir que los campesinos son *antimercado*, que prefieren la propiedad comunal antes que la privada, y que detestan las prácticas de compraventa⁴⁵. Aunque la resistencia campesina ocasionalmente ha tomado la forma de revoluciones violentas, la tesis de J. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (1986) mantiene que los campesinos usan un tipo de *resistencia cotidiana*, aunque persistente, contra aquéllos que tratan de apropiarse de su trabajo o de sus bienes, o contra aquéllos que les imponen tasas, rentas o presiones explotadoras⁴⁶. Estas resistencias, pasivas antes que activas, cotidianas antes que revolucionarias, constituyen, según Scott, las *armas de los débiles*, un modo de protesta ante el opresivo sistema mercantil - o sus beneficiarios - causante de la fragmentación de la sociedad campesina. Los actos vandálicos, revolucionarios, predatorios, se interpretan en clave de resistencia al capitalismo y protesta ante la erosión de las viejas instituciones tradicionales.

f) *El principio marxiano*: aunque los autores no son todos marxistas, coinciden en que la expansión del mercado y la penetración capitalista transforman irreversiblemente las estructuras e instituciones socioeconómicas previamente existentes. También se asume, implícitamente, algún tipo de carácter teleológico, por el cual el capitalismo supera, destruye o transforma a los medios de producción previos. Algunos autores consideran que el marxismo no sólo es un modelo teórico sus-

⁴⁵ Cf. Foster (1965: 298)

⁴⁶ Scott (1986: 6)

ceptible de explicar los cambios económicos en las sociedades campesinas, sino que es *la única herramienta* que puede hacerlo (Wolf, 1984 [2004: 35]).

Una de las conclusiones teóricas de este trabajo consistirá en reevaluar, tomando como base mis datos empíricos e históricos, las dos premisas centrales de la economía moral; a saber: primero, que el *impacto del capitalismo transforma irreversiblemente las antiguas instituciones y las estructuras socioeconómicas de la sociedad precapitalista o campesina* y, segundo, que *las instituciones tradicionales son más morales que los principios derivados de la lógica capitalista*.

d) Clarificación de los conceptos teóricos centrales

Nociones como «campesino», «capitalismo», «desarrollo», «economía de mercado», «transformación socioeconómica», «globalización», etc., son comunes tanto en el bagaje idiomático colectivo como en gran parte de la producción literaria especializada en el campo de la economía política y los estudios del campesinado actuales. Puesto que estos conceptos son axiales en mi análisis, conviene definirlos.

El concepto de campesino deriva de *païsant*, término francés que surge en el siglo XV y que proviene a su vez del latín *pagus* (distrito o país). Actualmente, el campesinado sigue constituyendo la mayor parte de la fuerza laboral agrícola en los países pobres. Por definición, un campesino es alguien que subsiste de una explotación agrícola a pequeña escala, con medios de producción propios o ajenos. En distintos momentos históricos y lugares, los campesinos suelen definirse en oposición a la población urbana: individuos agrestes, pobres, económicamente atrasados, con escasa educación formal, conservadores, y leales a unas jerarquías sociales y de poder heredadas - en las que suelen ocupar los estratos más bajos. Ciertos teóricos contemporáneos han abogado por abandonar la noción de *campesino* a favor de conceptos como «productores de mercancías simples» [*simple commodity production*] o «pequeños productores de mercancía» [*petty commodity production*]⁴⁷ pero, a pesar del revisionismo teórico y conceptual, sigo considerando que la categoría de «campesino» define bien una serie de características económicas, sociales y políticas que se ajustan a la comunidad local estudiada⁴⁸: una comunidad reducida y rural, con escasa infraestructura, con una economía basada en la explotación a pequeña escala en la que se alterna la subsistencia con la producción mercantil, con unos medios y relaciones de producción simples, con escasa propiedad privada, cuyo acceso a la esfera de distribución y consumo es limitado, donde destaca la preeminencia económica de la unidad doméstica, y donde las relaciones socioeconómicas se articulan en buena parte en torno a relaciones de patrón-cliente.

Teóricamente, entendemos por *economía de mercado* aquélla en la que los precios están determinados libremente por la ley de la oferta y la demanda, y donde la mayor parte de la producción, distribución e intercambio está controlada por individuos o corporaciones, antes que por el gobierno. En la práctica, la economía de mercado se expone a cierto grado de control de tipo corporativo o estatal. El capitalismo es una consecuencia histórica de la expansión de la economía de mercado y, en la plena expansión capitalista, el flujo de productos a través de empresas transnacionales que mercantilizan bienes estandarizados, da lugar a la *globaliza-*

⁴⁷ Cf. Nonini (1995:1)

⁴⁸ Esta definición posee la ventaja de subsumir a la pesca en la economía campesina, a pesar de sus diferencias en la naturaleza de la producción (Cf. Firth 1966)

ción. Por *capitalismo* entenderemos un sistema económico en el que impera la propiedad privada de los medios de producción, en el que la producción se guía hacia el mercado, y en el cual el objetivo es la maximización del beneficio económico. El sistema capitalista puede definirse por estos rasgos:

(a) el objetivo de su actividad económica es el incremento de la riqueza; (b) la medida relativa es el dinero; (c) la fuente para incrementar la riqueza (capital) aumenta constantemente; (d) la frontera de los beneficios se expande regularmente; (e) los valores no económicos se subordinan a la necesidad del beneficio; (f) los métodos racionales se diseñan para producir riqueza y beneficios; (g) la organización implicada en la empresa capitalista debe estar libre de control público; (h) los propietarios capitalistas son una minoría; (i) el valor de la mercancía lo decide el mercado; (j) el capital se considera más importante que el trabajo en la distribución del beneficio; (k) existe un reconocimiento del derecho de los diferentes grupos por competir en la producción y venta de las mercancías como fuentes de riqueza; (l) el papel vital de los financieros del capital es explícito; (m) está presente la elección libre por parte del agente económico y, finalmente, (n) se da la propiedad privada de los medios de producción (Alatas 1977: 3)

La tríada *economía de mercado, capitalismo y campesinado* es central en la cuestión del desarrollo. Por *desarrollo económico* entenderemos un incremento sostenible del estándar de vida de una población, generalmente mediante el aumento del stock de capital físico, humano y tecnológico. La noción teórica de desarrollo implica una gradación diacrónica de estadios económicos, no necesariamente lineales ni evolutivos. Hashim (1988), basándose en Malaysia, establece cuatro grandes estadios de desarrollo mediante los cuales la economía inicialmente campesina tiende progresivamente hacia una economía de mercado: Una primera fase consistente en la *modificación de la economía natural* o de *subsistencia* destinada, principal pero no exclusivamente, al uso y al consumo directo de los productos obtenidos del entorno ecológico. La segunda fase se caracteriza por la presencia de la *economía mixta*, o destinada tanto *a la subsistencia como al mercado*. Esta economía es típica de los campesinos malayos, quienes producen pescado o arroz para el consumo directo, y caucho y copra para la venta mercantil. El beneficio económico derivado de la venta suele destinarse a satisfacer compromisos sociales, revierte en la adquisición de otros productos, o se reinvierte en los propios medios productivos. La tercera fase se caracteriza por una *economía especializada en la producción de alimentos*, que implica un mayor desarrollo de fuerzas y medios de producción, en ocasiones con ayuda pública. La cuarta fase implica una transición definitiva a una *economía especializada de producción no alimenticia*; es decir, la plena asimilación capitalista y el incremento de la dependencia económica respecto al mercado y, por lo tanto, mayor vulnerabilidad y menor control ante los flujos mercantiles nacionales e internacionales. La economía pasa a depender de modo casi exclusivo de los ingresos metálicos derivados de la venta. Si nos atenemos a estas fases teóricas, la sociedad analizada se hallaría entre la segunda y tercera fase de desarrollo esbozada por Hashim.

e) Las hipótesis de investigación

Partiendo de las lecturas iniciales, de una parte de este marco teórico específico y de la experiencia empírica durante la primera fase de campo, se establecieron dos tipos de hipótesis dirigidas a dar cuenta del *problema del atraso económico malayo*: hipótesis de alcance general (G) – destinadas a explicar el problema del desarrollo en el ámbito malayo peninsular – e hipótesis de carácter específico (E) – diseñadas para analizar el problema del desarrollo en el enclave etnográfico específico. Estas hipótesis derivaban de una premisa inicial:

El problema del atraso económico de la sociedad de Isla de Tuba se explica en base a unos factores generales, inherentes a la mayoría de las sociedades malayas rurales, y otros singulares y propios de las condiciones concretas de la sociedad de Tuba.

Las hipótesis generales surgidas a partir de esta premisa son:

Hipótesis G1: *El impacto del colonialismo británico.* La colonia británica, mediante la importación de mano de obra extranjera, favoreció la marginación de las áreas rurales malayas y contribuyó a establecer unas relaciones económicas y étnicas diferenciadas en toda la Península que tendrían continuidad hasta el presente.

Hipótesis G2: *La desventaja sociocultural.* La práctica e ideología islámica, propia de la sociedad malaya, la sitúa en una situación de desventaja socioeconómica frente a otros grupos étnicos no musulmanes.

Hipótesis G3: *El sistema costumbrista malayo,* o «adat», junto al estilo de vida derivado de la economía de subsistencia, limitan el ahorro, el desarrollo de negocios, la inversión y la optimización de la ganancia económica.

Hipótesis G4. *El paternalismo gubernamental* que preside la política pro-malaya y las directrices de la *Nueva Economía Política*, tiene efectos negativos sobre el desarrollo de los malayos, al detectarse irregularidades en la redistribución pública.

Las hipótesis específicas se basaron en las observaciones de la realidad local:

Hipótesis E1. *Las condiciones infraestructurales,* entre las que se cuentan las características geográficas, el retraso en la introducción de innovaciones y servicios y la escasez tecnológica, dan cuenta de una situación económica inicialmente desventajosa.

Hipótesis E2. *Los aspectos estructurales* - carencia de instrucción formal educativa y profesional, naturaleza de las relaciones familiares, sociedad homogéneamente pobre, los rasgos del liderazgo político local, etcétera. - explican en parte la ausencia de innovación infraestructural o ideológica, y la oclusión isleña. En este sentido, el temor a la promiscuidad e infidelidad supone una traba en el desarrollo de otras profesiones que impliquen estar fuera del hogar por un periodo largo de tiempo; y la densidad de las relaciones de

parentesco y la mutua dependencia entre individuos, inhiben tanto la acumulación de capital como el flujo migratorio.

Hipótesis E3: El creciente anhelo de nuevos productos mercantiles, y la adopción de la lógica de la economía de mercado, generan *contradicciones* con la herencia cultural preexistente (*adat*), dando lugar a comportamientos individualistas, la desaparición de los sistemas de redistribución tradicionales y la presencia de prácticas corruptas y predatorias. En este sentido, han tenido un efecto poderoso las percepciones locales asociadas con el progreso y el desarrollo.

Hipótesis E4: *La naturaleza de la actividad pesquera* no posibilita un incremento sostenible de la riqueza: la dependencia económica de la pesca, el sistema de mediadores en la distribución, la naturaleza absorbente de la actividad pesquera, la explotación indiscriminada del medio ambiente, etc., explican parcialmente la *involución* económica local.

En el transcurso de la investigación estas hipótesis iniciales se expusieron a diversas modificaciones y reelaboraciones impuestas tanto por los hallazgos como por el mayor conocimiento del contexto local. Como consecuencia de la interpretación de los datos, algunas de las hipótesis resultaron erróneas, mientras que otras se sofisticaron u originaron nuevas hipótesis que apuntaban hacia otras direcciones más fructíferas. Al final del trabajo reevaluaré críticamente estas hipótesis.

f) Fase III: trabajo de campo (segunda etapa)

La segunda fase del trabajo de campo consistió fundamentalmente en poner a prueba las hipótesis anteriores usando técnicas diseñadas previamente y revisadas durante el proceso de su administración. Estas técnicas se detallan más abajo. A diferencia con la primera etapa de campo, y como consecuencia de una mayor familiarización tanto con los lugareños como con el idioma, la administración de estas técnicas obtuvo un volumen de datos notable en un lapso de tiempo relativamente breve.

Esta etapa, en contraste con la etapa anterior, la viví con cierto frenetismo, pues dediqué la mayor parte del tiempo a recolectar datos, a interpretarlos y a diseñar maneras de ponerlos a prueba o ampliar los ámbitos de análisis. Durante esta fase mudé mi alojamiento a una zona más céntrica, en el chalet de mi *padre adoptivo*, desde la cual tenía mayor autonomía y acceso a otros «kampungs» (o *vecindarios*) analizados con menor profundidad durante la etapa previa.

III. Las técnicas de investigación

La investigación se basa en un **estudio de caso** abordado mediante las técnicas y metodologías propias del trabajo de campo antropológico *clásico*. La **unidad de análisis** es la población autóctona de la isla de Tuba, a excepción de un sector malayo inmigrado y originariamente peninsular que habita en el extremo insular opuesto – con una población de entre 500 y 800 individuos. El criterio de exclusión de este sector obedece a la limitación del tiempo y al hecho de que sus características, según lo observado en la interacción cotidiana, no diferían demasiado de las de la muestra analizada. Idealmente hubiese sido necesario efectuar una comparación más exhaustiva, pero esto no fue posible. Este sector poblacional reside en la zona denominada Bali Buket, a la que se hará referencia con más detalle en el transcurso del trabajo. La **unidad de observación** ha sido, por lo tanto, la totalidad de los individuos de la región oeste (1.349 individuos) y todas las unidades domésticas allí halladas (329). Las técnicas usadas distinguen una primera etapa extensiva (que puso el acento en las cuestiones **cualitativas**) y una segunda etapa intensiva (que enfatizó las cuestiones **cuantitativas**) coincidiendo, *grosso modo*, con la primera y la segunda fase de trabajo de campo.

El **material de campo** consistió en libretas de campo, un ordenador portátil, una cámara digital y una grabadora de mano⁴⁹. Cotidianamente se escribieron **dos diarios** paralelos. El primero, de carácter personal, daba cuenta de las impresiones, las actitudes o los sucesos del día, y el orden diacrónico de este diario ha resultado útil para reconstruir el proceso de investigación. El segundo diario era propiamente etnográfico. Recogía los datos del terreno según una tipología definida por ítems socioculturales – ‘folclore’, ‘economía’, ‘pesca’, ‘segregación de género’, ‘política’, etc. Las notas de campo se escribieron en castellano y en inglés, pero se recurrió al malayo cuando los testimonios y los conceptos lo exigían. El censo, traducido al malayo y tabulado en inglés, explica que todas las tablas que aparecen en el trabajo se presenten en esta última lengua. Antes de pasar a la descripción pormenorizada de las técnicas y su aplicación, debo remitirme a la cuestión lingüística y a las limitaciones del trabajo.

Respecto a la **cuestión lingüística**, cabe mencionar que no fue posible hallar un profesor nativo antes de partir a Malaysia, ni tampoco una vez me asenté en Kuala Lumpur. A pesar de que el inglés es la segunda lengua oficial, en las zonas rurales el modo de comunicación habitual, a veces exclusivo, es el «bahasa melayu». Esta lengua pertenece a la familia malayo-polinesia (hallada en Madagascar, Indonesia, Filipinas, Taiwán, Camboya, Vietnam, Polinesia o Nueva Zelanda), pero retiene

⁴⁹ La elevada humedad ambiental causó importantes desperfectos en la tecnología empleada (corrosión del ordenador, de los discos compactos y de la cámara), un aspecto aparentemente trivial que, sin embargo, pudo haber tenido repercusiones desastrosas.

términos indígenas, chinos, árabes, indios, portugueses o ingleses. Durante el periodo en el que Malaca constituyó un neurálgico punto comercial internacional, el malayo devino una *lengua bazar*, lo cual explica el influjo de conceptos procedentes de otras lenguas. Hace 1200 años su grafía (como el javanés) derivaba del sánscrito, pero fue substituida en el 1500 por el alfabeto árabe (*jawi*), y luego por el románico (*rumi*). Esta lengua cuenta con nada menos que 190 millones de hablantes⁵⁰, pues es también la lengua nacional indonesia.

Mis intentos frustrados por recibir instrucción formal me obligaron a estudiar la lengua de modo individual, mediante manuales de gramática local, memorizando largas listas de vocablos locales y practicando el idioma con mis pacientes interlocutores. Puesto que se hizo inmediatamente patente que sin un conocimiento suficiente de la lengua mi trabajo estaba condenado al fracaso, decidí priorizar su estudio dedicando unas tres horas diarias durante los primeros siete meses. El *bahasa melayu*, a priori, no es una lengua excesivamente compleja en comparación con otras lenguas asiáticas: fonéticamente se asemeja a las lenguas latinas, ha adoptado una grafía románica y sus reglas gramaticales son, en principio, menos problemáticas que las de otras lenguas del sudeste asiático. Al cabo de unos tres meses comencé a usar regularmente la lengua vernácula para comunicarme cotidianamente con los habitantes locales y durante la última fase del trabajo de campo usé esta lengua de modo exclusivo – a pesar de las imperfecciones y los posibles errores que puedan aparecer en las transcripciones.

El trabajo se expuso a muchas **limitaciones y problemas**, algunos subsanables y otros irremediables. La primera limitación deriva obviamente de las características del rol del investigador – varón, occidental, no musulmán - que impidieron, por ejemplo, obtener conocimiento de primera mano sobre el proceso reproductivo femenino o sobre los ritos musulmanes acaecidos en el interior de la mezquita. En segundo lugar, al ser un solo individuo no pude, por limitaciones materiales y logísticas, indagar tantos aspectos como hubiese deseado. Esta limitación se trató de paliar haciendo uso de ayudantes en la administración del censo, mediante un traductor local en los primeros meses del trabajo o recurriendo a una ayudante femenina para tratar aspectos que, tradicionalmente, son de difícil acceso para el observador varón. En tercer lugar, por falta de tiempo no fue posible efectuar un trabajo de campo comparativo – tomando muestras de islas adyacentes como Langkawi o Pulau Dayang Bunting – que hubiese ofrecido mayor solidez al estudio local. Esto se subsanó parcialmente haciendo uso de otros textos etnográficos basados en diferentes regiones de la península malaya. En cuarto lugar, hubiese sido deseable tener, ocasionalmente, un mayor control sobre la investigación y aplicar técnicas más específicas y sofisticadas (uso de programas informático o tratamientos formales de análisis de redes, por ejemplo). En este sentido traté de usar todos los recursos disponibles a mi alcance dentro de las posibilidades del contexto. Abordé el análisis como un proceso de aprendizaje en el que fue preciso improvisar, reela-

⁵⁰ *L'Atlas Géopolitique & Culturel du Petit Robert des Noms Propres* (2002: 67)

borar, tantear y diseñar estrategias que a veces resultaron infructíferas. Durante este proceso las posibilidades etnográficas se expandieron y, por lo tanto, fue necesario seleccionar temas y descartar un volumen considerable de información documental y empírica. Del mismo modo en que se descartaron algunos datos, en absoluto se agotaron las posibilidades etnográficas de la región y, antes que dar por cerrado este trabajo etnográfico, lo cierto es que abre diversas vías de interés que merecen investigaciones futuras y autónomas. Por último, y no por ello menos importante, presupongo que las conclusiones de este trabajo son provisionales y, por lo tanto, susceptibles de ser reevaluadas a la luz de otras posibles investigaciones que aporten datos más concluyentes. Idealmente, debería darse continuidad al análisis de estas y otras cuestiones realizando estancias futuras y regulares.

a) Técnicas extensivas y observación participante

La primera fase del trabajo de campo fue, como se adujo antes, de forzosa **observación participante**. La gran ventaja de convivir con la población local era que en, cualquier instante, surgía un tema, evento o conversación de relevancia para la investigación. La toma de notas *in situ* resultó especialmente ventajosa, pues la mayoría de los entrevistados solían participar activamente en la recolección o reelaboración de los datos – discutiendo entre ellos los datos aducidos por un informante, mediante la corrección fonética, añadiendo esbozos y dibujos a mis notas, ofreciendo interpretaciones alternativas, etc. Aquellas notas se introducían cada día en archivos informáticos (diario temático), se ordenaban, rectificaban y releían, con el objetivo de detectar contradicciones, omisiones o cuestiones de interés que abrían nuevas cuestiones. De este modo se trató de dar un carácter continuo y sistemático al proceso emergente de indagación.

Tras un mes en la isla entablé una buena amistad con el único anciano local que había recibido educación británica, el inestimable Encik Wahid, quien devino mi guía, mi amigo y mi traductor durante los primeros tres o cuatro meses, mientras trataba de aprender aceleradamente la lengua local. En el transcurso de la primera etapa recopilé datos referentes a los **cuatro campos clásicos** de la antropología - economía, parentesco, sistema de creencias y sistema político – que posibilitaron construir un marco holista desde el cual se abordó el problema central de la investigación. Estos datos procedían de la observación y participación en eventos comunales (meeting políticos, ceremoniales, rituales, festines...), en actividades pesqueras, en procesos productivos (cultivos de arroz, caucho, caña de azúcar, recolección, etc.), visitas a las unidades domésticas locales e interacciones cotidianas en los espacios públicos locales (cafés locales, casas de rezos, establecimientos, las inmediaciones del «kampung»...) En definitiva, aquella información inicial procedió de la interacción cotidiana con un amplio número de aldeanos. El tratamiento de cuestiones sensibles – relacionadas por ejemplo con el animismo o la política – requirió más paciencia y tiempo, aunque siempre traté de evitar las situaciones excesivamente formales – a las que los lugareños no estaban demasiado acostumbrados. Por esa misma razón no se hizo uso de la grabadora de audio, pues parecía intimidar a los entrevistados.

En colaboración con mi traductor local apliqué diversos métodos de recolección de información: **entrevistas abiertas, semiestructuradas y cuestionarios** – que se reelaboraron sucesivamente según los problemas hallados. Durante la primera etapa se administró un **cuestionario** piloto a 40 unidades domésticas lideradas por pescadores y otro a unos 35 alumnos de la escuela local – con el fin de evaluar el nivel de contacto con el exterior y la percepción de la vida rural. También durante la primera fase se efectuaron diversas **entrevistas abiertas** a burócratas y funcio-

narios de Langkawi y de Kedah. Estos individuos – administrativos del Departamento de Pesca de Kedah, Oficina Pesquera de Langkawi, Departamento de Tierras de Langkawi, etc. – ofrecieron una valiosa versión alternativa de la realidad rural. En los casos de entrevistas abiertas resultó muy útil el empleo del método de la *bola de nieve*; es decir, la extensión de contactos a partir de los entrevistados. Dentro de las posibilidades, traté de corroborar las respuestas contradictorias, logrando en algunos casos un nivel de **saturación** aceptable – cuando las mismas cuestiones administradas a un elevado número de entrevistados en distintos contextos apuntaban a las mismas respuestas.

En esta fase, la información obtenida cubrió los siguientes ámbitos: a) *Cuestiones sobre el parentesco*: genealogías, análisis de la endogamia, la poligamia, los patrones de alianza y neolocalidad, los términos y naturaleza de las relaciones de parentesco, roles de género y edad, derechos y obligaciones de los individuos, etc.; b) *Cuestiones políticas*: análisis de los rasgos más notables de la política local, descripción inicial de los niveles políticos macro, medio y micro; rasgos del liderazgo local tradicional y contemporáneo, tipos de autoridad según edad y género, historias de vida de los líderes locales, naturaleza de la redistribución de ayudas públicas, percepción del estatus y el prestigio, percepción del desarrollo económico, etc.; c) *Aspectos sociales*: descripción del ciclo ritual anual, naturaleza de las relaciones socioeconómicas, prospección sobre redes sociales, mecanismos de control social, análisis de las instituciones sociales, modos de ocio y folklore local, etc.; d) *Aspectos religiosos*: descripción de las ideas y prácticas islámicas y animistas, análisis de los líderes locales y la institución islámica, elaboración de taxonomías botánicas, entes espirituales y relación entre ecología y animismo, y e) *Economía*: descripción de la economía pesquera, análisis de las fuentes de riqueza local, condiciones ecológicas e historias de vida de los proyectos de desarrollo y sus participantes.

Las observaciones se anotaban en una libreta de campo, donde constaba el lugar y fecha de la observación, el tema, el texto (con transcripciones de los entrevistados) y el contexto. Esta información, ordenada según aquellos **ítems culturales**, se seleccionó entre la primera y la segunda fase del trabajo de campo. Se realizaron cuatro versiones sucesivas de un **índice de ítems etnográficos**⁵¹ con el propósito tanto de ordenar los datos como de detectar los vacíos etnográficos. Aquella información sentó las bases para elaborar las hipótesis y diseñar técnicas dirigidas a ponerlas a prueba.

El análisis ha usado **fuentes primarias** (etnografías, artículos, literatura especializada) y **fuentes secundarias** (prensa, anuarios, informes, publicaciones administrativas y archivos). Una parte importante de las fuentes primarias se obtuvo en bibliotecas británicas, tras finalizar el trabajo empírico.

⁵¹ V. Anexo II: «Índice de ítems etnográficos. Versión 0.4»

b) Técnicas intensivas de investigación.

La segunda fase de campo consistió en aplicar técnicas más sistemáticas dirigidas a poner a prueba las hipótesis, cubrir vacíos en la información general o profundizar en nuevas cuestiones. Mi objetivo fue recopilar el mayor volumen de datos cuantitativos y cualitativos con la mayor muestra poblacional posible, lo cual fue parcialmente posible dada la relativa homogeneidad muestral.

Los datos obtenidos responden a tres tipologías: 1) **Datos cuantitativos generales** procedentes de un censo-cuestionario y de un análisis de la productividad pesquera, 2) **Datos de sectores poblacionales específicos** reunidos según las categorías sociales elegidas a partir de los datos censales, y 3) **Datos para poner a prueba las hipótesis**, un elenco heterogéneo de técnicas donde se cuentan cuestionarios específicos, tablas de ítems, entrevistas dirigidas u observación de eventos específicos. Los instrumentos técnicos – censos, cuestionarios, entrevistas, descriptivos estadísticos, etc. – se adjuntan en los anexos⁵². La interpretación ha tratado de cotejar continuamente los datos cuantitativos y los cualitativos sin ofrecer a priori un peso específico a ninguna de las dos tipologías. Aunque me atribuyo los posibles errores derivados del tratamiento y análisis de los datos estadísticos, deseo agradecer, en cualquier caso, los consejos técnicos del profesor Aurelio Díaz y la ayuda del profesor José Luís Molina.

b1) Los datos cuantitativos generales

La mayor parte de los datos cuantitativos derivan de un **censo-cuestionario** administrado a la totalidad de la muestra local observada, compuesta por 1349 individuos y 329 unidades domésticas⁵³. Estos datos se mantuvieron desagregados para no incurrir en errores muestrales. El censo se diseñó para recoger todos los aspectos demográficos y socioeconómicos relevantes, previa puesta a prueba de dos modelos piloto. Para administrar el 70% de los censos se recurrió a la ayuda de tres colaboradores, estudiantes universitarios malayos que fueron monitorizados y recibieron una serie de consignas para que anotasen aspectos singulares relacionados con el foco de atención. Rotativamente, acompañé a los encuestadores para asegurar la fiabilidad de los datos obtenidos. El 30% restante lo apliqué yo mismo, aprovechando la ocasión para realizar entrevistas de diferente extensión a los miembros de las unidades domésticas - elegidas a partir de sus características socioeconómicas. Esto permitió obtener información más específica sobre un total de 78 unidades domésticas – en algunos casos en colaboración con uno de los miembros del equipo censal. El censo, policopiado en papel, se diseñó en inglés y se tradujo y aplicó en malayo siguiendo un patrón de casillas y marcado simple. Los datos censales se tabularon y se introdujeron en formato informático para

⁵² V. Anexo IV: «Técnicas generales»

⁵³ V. Anexo V: «Descriptivo estadístico del censo-cuestionario»

posterior tratamiento estadístico. Inicialmente se introdujeron en Access, pero luego fue necesario reintroducirlos en SPSS, pues el primer programa no posibilitaba un tratamiento estadístico sistemático.

Por otra parte, el censo incluyó un pequeño **cuestionario** diseñado para poner a prueba las hipótesis relacionadas con los aspectos económicos y políticos. De modo que la información censal cubrió los siguientes aspectos: 1) *Datos personales del individuo*: nombre, edad, género, lugar y fecha de nacimiento; 2) *Datos demográficos del individuo*: estatus civil, lugar y fecha de matrimonio, número de matrimonios y divorcios, número de hijos con los diversos matrimonios, número de hijos fallecidos; 3) *Datos socioeconómicos del individuo*: nivel educativo formal, tipo de profesión primaria y actividades económicas secundarias. Al cabeza de familia, además, se le efectuaban otra serie de cuestiones relacionadas con 4) *Datos sociodemográficos de la unidad doméstica*: número de individuos que habitaban en el hogar, ingresos mensuales brutos e inventario de la propiedad privada familiar; 5) *Datos sobre miembros emigrados*: número de hijos emigrados, género, edad, lugar de destino y ocupación laboral. Las cuestiones más concretas recopilaron 6) *Datos sobre redistribución de ayudas y privilegios*: tipo de participación en los trabajos comunales, tipo de ayudas demandadas, tipo de ayudas obtenidas, aspectos positivos y negativos de la vida comunal, afiliación política, etc.; 7) *Proyectos de desarrollo*: opinión sobre el desarrollo en Tuba y propuestas de proyectos de desarrollo, y 8) *Redes sociales*: Mediante una serie de cuestiones se recopiló información referente a los individuos a los que recurría el líder de cada unidad doméstica en caso de necesidad de dinero, ayuda laboral y organización de un evento festivo, dentro y fuera del ámbito familiar. A pesar de que el análisis de redes resultó infructífero – pues a pesar de que se aplicaron las técnicas adecuadas no se obtuvieron los datos esperados-, aquello permitió revelar características estructurales de la población inicialmente desapercibidas – a las que luego haré referencia.

El análisis de la productividad pesquera se basa en un **cuestionario** administrado a una misma flota compuesta por 6 pesqueros durante 77 días⁵⁴. Las cuestiones eran las siguientes: 1) Causa de inactividad pesquera, 2) Hora de salida y de llegada de la embarcación, 3) Número de ocasiones en que se despliega la red por jornada, 4) Litros de combustible consumidos, 5) Tipo de captura comercial, peso de cada captura e ingresos brutos y netos por pescador, 6) Tipo y cantidad de captura no comercial, 7) Condiciones de la red, el bote y el motor, y 8) Condiciones climáticas generales. Por otra parte se entrevistó a todos los pescadores que faenaban en la misma zona, un total de 43 casos, donde se reunían datos diversos relacionados con las condiciones de producción pesquera y sus características⁵⁵.

⁵⁴ V. Anexo III: «Descriptivo estadístico de los cuestionarios de productividad pesquera»

⁵⁵ V. Anexo IV: «Técnicas generales»

b2) Los datos de sectores poblacionales concretos

Para recopilar información sobre sectores socioeconómicos específicos - «especialistas rituales», «parteras», «pescadores», «mediadores en la compraventa», «líderes políticos y religiosos», etc.- se diseñaron cuestionarios y **entrevistas cerradas**⁵⁶— para obtener datos, por ejemplo, referentes a la ecología, nombres de especies marinas, rasgos de los medios de producción, etc. La elección de las submuestras se realizó a partir de los datos censales, aunque en el caso particular de los especialistas rituales externos a la isla (de Langkawi) el contacto se estableció mediante otros entrevistados. Para cada uno de estos sectores se diseñaron cuestiones concretas. Cuando fue necesario se realizaron nuevas visitas a los mismos entrevistados para cotejar la información y esclarecer las posibles contradicciones entre los diversos informantes.

b3) Recolección de datos específicos para poner a prueba las hipótesis

Cuando se cubrieron los aspectos más relevantes se pasó a diseñar otra serie de técnicas para poner a prueba las cuestiones planteadas en las hipótesis. Estas técnicas son heterogéneas y recogen genealogías completas de familias autóctonas (una veintena), historias de vida de individuos concretos, procesos históricos locales (datos etnohistóricos), cuestionarios simples, tablas y esquemas, o diversas tipologías de entrevista.⁵⁷

b4) Otras fuentes de información secundaria

La información se completó con material fotográfico (en formato digital), fuentes documentales y archivísticas extraídas de las administraciones, fotografías satélites obtenidas en centros públicos⁵⁸, material cartográfico (distribución de tierras, mapas políticos, mapas geológicos, etc.), recortes de prensa y, finalmente, datos etnográficos y bibliográficos con fines comparativos que, dada su especificidad, merecen un comentario aparte.

b5) Datos etnográfico-comparativos

Al finalizar la segunda parte del trabajo de campo se procedió a seleccionar, ordenar e interpretar los datos. Tras cerca de ocho meses se esbozó un primer borrador de la etnografía que, a mi juicio, requería ser completada con bibliografía especializada sobre aspectos históricos, políticos o económicos. En ausencia de material bibliográfico sobre Malaysia en el territorio español, una parte de la literatura se adquirió en librerías virtuales y otra parte se obtuvo mediante otra estancia breve de investigación en la Biblioteca Principal de la Universidad de Cambridge –

⁵⁶ V. Anexo IV: «Técnicas generales»

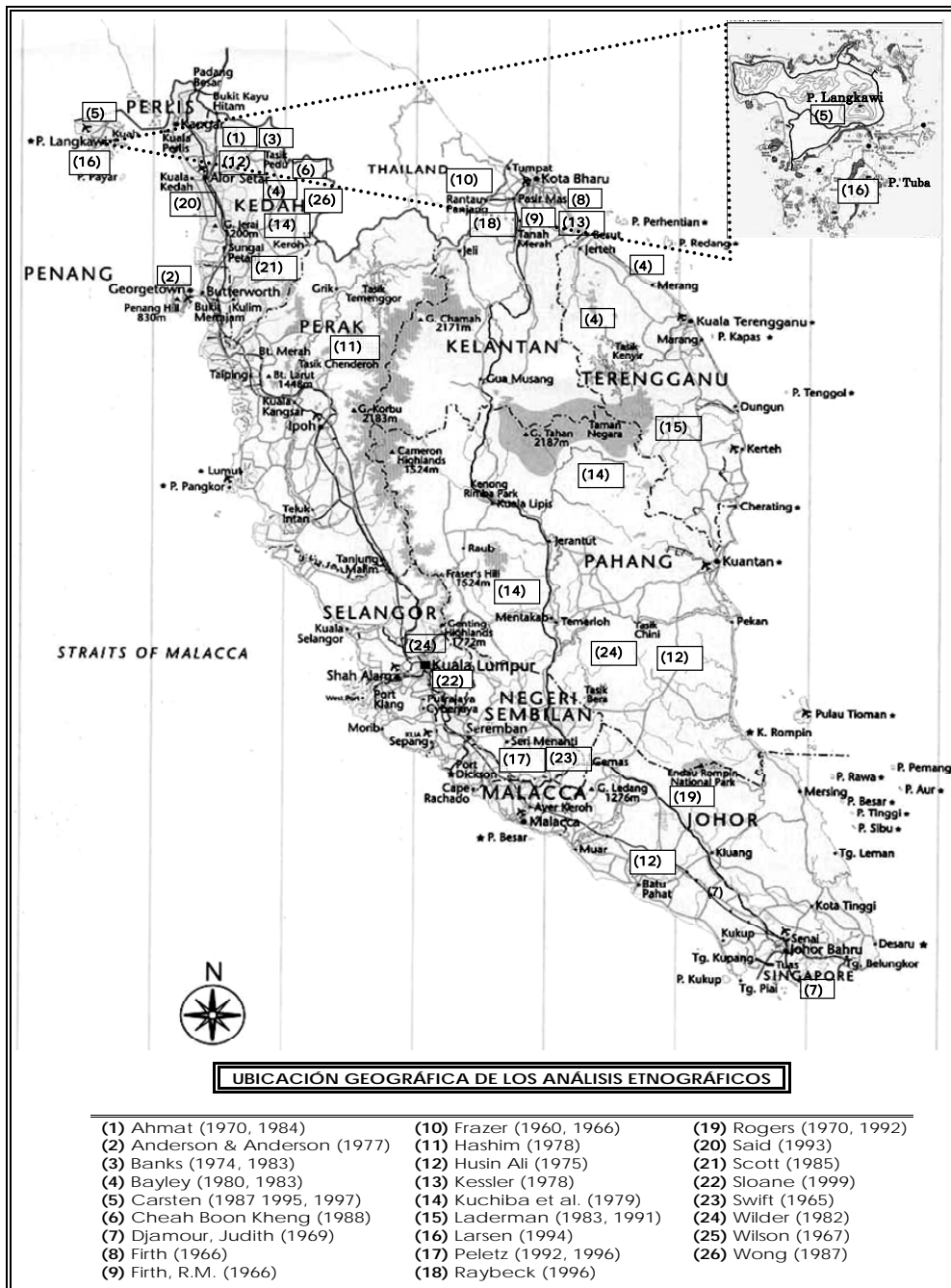
⁵⁷ V. Anexo IV: «Técnicas generales»

⁵⁸ V. «Fuentes documentales», en Bibliografía.

pues no fue posible acceder a fuentes documentales del *School of Oriental and African Studies* de Universidad de Londres (SOAS). En Cambridge se efectuó una lectura intensiva en dos direcciones: aspectos de orden teórico y literatura etnográfica.

Las **fuentes primarias** responden a tres tipologías: 1) **Fuentes documentales generales**, que aparecen a pie de página, a partir de las cuales he sintetizado aspectos teóricos, historiográficos o macroeconómicos; y 2) **Fuentes etnográficas complementarias** que responden al recurso (excepcional) de datos de otros etnógrafos. Estos datos se han integrado explícitamente en el corpus del trabajo para cubrir vacíos etnográficos concretos. En este sentido destaco, por ejemplo, las aportaciones de Endicott (1970) o Laderman (1983, 1991) sobre cuestiones animistas y el sistema humoral, o las de Djamour (1959) sobre las tipologías malayas de transferencia de hijos; y 3) **Fuentes etnográficas comparativas**: es decir, aportaciones de otros etnógrafos con el propósito de comparar y poner a prueba mis propios datos empíricos. Ésta últimas permiten ofrecer un contexto etnográfico más amplio (circunscrito a la península malaya) para establecer generalizaciones más allá de las lindes locales, y se anotan a pie de página mediante las fórmulas *confere (cf.)* o *véase (v.)*. Esta metodología, descubrí luego, es poco usual en el caso de los trabajos etnográficos.

Entre las **fuentes etnográficas** cabe distinguir aquéllas derivadas de trabajos efectuados en regiones peninsulares alejadas del enclave local; y fuentes etnográficas próximas al enclave etnográfico propio. Para facilitar la ubicación geográfica, he optado por ubicarlas en un mapa político de la península de Malaysia.



Las *fuentes etnográficas cercanas* son, por orden de proximidad, la etnografía de Anne K. Larsen (1993), un trabajo efectuado en 1988 que, como éste mismo, se basa en la sociedad pesquera de Pulau Tuba y dio lugar a una tesis doctoral. Contacté con la doctora Larsen –actualmente profesora de antropología de la Universidad de Noruega– y amablemente me envió su tesis hacia junio del 2005. Su trabajo se basa en el sistema de creencias, pero ha sido muy útil para efectuar una comparación histórica del enclave local. La segunda etnografía que es la de la Profesora Carsten (1997), producto de un trabajo de campo en Langkawi. La etnografía de Carsten se centra en el análisis de la reproducción y el parentesco, y en este caso tuve la oportunidad de poner a prueba algunos de sus presupuestos. La tercera aportación relevante proviene de un antropólogo local, Said (1993), cuyo trabajo

sobre la pesca en Kedah ha constituido un útil marco referencial sobre las cuestiones pesqueras. En otro sentido, la aportación de Scott (1985) ha resultado especialmente idónea para realizar la reflexión teórica final, pues su etnografía se inscribe en el Estado de Kedah, como ocurre con los trabajos de Wong (1987), Ahmat (1975, 1984), Banks (1974, 1983) o Husin Ali (1975).

El resto de fuentes etnográficas proceden de otros estados peninsulares y su interés radica en la posibilidad de ampliar el espectro sociocultural de Malaysia. Mi uso de estas etnografías, no obstante, es más selectivo, pues sólo he recogido aquellas observaciones que se relacionaban específicamente con mis datos. Destaco las aportaciones de Firth (1966) sobre la pesca en la costa oriental; los análisis de la política local de Rogers (1970, 1992) y Bailey; el análisis contemporáneo de Sloane (1999) sobre la clase media y urbana en Kuala Lumpur; las sutiles aportaciones de Swift (1966) sobre la economía campesina en Negeri Sembilan, y el análisis de Wilder (1982), Wilson (1967) y Hashim (1978) sobre las cuestiones de desarrollo en el ámbito rural.

En el siguiente apartado de la introducción se presenta el *problema* desde el discurso político e histórico y las diversas propuestas teóricas que han tratado, en diferentes tiempos y desde distintas disciplinas, examinar sus causas y ofrecer posibles soluciones.

EL OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN: EL PROBLEMA DEL ATRASO ECONÓMICO MALAYO

I. El problema malayo en el discurso político e histórico

The leading character of the Malay of every class is a disinclination to work, (F.Swettenham 1955: 136)⁵⁹

El núcleo del presente análisis coincide con un candente debate político de profundas raíces históricas que, como indicamos, ha captado la atención de analistas procedentes de diversas disciplinas. En términos generales, la cuestión que define el «problema malayo» es: ¿por qué los malayos rurales han permanecido empobrecidos mientras que otros sectores poblacionales han logrado adaptarse al nuevo orden económico mercantil?

Tras la Independencia de Malaysia (1957) los malayos *no han respondido* al proceso de desarrollo económico del modo en que sus políticos esperaban y deseaban. El despegue económico, una vez que el gobierno colonial - tras desbrozar convenientemente la vía hacia el *progreso* - legó el control político a la elite malaya, fue desigual o contradictorio. Mientras que un sector poblacional ha experimentado plenamente la *promesa* de la presunta bondad de la economía capitalista - la clase media malaya y china -, la mayoría de los campesinos malayos siguen relegados de sus *virtudes*, lo cual ha alimentado la frustración de aquéllos y sus gobernantes. Este es, en esencia, el «problema del atraso económico malayo».

Cuando los primeros oficiales coloniales llegaron a Malaysia, coincidieron en que sus habitantes pecaban de una gran indolencia, pues aparentaban carecer de todo deseo artificial más allá de la mera subsistencia. La tímida incursión malaya en el ámbito comercial parecía confirmar una inferioridad racial justificada en términos evolutivos. Según Maxwell, “la razón por la cual los hombres, los animales y las plantas son diferentes obedece a que, a pesar de constituir una sola raza, hemos evolucionado en diferentes líneas”⁶⁰. Maxwell, como G. Earl, advirtieron que en tierras malayas podía obtenerse una producción rápida y prolífica con un mínimo esfuerzo y, a pesar de aquello, “los malayos no han desarrollado nada en esta área...que pueda competir con los estándares de los chinos y los indios...”⁶¹, a excepción de aquéllos emplazados en zonas británicas, donde “adquieren hábitos industriuosos... mostrando que no son incapaces de mejora”⁶². Esta inhabilidad no se percibió tanto como consecuencia de la carencia educativa o experiencia, sino

⁵⁹ En Alatas (1977: 44)

⁶⁰ Abraham (2004: 57)

⁶¹ Abraham (1997: 23)

⁶² En Milner (1988: 23)

que se atribuyó a su sistema de valores y a la ausencia de iniciativas⁶³. Clifford pensaba que “el genio de los malayos es en su mayoría mimético antes que original, y cuando no tienen otro modelo al que copiar se remiten al pasado”⁶⁴. O’Brien describe a la raza malaya como “externamente impasible [y] extraordinariamente susceptible...ante lo que podríamos denominar los accidentes de la vida cotidiana” (1883: 145)⁶⁵.

Dada su tímida acumulación de riquezas y la escasa explotación de los recursos (especialmente la minería), los oficiales coloniales determinaron que aquella era una raza *atrasada* en comparación con la avanzada civilización occidental, blanca⁶⁶. Clifford pensó que la piel blanca, la integridad y la habilidad para imponer confianza, eran atributos inherentemente británicos que ofrecían ciertas ventajas para desplegar su supremacía sobre los malayos. Partiendo de este presupuesto, el procurador general estimó que la primera función del gobierno colonial era convencer a los jefes malayos de la necesidad de someterse al poder civilizado, puesto que aquellos gobernantes asiáticos eran “indolentes, indulgentes y adversos al esfuerzo continuo en cualquier dirección”⁶⁷. Según Weld y Swettenham, los líderes no sólo representaban la indolencia de sus súbditos, sino que adolecían de sistema político antes de la llegada del imperio británico. La idea de que aquel sistema autocrático carecía de derechos interindividuales o regulaciones sobre la propiedad privada⁶⁸ siguió vigente en los escritos de Swettenham hasta 1946.

Los habitantes autóctonos, con todo, no siempre se describieron en términos negativos. Los británicos quedaron prendados del talante y del espíritu tradicionalmente guerrero malayo, y vieron en la dominación de los gobernantes un estándar compartido por los *gentleman* británicos: “la naturaleza malaya, especialmente en las castas gobernantes, tiene características peculiares que, bajo una *manipulación juiciosa*..., podrían convertirse en cualidades excelentes” (A.J. R. Trendell 1892:568, cursiva añadida). Esta condescendencia alimentó la imagen del *buen salvaje*, un malayo con maneras refinadas y un código de conducta fiel a la jerarquía. La *manipulación juiciosa* británica consistió en transformar al estado *feudal* - un claro indicio de primitivismo y atraso - en una nación colonial, y a sus gobernantes en leales subordinados al régimen colonial. En ausencia de móvil religioso, los británicos llevaron a cabo una cruzada moral con el propósito de transformar “su lenguaje, sus maneras, su religión e incluso su color”⁶⁹. Con el tiempo, los mismos administrativos se convencieron de su rol en la campaña de redención y civilización: “hemos

⁶³ Abraham 2004: 53)

⁶⁴ Abraham (1997: 22)

⁶⁵ En Karim (1990a: 12)

⁶⁶ Abraham (2004: xxii) Cf. “John Crawford, a British resident at the court of the Sultan of Java, said “Such a feebleness of intellect if the result of such a state of society, and such a climate, that we may usually reckon that the greatest powers of the native mind will hardly bear a comparison, in point of strength and resources, to the ordinary standard of the human understanding in the highest stages of civilization” (Alatas 1977: 41)

⁶⁷ Abraham (2004: 34)

⁶⁸ Milner (1988: 8)

⁶⁹ Swettenham, en Abraham (2004: 50)

tenido éxito, mediante la mera influencia moral, en establecer la pax Británica en una de las regiones más fértiles de la faz de la tierra; dejemos a la naturaleza y al hombre hacer el resto” (Trendell 1892: 570)⁷⁰.

Pero esta transformación, a imagen y semejanza del poder occidental, en ciertos casos se acompañó de hondo arrepentimiento. Clifford llegó a afirmar que, bajo el dominio colonial, el malayo “ya no podrá verse en su estado natural...ha devenido tristemente sombrío, flácido y civilizado”⁷¹. Se alimentó progresivamente la creencia de que

los malayos no eran capaces de aprovecharse de un sistema progresivo e ilustrado de instrucción secular...El deseo por preservar el modo de vida malayo dio luz a una nostalgia genuina por su cultura ociosa y ceremonial. El modo de vida malayo se consideraba infinitamente superior a la efímera existencia comercial de otros grupos étnicos del país, y valía la pena preservarlo⁷².

Aquel paternalismo condescendiente fue, sin embargo, un ingrediente esencial para construir estereotipos negativos del resto de los grupos étnicos – lo cual no sólo legitimaba el protectorado colonial, también servía para someter a la competencia económica china. Así fue como se fraguó el mito del *malayo indolente* – un malayo ingenuo, crédulo e incapaz – en oposición a un chino ambicioso, usurero y materialista – idea que se atribuye a los tempranos inmigrantes y se recrudece posteriormente con la creciente competencia china a principios del S. XX. La liquidación de la cuestión cultural se consumaría con las aportaciones de ciertos intelectuales allegados a la colonia. Winstedt (1947) consideraba que la amalgama cultural malaya restaba a su población originalidad y particularismo. Lewis Henry Morgan, uno de los padres fundadores de la antropología, describió al sistema de parentesco malayo como “un vestigio del primer y más simple sistema social de la humanidad” (1877: 411) y los novelistas Joseph Conrad y Hugh Clifford adujeron que la lealtad a los jefes, la rivalidad, los celos y la venganza eran las causas últimas tanto del éxito como del fracaso malayo⁷³.

A mediados del siglo XX el colonialismo cedió las riendas políticas a la elite malaya, pero la retórica de la incapacidad malaya permaneció prácticamente intacta. El 31 de Octubre del 2003, en el discurso de abdicación de su cargo, el Primer Ministro de Malaysia Dr. Mahathir Bin Mohamad, visiblemente consternado, manifestaba lo siguiente:

...en general, los malayos no poseen demasiada confianza en si mismos... El éxito de una raza depende de su cultura... los propios malayos son nuestros peores enemigos. Si les ofrecemos demasiadas ayudas se vuelven débiles. Si somos más

⁷⁰ Ibid. (pág. 49)

⁷¹ Abrahan (2004: 50)

⁷² Lim (1973: 58-9)

⁷³ En Banks (1988: 3)

débiles y estúpidos, otros vendrán, aprovecharán la oportunidad y dominarán... El *problema* de los malayos es que siempre quieren atajar tomando el camino más fácil y obtener dinero rápido. De todas las ayudas que el gobierno emplea en los malayos, sólo el 30% tienen éxito... Si les damos tierras las venden, si les ofrecemos licencias de importación, tratan por todos los medios de obtener dinero de modo rápido. Quieren las cosas de modo rápido y sencillo...

La ideología subyacente es una derivación de su obra magna, *The Malay Dilemma* (1970), un crudo – si no temerario – ensayo escrito durante la época en la que Mahathir alternaba su profesión médica en el Estado de Kedah con sus intereses políticos. El objetivo de aquel libro, inicialmente censurado, perseguía tanto asestar una mordaz crítica a su predecesor político – el antiguo Primer Ministro Tunku Abdul Rahman – como revelar la esencia de la *incapacidad malaya*, esgrimiendo una serie de argumentos políticos, económicos, pseudocientíficos, históricos y culturales.

La primera tesis es de orden hereditario, o genético:

El incesto [es] una práctica desconocida para los malayos... aborreciendo el celibato, [se] insiste en que todo el mundo debe casarse. Así, la deformidad mental o corporal se obvia y se reproduce... La endogamia, y el forzoso matrimonio de los discapacitados, produce comparativamente un mayor porcentaje de errores humanos entre los malayos que entre el resto de las otras razas (...) Permanecer soltero se consideraba, y se considera, denigrante... un idiota, o un bobalicón, se casará con una viuda anciana... para cuidar de ella durante su ancianidad. Si aquello no es posible, los parientes retrasados se unirán en matrimonio. Esta gente sobrevive, reproduce y propaga su propia especie. El efecto acumulativo de esto puede imaginarse... (1970: 2 y 29)

Remitiéndose a las Leyes de Mendel y a las teorías darvinianas, Mahathir apunta al factor medioambiental: “en un país rico en recursos naturales,

...todo el mundo sobrevivía... la abundancia de alimentos posibilitaba la existencia incluso de los más débiles... había mucho tiempo libre... el calor y el clima húmedo no fomentaban el trabajo vigoroso o la actividad mental. A excepción de una minoría, la gente solía emplear su ilimitado ocio descansando, o en interminables conversaciones con sus vecinos y amigos (...) Debilitados y deslustrados por falta de sangre y frecuentes brotes de fiebre, estaban desinclinados a trabajar más de lo necesario. El esfuerzo de plantar y recolectar arroz, que ocupaba dos meses al año, limitaba su fuerza. No tenían más energía para procurarse una vida mejor, o para aprender nuevas destrezas... Pronto quedaron rezagados en todos los campos (1970:21-2 y 28)

Los patrones matrimoniales malayos tienen, según el antiguo Primer Ministro, otras consecuencias nefastas:

La ausencia de matrimonios interraciales en las zonas rurales resultó en purasangre malaya. Esto se agravó todavía más por el hábito endogámico. Los malayos, especialmente los rurales, preferían casarse con sus parientes. Los matrimonios con primos hermanos eran, y todavía son, comunes, y el resultado es la propagación de las características más pobres, sean recesivas o dominantes... Otro factor que afectó al desarrollo psicológico de los malayos, también entre los malayos rurales, era el hábito de casarse tempranamente... significa que la reproducción tiene lugar antes de la plena madurez... los padres devienen dependientes de sus propios padres quienes... felizmente, también se ocupaban de los hijos de sus hijos. En este tipo de sociedad, las iniciativas y la independencia son desconocidas (1970: 29)

Con el advenimiento del contingente extranjero importado por el gobierno colonial, la situación se agrava:

Para la gente china la vida era una continua lucha por la supervivencia... La gente que dejó las costas de China para buscar mayor fortuna en el extranjero eran más duros y tenían mayores recursos... Todo lo que los malayos construían, los chinos lo hacían mejor y más barato... Los centros urbanos cambiaron en carácter. Las pequeñas tiendas malayas dejaron vía libre a rengleras de tiendas chinas... tentados por el incremento del precio de sus tierras los malayos vendieron sus propiedades y empezaron a desplazarse más y más lejos de los centros (...). Los chinos no emplearon asistentes malayos por una serie de razones. La razón más obvia es que los malayos no saben vender cosas (1970: 24-5 y 82)

Mahathir pasa luego a naturalizar los rasgos culturales y las prácticas económicas:

[Así como los judíos] entienden el dinero *instintivamente*. Los europeos no sólo tienen la piel blanca, *tienen una curiosidad insaciable*. Los malayos no son sólo morenos, son *tolerantes y complacientes*. Y los chinos no sólo tienen los ojos almendrados, son *inherentemente* buenos negociantes (1970: 84, cursivas añadidas)

La raíz de la inferioridad malaya parece remitir finalmente a sus costumbres y valores, una herencia recalcitrante de un pasado *feudal* que bloquea patentemente el progreso y la civilización - y en consecuencia todo éxito económico.

La formalidad y el ritual son muy valorados entre los malayos. Lo que es formal es correcto. Desviarse de lo formal es inadecuado, grosero y causante de infortunio y castigo de Dios o del hombre. Esta es, esencialmente, una actitud conservadora. No posibilita la innovación... no promociona el cambio y la inventiva... En el código de comportamiento malayo la forma es tan importante que se prefiere a la sustancia. Así, la formalidad de un estatus oficial se considera más importante que la autoridad... Esta actitud explica el éxito y la sencillez con la cual los británicos tomaron el control de los estados malayos, gobernándolos como protectorados en forma, pero como colonias en sustancia (1970: 157-8) El *adat* [sistema de costumbres] debe cambiarse o ignorarse en el proceso de progreso... En otras palabras, necesitamos urbanizar a los malayos... Son los viejos valores y formas de

vida lo que han dejado atrás a los malayos, segregándolos de los cambios que se suceden continuamente en el resto del país y el mundo. Uno sólo tiene que comparar la estructura física de los poblados malayos para apreciar cual estática es su sociedad (1970:104) Para completar la rehabilitación de los malayos se requiere que corten con sus costumbres y *adat*, y que adquieran nuevos modos de pensamiento y un nuevo sistema de valores (1970: 104)...el sistema de valores malayo y el código de ética son impedimentos a su progreso. Si admiten esto, y si advierten la necesidad de cambiarlo, entonces hay esperanza; como en psiquiatría, el éxito de aislar la causa de raíz es en sí mismo parte del tratamiento. A partir de ahí, planificar la cura sería relativamente simple (1970:173)

Junto al sistema de valores, otra fuente de parálisis económica es el fatalismo, que

caracteriza la actitud malaya hacia la vida...Hace que todo se acepte, sea malo o bueno, posiblemente con tolerancia y resignación. No promociona ningún gran esfuerzo para cambiar. No promueve la resistencia y seguramente no engendra un espíritu rebelde (1970: 159)

Durante sus treinta años en el poder, Mahathir B. Mohamad, elaboró otros ensayos con el mismo *motto* económico (liberalismo) y análogo tono de condena a la actitud malaya, a pesar de que otra intención subyacente fuera desacreditar al partido islámico en la oposición, PAS. Buen ejemplo de ello vuelve a ser patente en su libro *The Challenge*:

Los malayos han emergido de un periodo de *atraso*...algunos [PAS] tratan de destruir todo lo que se ha hecho y empujar a la comunidad entera a la Era Oscura... (1986:i). Las falsas interpretaciones del Islam es otra forma de confusión que amenaza a los malayos actuales... (1986:ii). El hinduismo y el animismo...han moldeado y dominado la psique malaya antes de la llegada del Islam. Estas creencias, enraizadas en los malayos, eran profundamente incompatibles con el Islam. Si los malayos desean ser musulmanes, estas viejas creencias deben ser *borradas y reemplazadas* por una fe islámica clara y fuerte (1986:19, *cursivas añadidas*)

La actitud ante el trabajo, la concepción del tiempo, y el valor del esfuerzo personal acaban de configurar las fuentes de la incapacidad de progreso:

El orgullo en la habilidad y la capacidad del trabajo no es común...La actitud correcta y aceptable es el triste reconocimiento de las limitaciones de las capacidades propias y la desgana de superar esos límites... El análisis crítico y deliberado es infrecuente... La firmeza no es en absoluto una característica de los malayos...El malayo nunca se compromete con nada. Siempre existe un resquicio por el que escapar (...) Los malayos, por norma general, son impacientes y están atraídos por beneficios inmediatos (...) El tiempo se derrocha y se desprecia por completo... [lo cual] se observa en el modo en que éste se gasta. No hacer nada, sorber café, o charlar, es un hábito nacional...cuando no hay conciencia del tiempo no puede haber planificación ni trabajo de confianza...Una comunidad que no es consciente del tiempo se considera una sociedad muy atrasada. Lo que es más,

permanecerá como una sociedad atrasada...No existe duda de que el fracaso malayo de valorizar el tiempo es una de las causas más importantes de su incapacidad de progresar...El tiempo se malgasta y, por extensión, también se malgasta la vida (1970: 158,61,109,163)

Por último, correlato de todo lo anterior, destaca la incapacidad por ahorrar, invertir o percibir las posibilidades de la economía de mercado:

El dinero es una conveniencia para los malayos. El dinero facilita el intercambio de bienes y servicios. El dinero se percibe generalmente como capital o inversión...Esta incapacidad de comprender el potencial del dinero es lo que hace a los malayos pobres hombres de negocios. Más allá de la venta de lo que producen en trabajo o en especie, los malayos parecen incapaces de concebir modos de adquirir dinero (1970: 167)

En 1971, siguiendo la misma agenda ideológica, una serie de intelectuales allegados al partido malayo UMNO publican *Revolusi Mental*. Como su nombre indica – *Revolución Mental* - su objetivo era transformar el pensamiento y la actitud de los malayos, para readaptarlos a los nuevos requerimientos económicos y promocionar el progreso en todos los campos de la vida:

This book purportedly outlined the characteristics that obstructed Malay economic and social progress. These characteristics included a lack of initiative, curiosity, rationality, original thought, imagination, realism, self-confidence, industry and seriousness to a lack of attachment to life on earth, a belief that fate determines everything, an incapacity to value time, take risks or look towards the future and a wasteful attitude towards money⁷⁴.

La conclusión es que “los malayos son capaces de sacrificarse bajo un buen líder...”⁷⁵, que les ampare y les asegure una serie de privilegios, dado su atraso económico.

Buena parte de los ingredientes que conforman estos discursos políticos son temas centrales en las conversaciones cotidianas entre burócratas y políticos malayos. De acuerdo con el antiguo ministro de Deporte: «Our people, we, are an underdeveloped country, we have not developed yet and we have a delay of 50 years... Rural Malays thought that this is our land, a rich land, and perhaps they thought there is no need to work harder...»⁷⁶. Durante una entrevista, el Jefe del Departamento de Pesca de Kedah adujo:

⁷⁴ Lrong Lim “Second Revolusi Mental needs articulation”, en *Malaysiakini News and Views that Matter* October 15th 2004. [<http://www.malaysiakini.com>]

⁷⁵ Alatas (1977: 147-8)

⁷⁶ Nuestra gente, nosotros, somos un país subdesarrollado, no estamos todavía desarrollados y tenemos un retraso de unos 50 años...Los malayos rurales pensaron que esta es nuestra tierra, una tierra rica, y quizás pensaron que no era necesario trabajar más duro (comunicación personal)

We face a problem of attitude among the traditional Malay fishermen...this attitude is very hard to change. They go fishing everyday. They need to do it for eating, but as soon as they get enough money they stop fishing and they just rest. They only go back fishing when they are in trouble...⁷⁷

El líder local de la *Asociación de Pescadores* consideraba que los pescadores malayos se caracterizaban por su conformismo y por su escasa visión de futuro. Según éste, los pescadores malayos se escudan siempre en discursos autocomplacientes e inmovilistas como (sic)⁷⁸ «Kita susah, tapi boleh makan...» (*Somos pobres, pero podemos comer...*). Análogamente, buena parte de la clase media malaya y urbana están convencidos de que “el éxito es suficientemente grande en Malaysia para que cualquiera que esté dispuesto a abandonar el pasado económico, un pasado pasivo e ingenuo”⁷⁹, se beneficie del progreso.

⁷⁷ Nos encontramos ante un problema de actitud entre los pescadores tradicionales...esta actitud es muy difícil de cambiar. Pescan cada día. Necesitan pescar para comer, pero tan pronto obtienen dinero suficiente cesan y descansan, Sólo vuelven a pescar cuando tienen problemas... (Comunicación personal)

⁷⁸ Utilizaré (sic) cuando se transcriba literalmente el testimonio en lengua vernácula de los informantes malayos. En otras ocasiones el testimonio se ha traducido directamente al castellano, pues o bien se realizó en inglés, o bien fue recogido en un inicio mediante mi ayudante y traductor.

⁷⁹ En Sloane (1999: 189)

II. Las teorías del atraso malayo

Previamente al análisis de las teorías que han tratado de dar cuenta del fracaso del progreso económico malayo, cabría preguntarse por la existencia del *problema* en sí mismo. El problema es de doble naturaleza, pues alberga un factor constitutivo político y otro histórico. Es político porque existen sociedades nacionales cuyo nivel de desarrollo económico es menor que el observado en la sociedad malaya – p.ej., indios marginales (inmigrantes de la India) y aborígenes (pobladores originales) – aunque la atención política a su situación ha sido escasa o inexistente. Es histórico porque el problema no existiría, o sería de otra naturaleza, de no haberse dado el singular proceso histórico y colonial que luego abordaré⁸⁰. Desafortunadamente el posibilismo histórico resulta escasamente apropiado desde un punto de vista sociológico y económico. El problema malayo del subdesarrollo *existe* desde el momento en que la política económica malaya se acogió a la economía mercantil y desde que la práctica económica malaya se evaluó desde un estándar dominante. *Existe*, en particular, cuando la actividad malaya se compara con el virtuosismo económico chino⁸¹. Por lo tanto, si los malayos rurales son *culpables* de algo lo son, en definitiva, de no haberse adaptado a la disciplina capitalista y al nuevo orden mercantil⁸² tal y como anhelaban sus políticos.

La imputación sobre la imposibilidad económica malaya se fundamenta en tres fuentes: (a) la incapacidad de ahorrar o invertir debido a la presunta tendencia al dispendio económico. A este factor lo designaré el *fenómeno del disfrute inmediato*; (b) la escasa inclinación al esfuerzo laboral, que he formalizado como el *factor de la indolencia malaya*. Finalmente, (c) la inhabilidad económica malaya en el sector mercantil y comercial – o el fracaso de la economía mercantil en el ámbito malayo rural.

Existen dos tipos de hipótesis que han tratado de explicar este hecho: la *hipótesis sociocultural* y la *hipótesis estructural* – de la cual deriva una tercera vía, la *teoría de la dependencia*⁸³.

La **hipótesis cultural** aduce que son los valores y las habilidades de cada grupo cultural lo que genera diferentes actitudes y prácticas económicas. Básicamente, es una tesis cultural comparativa que se genera en torno a las percepciones, expectativas, actitudes y normas que distinguen la actividad económica china de la malaya. De modo simple sería: hay *algo* en la cultura malaya que los inmoviliza y los hace irresponsables ante la oportunidad económica. Los malayos, apunta esta hipótesis,

⁸⁰ Cf. Polanyi (1944)

⁸¹ Swift (1964, 1965, 2001), Shamsul (Ed.) (2001) Snodgrass (1980: 122)

⁸² Cf. "It was this unwillingness to become a tool in the production system of colonial capitalism which earned the Malays a reputation of being indolent" (Alatas 1977: 72)

⁸³ V. Snodgrass (1980)

comparten una *cultura de la pobreza*⁸⁴ que les hace pensar en términos de un mundo estático en el cual el individuo que gana algo lo hace a costa de otro que lo pierde⁸⁵. Al contrario, la cultura china se interpreta como la *cultura de la emigración*, la cual confiere unos atributos de movilidad, el ahínco económico y el carácter luchador que explica la prosperidad económica china y su habilidad en el campo mercantil.

Por lo tanto, la *marginación* (étnica), la *motivación* y la *modernización* parecen ser *a priori* las explicaciones de éxito, y la *cultura de la pobreza* daría cuenta del fracaso. Los inmigrantes chinos desarrollaron valores favorables para el progreso económico como resultado de ser inmigrantes antes que como consecuencia de ser étnicamente chinos. Esta motivación china por el éxito se ha explicado en base a teorías psicológicas: el éxito económico, individual como colectivo, se toma como un rasgo psicológico en el que se desarrolla una *necesidad del progreso*, potenciada por la inculcación educativa o impulsada por un particular proceso histórico y político (Cf. McClelland 1961 o Hagen 1962⁸⁶). La *teoría de la modernización* coincide en ese punto, pues asume que el desarrollo se alcanza mediante la “difusión de ciertas actitudes, valores, predisposiciones de acción y hábitos para realizar cosas que, en combinación, caracterizan al ‘hombre industrial’ y lo diferencian del ‘hombre de tradición’...” (Inkeles, en Brode 1969: vi)⁸⁷. Estas fuentes de modernización, como en el caso de las teorías psicológicas, se potencian mediante la educación, la comunicación de masas, o las nuevas formas de experiencia laboral – por ejemplo la experiencia fabril. Ahora bien, esta teoría ha revelado que el acceso malayo a la educación ha sido menor que el de otras etnias, dada la escasa provisión de escuelas en los estados malayos (Hirschman 1957)⁸⁸.

Uno de los intentos recientes por explicar el atraso malayo en términos plenamente culturales deriva de Brian Parkinson, un analista económico y residente en Malaysia:

El deseo de éxito no está más ausente en la sociedad malaya rural que en cualquier otra, pero para los malayos el éxito implica algo diferente de lo que significa, por ejemplo, para los chino-malayos. Los chinos parecen percibir el éxito como una mejora de su posición económica, incluso si esto requiere algunas innovaciones y cambios fundamentales. Los malayos parecen concebir el éxito haciendo lo

⁸⁴ “The *culture of poverty* (...) tends to grow and flourish in societies with the following sets of conditions: (1) a cash economy, wage labour, and production for profit; (2) a persistently high rate of unemployment and underemployment for unskilled labour; (3) low wages; (4) the failure to provide social, political, and economic organization, either on a voluntary basis or by government imposition, for the low-income population; (5) the existence of a bilateral kinship system rather than a unilateral one; and finally (6) the existence of a set of values in the dominant class which stresses the accumulation of wealth and property, the possibility of upward mobility, and thrift, and explains low economic status as the result of personal inadequacy or inferiority” (Lewis 1970: 69)

⁸⁵ Cf. «Imagen de los bienes limitados» de Foster (1965), Scott (1968)

⁸⁶ En Snodgrass (1980: 117)

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid. 129

que sus ancestros han aprobado y practicado... La riqueza y el avance económico son anhelados por los malayos, pero no a costa de renunciar a sus profundas tradicionales y las actividades ancestrales de sus sucesores...lo cual les ofrece mayor nivel de satisfacción de lo que les aporta la mera búsqueda de mejora económica y riqueza...Los chinos y los malayos, dado que poseen culturas, actitudes, valores y motivaciones diferentes, *maximizan cosas diferentes* (Parkinson 1967:42-3, cursiva añadida)

La propuesta de Parkinson (1967) engendró un árido debate con un antropólogo social, William Wilder (1968)⁸⁹. Por desgracia para la antropología, los argumentos de Wilder se tiñen de juicios de valor, en muchos casos apasionados y cáusticos, pero carentes de fundamento empírico. Wilder critica a Parkinson por su escasa sensibilidad ante las manifestaciones culturales, pero en ningún momento propone interpretaciones alternativas o cuestiona el fundamento del subdesarrollo económico malayo. Aunque esto es un mero ejemplo, la relevancia de la antropología en la elaboración de las tesis culturales ha sido nula, pues aquéllas, cuando no se desestiman como factores anodinos, se esgrimen como agentes negativos o, todavía peor, como principios deterministas. Por lo tanto, no en pocas ocasiones, las causas culturales se han racionalizado, o frivolidado, y se han puesto al servicio de la reproducción de estereotipos que, al margen de su veracidad o falsedad, han contribuido a reproducir la imagen de un malayo indolente, conformista, conservador, supersticioso, lento, indulgente, pasivo o irracional⁹⁰. Como corolario, y regresando a una de las tesis fundamentales del antiguo Primer Ministro malayo, la tradición malaya se ha percibido metafóricamente como un mal ingénito, una enfermedad que debe diagnosticarse y erradicarse mediante la transformación, o el abandono, de *retrógrados* vestigios culturales (Mahathir 1970:173). Semejante ideología podría tener un efecto insondable en el imaginario malayo rural...

La **hipótesis estructural**, en su explicación de la desigualdad económica, enfatiza los factores históricos, educativos o productivos, aduciendo que las diferencias en los gustos y habilidades son más aparentes que reales en la explicación de la desigualdad⁹¹. En último término, la tesis estructural explica la pobreza en claves monolíticas de explotación: es decir, en virtud de un sistema que genera excesivas ganancias para las clases medias y, consiguientemente, el empobrecimiento de los campesinos: “los malayos rurales han estado sujetos a explotación por prestamistas y mediadores no malayos, así como por terratenientes y capitalistas agrarios malayos”⁹².

Ciertos ponentes de la tesis estructuralista resultan más sofisticados. Fisk (1964) considera que la pobreza genera un círculo vicioso: los ingresos escasos impiden el

⁸⁹ V. Wilder, W. (1968) “Islam, Other Factors and Malay Backwardness: Comments on an argument”, *Modern Asian Studies* 2, 2:155-64

⁹⁰ Snodgrass (1980: 123)

⁹¹ Snodgrass (1980 : 112)

⁹² Nonini (1995: 3), Ungku Abdul Aziz (1957, en Snodgrass 1980: 125)

ahorro o cubrir los costos de la educación y la emigración - los dos medios fundamentales de movilidad social – perpetuándose así la pobreza. Las poblaciones urbanas, por el contrario, poseen mayores oportunidades para alcanzar la prosperidad⁹³. El empobrecimiento malayo deriva de que sus escasos ingresos económicos impiden el ahorro y, por lo tanto, la inversión. Puesto que la inversión rural fundamental consiste en comprar tierras, y la inversión en otros bienes o patrimonios es escasa, el retorno económico derivado de esa inversión puntual suele ser poco atractivo y escasamente beneficioso.

La **teoría de la dependencia**⁹⁴, relacionada con la tesis estructural, atribuye la inequidad económica a la participación dependiente y desigual en la nueva división del trabajo internacional. La pobreza sería una derivación del surgimiento de clases, de la excesiva segmentación de la tierra derivada de la aplicación de la ley islámica, o del incremento de la población. Estos efectos son históricamente específicos y tienen lugar tras la era colonial, a partir de los años 60⁹⁵.

La mayoría de estas aportaciones son teóricas antes que empíricas, y muchas coinciden en postular el intervencionismo político como vía de solución del *atraso malayo*. Aunque mi análisis coincidirá con ciertos aspectos de la hipótesis estructural y (algo menos) con la hipótesis cultural, difiere en aspectos importantes con los presupuestos compartidos por esas tres posiciones. El recurso al holismo etnográfico permitirá contextualizar la problemática desde estas perspectivas e hilvanar las claves de su comprensión, mediante el recurso a la relación *dialéctica*, antes que causal, de los diversos y complejos factores que entran en juego.

⁹³ Fisk (1964: 98, en Snodgrass 1980: 126)

⁹⁴ Cf. Basch (1994), Frank and Gills (1993a, 1993b, 1995), Wallerstein (1974, 1993)

⁹⁵ Nonini (1995: 2-3)

ESTRUCTURA DEL TRABAJO

El trabajo se presenta en cinco partes: una introducción historiográfica y cuatro secciones organizadas de acuerdo con los cuatro campos clásicos de la antropología – estructura social, sistema de creencias, economía y política. Cada parte se cierra con un epílogo en el que sintetizan las conclusiones parciales referentes al problema. La ordenación de los capítulos trata de ser un compromiso entre la comprensión holista, razón de ser del trabajo de campo, y la atención privilegiada al problema del atraso económico malayo.

La primera parte, *La Forja del Crisol Étnico*, da cuenta del proceso histórico que lleva a la presente configuración pluricultural del país, partiendo de la sociedad precolonial, pasando por la influencia colonial y llegando a la política nacional malaya actual. Esta exégesis histórica aborda las relaciones económico-políticas, la introducción del imperialismo capitalista, la construcción ideológica del *mito del indígena indolente* y el proceso de paulatino empobrecimiento de la sociedad campesina malaya.

La segunda parte, *El Tejido Social o El Mundo Visible*, contextualiza al enclave local en el Estado de Kedah y el archipiélago de Langkawi. Mediante la reconstrucción etnohistórica se ilustrará el pasado de la sociedad isleña, mostrando las limitaciones geográficas e infraestructurales a las que se ha expuesto su sociedad. Se examinarán los rasgos sociodemográficos más sobresalientes relacionados con el proceso de cambio socioeconómico – fenómeno migratorio, nivel de educación formal, actividad profesional local, ingresos y propiedad privada por unidad doméstica, etc. – y describiré la realidad cotidiana desde las coordenadas temporales y espaciales, antes de analizar el sistema normativo-moral que impera en la pequeña comunidad malaya - el Islam y el «adat» o sistema costumbrista. El análisis de las actitudes y prácticas económicas rurales permitirá dilucidar la contradicción existente entre normas costumbristas y el nuevo orden económico, un aspecto que parece manifestarse de modo más patente en los intercambios de bienes y servicios entre unidades domésticas. Tras presentar este marco general, se examinará con mayor atención la naturaleza de las relaciones de parentesco y las obligaciones y derechos socioeconómicos que entrañan. Finalmente, se sintetizarán los factores aducidos para obtener un marco comprehensivo que permita entender el problema malayo en su propio contexto sociocultural y local.

La tercera parte, «*Alam Ghaib*» o *el Mundo Invisible*, explora la cosmología animista malaya en el marco del sincrético sistema de creencias. La contraposición entre *mundo visible* (la esfera material y social) y *mundo invisible* (la esfera cosmológica y espiritual) es trascendental para entender aspectos fundamentales de la vida rural: la concepción del cuerpo y de la enfermedad, la percepción del azar en la economía de subsistencia, la particular concepción malaya de la explotación ecológica

sostenible o la relación entre magia negra y economía. La producción y la reproducción material y biológica son momentos cargados de simbolismo animista – magia negra y tabúes – y su significado específico en la sociedad malaya permite analizar relaciones sutiles no siempre presentes en sociedades modernas e industriales.

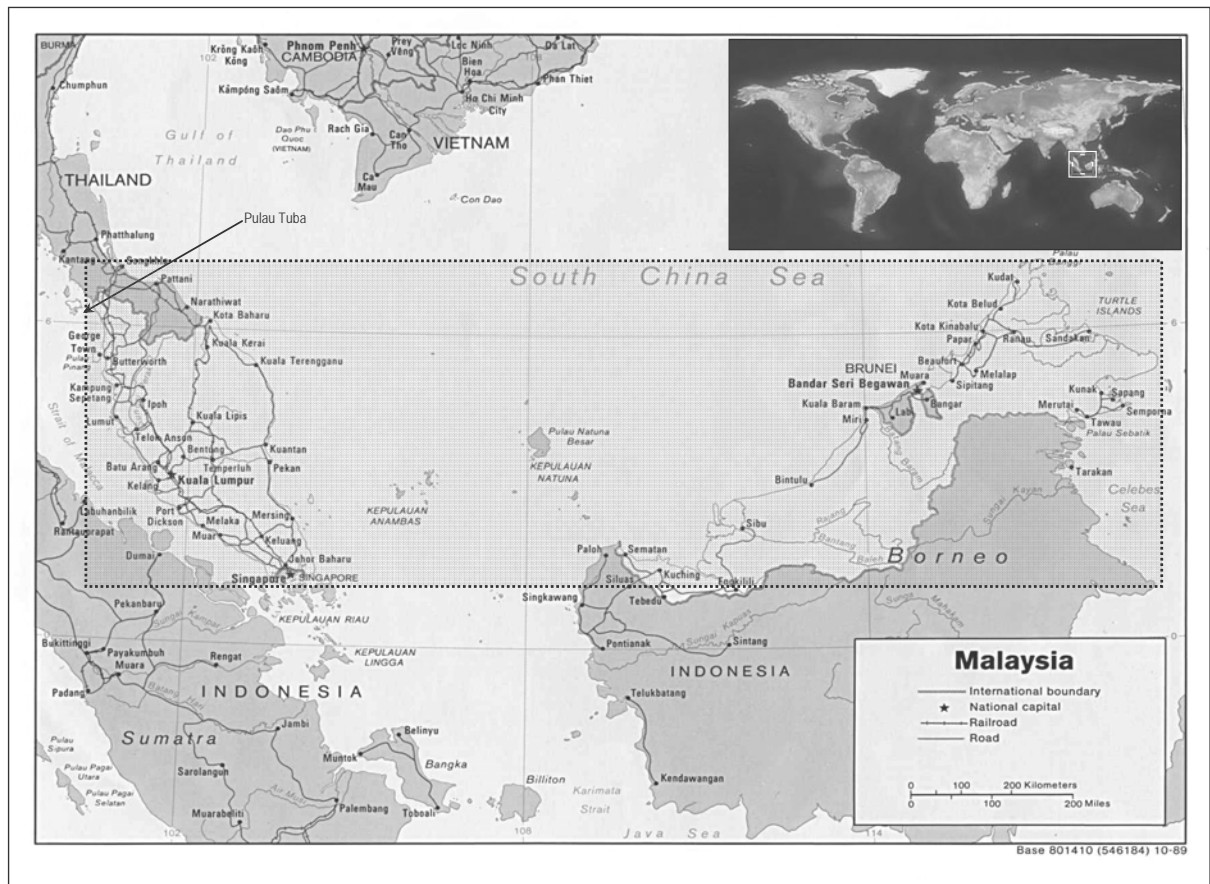
La cuarta parte, la *Radiografía Económica de Pulau Tuba*, consta de un análisis pormenorizado de la economía isleña. En primer lugar expondré las condiciones ecológicas y climáticas que influyen tanto en la actividad económica principal (la pesca) como en las fuentes de ingresos secundarios – agricultura, ganadería, recolección, etc. – subrayando la naturaleza de las relaciones y medios de producción. Este recorrido permitirá trazar los parámetros limitantes de la economía local, antes de analizar la esfera de distribución y las características de los «negocios rurales», que revelan una interpretación alternativa de los factores infraestructurales y estructurales generalmente aducidos para explicar el *retraso económico malayo*.

La quinta parte, *Las Políticas de la Pobreza y la Marginación*, revela las claves del problema malayo a la luz del recorrido etnográfico. El análisis político pondrá en interrelación los niveles micro, medio y macro, y permitirá desarrollar nuestra tesis en el marco de la economía política. Abordaré la esfera política local, las relaciones entre las instituciones públicas y la sociedad rural, y el marco político nacional en el cual se implementan los planes macroscópicos bajo el manto de la *Nueva Economía Política*. Al final del análisis retomaré la cuestión político-histórica apuntada en la *Forja del Crisol Étnico*, y estableceré un anclaje comparativo entre la realidad local observada y el marco general de la sociedad malaya rural. Finalmente, se apuntarán las conclusiones de la investigación y ofreceré una alternativa a las explicaciones sobre el impacto capitalista y el cambio socioeconómico en sociedades campesinas asiáticas.

PARTE I

La Forja del Crisol Étnico

Establecida en 1948, la Federación de Malaysia comprende la franja peninsular que separa al Océano Índico del Mar del Sur de la China, y los territorios insulares de Borneo – dos regiones que, como muestra el mapa, están divididas por miles de kilómetros de mar del Sur de la China. Administrativamente, la federación se divide en trece estados: once en la zona peninsular, con un área de 131.573 Km² y dos en la insular (Sabah y Sarawak), con un área total de 198.000 Km². Nueve de los estados están gobernados por sultanes, dos por rajás y uno por un «Agong», o Rey, elegido cada cinco años.



El territorio nacional se emplaza entre la latitud 1° y 7° Norte, y la longitud 100° y 119° Este. Su orografía se caracteriza por planicies costeras e interiores montañosas, albergando el pico montañoso más alto del Sudeste Asiático: el Monte Kinabalu (Sabah), con sus imponentes 4.101 metros. Su clima ecuatorial es uniformemente húmedo y caluroso durante todo el año, con temperaturas que oscilan entre los 25.5° y los 33° C. Las estaciones se caracterizan no tanto por la diferencia de temperatura como por la variabilidad de la pluviosidad, entre los 2000 y 4000 Mm., con una media anual de 180 días lluviosos. La pluviosidad, a su vez, depende del ciclo de los dos vientos del monzón que, combinados con tormentas regionales, han jugado un papel crucial en la transformación humana y natural de esta región.

La sociedad nacional se caracteriza por su compleja pluralidad étnica y cultural. Por ello Malaysia se ha descrito frecuentemente como el *paradigma* de la sociedad plural⁹⁶, una apoteosis de identidades, lenguas, costumbres, fenotipos y religiones, en la que describir al «malasio típico» resulta complejo, si no imposible. Es precisamente ahí donde radica tanto la seducción como la complejidad sociológica del país⁹⁷.

El reto político de coligar bajo una misma bandera a la enorme diversidad étnica ha sido parcialmente posible gracias al extraordinario crecimiento económico acaecido durante las últimas décadas⁹⁸. La paradoja política de Malaysia reside en que *unidad nacional* no es necesariamente sinónimo de unidad sociocultural. Los diversos grupos étnicos permanecen social y espacialmente separados. De aceptar, a modo heurístico, la dualidad entre espacio privado-femenino y público-masculino – inherente a la segregación de género de la sociedad malayo-musulmana⁹⁹ – sería necesario tomar la categoría de «espacio semipúblico» para describir la distribución social, económica y geográfica de los diversos grupos étnicos malasios. La pertenencia étnica, que suele ir acompañada de una serie de normas y prohibiciones en virtud de la adscripción religiosa, impone claras restricciones (o licencias) en el acceso a los espacios públicos y económicos. Como ejemplo paradigmático, los mercados nacionales manifiestan una clara distribución espacial según la etnia de los clientes y los mercaderes: la prohibición de la ingestión del cerdo y el alcohol entre los malayos, el tabú del consumo vacuno entre los hindúes, o el consumo de alcohol y cerdo entre los chinos, por ejemplo, distribuye a la clientela entre zonas accesibles o vedadas. Idéntica sinergia se proyecta en prácticamente toda la orografía comercial y pública: puestos ambulantes de comida, escuelas, bares, discotecas, salas de juego, templos religiosos, barrios, ámbitos administrativos, etc. A la desigual distribución espacial cabe sumar los distintos *tempos* ceremoniales y religiosos.

La población nacional agrupa a más de veinticuatro millones y medio de habitantes. El 80% habita en la zona peninsular, que supone sólo el 40% del territorio. La expansión demográfica ha sido notable, pues hace sólo dos décadas la población nacional constaba de 13,4 millones de habitantes.

Los habitantes de Malaysia se denominan genéricamente malasios, y las diversas poblaciones étnicas se distinguen como chino-malasia, malaya, indio-malasia, indonesio-malasia, etc. Los tres grandes grupos poblacionales son la población malaya, china e india, junto a una amplia diversidad étnica compuesta por árabes, armenios, filipinos, tailandeses, birmanos, indonesios, europeos y numerosos grupos aborígenes.

⁹⁶ Robertson (1984: 236)

⁹⁷ Cf. Andaya y Andaya (1982: 2)

⁹⁸ Cf. Major (1991) Para los aspectos multiculturales véase Nagata (1974, 1980, 1982, 1984)

⁹⁹ Cf. Carsten (1987), V. Augé (1995)

El grupo étnico malayo, junto a los numerosos grupos indígenas peninsulares agrupados bajo el epíteto común de «Orang Asli» (aborigen), compone la población «bumiputera», significando *hijos de la tierra*. Los bumiputera son, de acuerdo con la Constitución, los herederos legítimos de la tierra y, como tales, han adquirido una serie de privilegios políticos distintivos y exclusivos sobre el resto de la población. Pero en el caso de la población aborigen esta noción cobija cierta contradicción: estando el grupo bumiputera compuesto tanto por malayos como por grupos aborígenes, los últimos están abocados a una condición político-económica marginal a la que raramente se hace mención en la literatura consultada o en el escenario de la política nacional y la adscripción de privilegios o derechos políticos.¹⁰⁰

Oficialmente existen diecinueve grupos *orang asli*, pero esta categoría es demográficamente problemática pues subsume a un gran número de subgrupos con rasgos dialectales y pautas culturales bien diferenciadas. Generalmente, los *orang asli* peninsulares se agrupan en tres subcategorías: los denominados, no con gran fortuna, *Negritos* (2.700 en 1994), emplazados en las zona central y el norte peninsular. Los *Senoi*, que habitan la zona central peninsular, y agrupan a *Temiar* (15.122) y *Semai* (26.076). Y por último, los denominados *malayos aborígenes* o *proto-malayos*, compuestos por *Temuan* (16.015) y *Jakun* (16.637). En los territorios insulares de Borneo (Sabah y Sarawak), la categoría de *bumiputera* no ha tenido la misma aceptación que en la península, dada la prolija diversidad étnica. En la zona insular, junto a la población malaya, china, india, filipina, etc., hallamos un elenco todavía mayor de población indígena. En Sarawak los grupos más importantes son los *Iban*, *Dayak*, *Bidayuh*, *Melanau*, *Kayan*, *Kenyah*, *Kajang*, *Lun Bawang*, *Kelabit*, *Bisaya*, *Tagal*, *Kedayan*, *Penan*, *Punan*, etc. En Sabah hallamos *Kadazan*, *Rungis*, *Dusun*, *Sama-Bajau*, *Murut*, etc. Muchos de esos grupos subsisten de la agricultura o la recolección y, a pesar del impacto de otras sociedades, religiones o el mundo moderno, algunos permanecen todavía hoy relativamente aislados.

El grupo étnico más numeroso lo compone la población malaya bumiputera (50.25%, año 2000), que se agrupa mayoritariamente en zonas rurales. En el artículo 160(2) de la *Constitución Federal* hallamos: “malayo es todo individuo que profesa la religión musulmana, habla habitualmente la lengua malaya y se adhiere a sus costumbres”¹⁰¹. Algunos estados federales estipulan además otros criterios, haciendo referencias explícitas a la *raza* malaya o, como en el caso de Kedah, a sus descendientes árabes. Puesto que la cuestión lingüística y los patrones costumbristas son nociones un tanto ambiguas; y la *raza* es una noción indeterminada, la identidad Malaya ha tendido a fortalecerse mediante la unidad islámica.

La población malaya es también la que ha experimentado el mayor crecimiento durante los últimos años. Pero su crecimiento estadístico es un tanto engañoso,

¹⁰⁰ V. Dentan *et al.* (1997), Nicholas (2000)

¹⁰¹ Ahmad Kamar (1984: 11), Cf. Nagata (1974, 1984: 57), Hamid (1964: 180, en Laderman 1991: 16)

pues responde a cuestiones demográficas pero también políticas. Mientras que la tasa de natalidad malaya es ciertamente superior al de otras etnias, la categoría poblacional de *malayo* ha logrado subsumir a un importante contingente indonesio y filipino, por virtud de sus similitudes religiosas, culturales y lingüísticas. La razón política es obvia: mayoría poblacional implica mayoría política.

En 1990 un tercio de la población total era china. Su porcentaje se ha reducido progresivamente en los últimos años, posiblemente debido al *equivoco* incremento malayo al que hice referencia. La presencia comercial china es numerosa en la península y es prácticamente mayoritaria en zonas industriales y comerciales como Pulau Pinang. También es relativamente numerosa en Sarawak, Sabah y Brunei y, sin excepción, en todos esos lugares es posible hallar concurridos *Chinatown*. Aunque un sector chino-malasio también se dedica a la agricultura, y a pesar de que existe una comunidad sino-musulmana («Baba») dedicada a la restauración, la población china suele ocupar por lo general los sectores comerciales y empresariales urbanos. Por ello, no es exagerado afirmar que el motor económico de Malaysia es de impronta china.

Evolución y Porcentaje de la Población de Malaysia (1991-2002)					
Año	1991	1995	2000	2001	2002
Población Total	18.547.200	20.689.300	23.494.900	24.012.900	24.526.500
Malayos bumiputera	8.867.800 (47.81%)	9.791.500 (47.32%)	11.785.900 (50.16%)	12.051.800 (50.18%)	12.324.700 (50.25%)
Otros bumiputera	1.862.700 (10.04%)	2.123.400 (10.26%)	2.563.300 (10.91%)	2.623.700 (10.92%)	2.684.600 (10.94%)
Población china	5.020.900 (27.07%)	5.310.900 (25.66%)	5.761.700 (24.54%)	5.842.400 (24.33%)	5.920.200 (24.13%)
Población india	1.406.500 (7.58%)	1.501.600 (7.25%)	1.681.600 (7.15%)	1.709.400 (7.11%)	1.736.700 (7.08%)
Otra población malasia	586.300 (3.16%)	649.200 (3.13%)	289.200 (1.23%)	297.000 (1.23%)	304.700 (1.24%)
Población no malasia	803.000 (4.32%)	1.312.800 (6.34%)	1.413.100 (6.01%)	1.488.500 (6.19%)	1.555.600 (6.34%)

Fuente: *Buku Tahunan Perangkaan. Yearbook of Statistics 2002*

La minoritaria población procedente de la India y Ceilán (7%) se dedica generalmente a los servicios, aunque un porcentaje importante ha accedido a profesiones liberales. Su diversidad interétnica es notable: *gujaratis, malayalis, punjabis*, etc. aunque el grupo tamil es mayoritario (80%) y, por lo general, de condición humilde¹⁰². La lengua y el Islam han contribuido decisivamente a aglutinar la identidad nacional malaya. Aunque Malaysia es un país secular, su religión oficial es el Islam y su lengua el «bahasa melayu». El inglés es una lengua vehicular que ha permitido, desde la época colonial, la intercomunicación étnica. Pero la diversidad lingüística no cesa ahí: los diversos grupos chinos hablan *hakeka, teochien, hokkien, cantonés, hai-*

¹⁰² V. Ampalavanar (1981)

lam y *mandarín*, y aunque el tamil es la lengua principal del contingente indio, existen profusión de dialectos. Las manifestaciones religiosas presentan también gran heterogeneidad: el Islam es practicado por la mitad de la población, el 25% practican alguna de las diversas religiones tradicionales chinas, el 7% el hinduismo, el 6% son budistas y otro 6% católicos (cristianos, metodistas, protestantes, etc.). El resto conservan creencias diversas: animismo, taoísmo, confucianismo...

El crecimiento económico de Malaysia es uno de los rasgos más subrayables del país. Su economía ha pasado de ser, en un lapso de tiempo relativamente breve, de una economía agrícola *feudal* y poco productiva a una economía capitalista de primer orden, deviniendo uno de los grandes tigres asiáticos – por virtud de la conversión de la economía agrícola a la exportación de mercancía tecnológica. Esta metamorfosis ha conllevado profundos cambios estructurales en el sector de la producción industrial, en las dinámicas del mercado de trabajo, y en la selección de sectores prioritarios en los que se han inyectado capital y mejoras tecnológicas¹⁰³. Como efecto, el nivel de bienestar social nacional también se ha incrementado, como atestigua la caída del índice de mortalidad del 9.4‰ en 1997 al 7.2‰ en el 2001. La transformación de una economía basada en la exportación de materias primas (aceite de palma, gas natural, estaño, petróleo, caucho, madera, especias...) hacia una economía fundamentada en la producción de manufacturas y tecnología electrónica, ha ocasionado una tasa de crecimiento casi constante del 6% anual desde los años 60 – su PIB se incrementó a un ratio del 7.8% anual y el ingreso por cápita real un 60% entre 1971 y 1980¹⁰⁴. Entre 1976-80 el crecimiento llegó al 19.9%, aunque posteriormente cayó a un 4% anual como consecuencia de las adversidades en la exportación internacional y la recesión industrial, que influyó a la vez en la inversión pública y privada. A partir de 1990 el país logró crecer, a pesar de la crisis, a una impresionante media anual del 10%. El descubrimiento de reservas de gas natural, petróleo y yacimientos minerales (oro, hierro, aluminio, bauxita, estaño y gemas), dotan al país de un fructífero prospecto económico. El producto interior bruto (para el año 2000) procedía de manufacturas (30.5%), venta al mayor, hoteles y restaurantes (14.32%), finanzas (11.71%), minería (10.75%) y agricultura (8.5%), seguido de transportes y servicios. El sector laboral, para el mismo año, mostraba un 22.6% dedicado a las manufacturas, un 8.9% a la construcción, el 15.9% a la compra-venta, el 6.2% al sector turístico, el 14.2% a la agricultura y explotación forestal, el 1.5% a la pesca y el resto (28.5%) a otros sectores meno

La población malaya (*bumiputera*) es la que menor renta registra, seguida de la población india y china – a pesar de que, en términos de crecimiento económico la población india registre el mayor porcentaje. Significativamente, la renta de las

¹⁰³ V. Ghosh (1998)

¹⁰⁴ Mehmet (1986: 3), Cf. Omar (1995: 7-8)

zonas rurales, ocupadas mayoritariamente por población malaya, es un 40% inferior a la observada en las zonas urbanas¹⁰⁵.

Sectores poblacionales	AÑO			Crecimiento Medio Anual
	1995	1997	1999	1995-1999
Población Bumiputera	RM1.604	RM2.038	RM1.984	5.5%
Población China	RM2.890	RM3.738	RM3.456	4.6%
Población India	RM2.140	RM2.896	RM2.702	6%
Otros	RM1.284	RM1.244	RM1.371	1.7%
Media Nacional	RM2.020	RM2.606	RM2.472	5.2%
Media Zonas urbanas	RM2.589	RM3.357	RM3.103	4.6%
Media Zonas Rurales	RM1.326	RM1.704	RM1.718	6.7%

Fuente: *Yearbook of Statistics Malaysia (2002)*

Estos extraordinarios datos macroeconómicos no deben oscurecer el hecho de que todavía existe una importante bolsa poblacional cuya renta anual se sitúa muy por debajo del umbral nacional de la pobreza. En 1970 una de cada dos unidades domésticas se consideraba pobre, y el 89% de estos hogares eran rurales y pertenecían, en su mayoría, a malayos que subsistían de la agricultura y la pesca. En 1983 la pobreza nacional se redujo un 9,4%, pero esto no ha afectado al hecho de que la indigencia y la marginación sigan siendo acusadas en las periferias urbanas y zonas rurales, habitadas mayoritariamente por malayos y *orang asli*.

¹⁰⁵ La cifra está indicada en *ringgit* (RM), cuya equivalencia era, 1€ = RM4

I.1. Historiografía de la Génesis del Multiculturalismo en Malaysia

No part of Southeast Asia has been more fully enmeshed in this process [capitalist imperialism] than West Malaysia (Stenson 1976, en Nonini 1995: 1)

Under foreign rule... cultural life decays and economic activities, losing their traditional significance, are distorted to meet the requirements of the colonial power (Furnivall 1948:468, en Alatas 1977: 15)

Coincido con la historiografía antropológica en la sencilla idea de que la comprensión de la realidad de una sociedad concreta pasa muy a menudo por la comprensión de su proceso histórico. En Malaysia, el influjo de otras civilizaciones representa mucho más que una generalización común a tantas otras sociedades del mundo. Significa, en aspectos relevantes, *el* factor constitutivo del país.

Los primeros pobladores, llegados hace más de 40.000 años, eran aborígenes procedentes de Australia, Nueva Guinea y Melanesia. Aquéllos fueron seguidos por proto-malayos procedentes de Tailandia, Laos y Vietnam, a los que luego se aunaron inmigrantes de Sumatra y Java, seguidos de navegantes persas (500 a.C.) y mercaderes indios a partir del 200 a.C. La influencia india fue decisiva: diseminaron el budismo, el hinduismo y, siglos más tarde, el Islam. Su herencia sociocultural pervive todavía hoy en muchos vestigios lingüísticos, en ritos ceremoniales malayos y en el sistema político basado en el *rajá*. Es innegable que Malaysia era tempranamente conocida en gran parte del mundo pues en el siglo II a.C., el geógrafo griego Ptolomeo la menciona ya como el *Quersoneso Dorado*. Entre el siglo VII a.C. y el XIII, la antigua Malaysia estuvo bajo el control del Imperio de Srivijaya en un periodo de continuas disputas con otros imperios del sureste asiático: Sailendra, Mataram, Singhasari, Majapahit, Ayuthaya, etc.; y durante el esplendor del Imperio Romano los mercaderes árabes y chinos ya lideraban un activo intercambiando de especies, estaño, maderas aromáticas, seda y porcelana en el puerto más internacional del Océano Índico: Malaca¹⁰⁶.

En el siglo XIV los mercaderes indios introducen y dispersan el Islam sufi¹⁰⁷, y un siglo más tarde Malaca ya deslumbraba plenamente como un puerto comercial internacional. Paralelamente, el despuntar del Renacimiento Europeo auguraba la inminente expansión política, económica y religiosa de las potencias coloniales. La creciente demanda de productos de lujo centró la atención europea en el lejano oriente, cuyo comercio estaba mediado, vía Venecia, por mercaderes indios y árabes. Los portugueses, avanzándose estratégicamente, habían establecido fortificaciones en la costa oriental africana, y la intrusión en el anhelado punto comercial

¹⁰⁶ V. Andaya y Andaya (2001), Hall (1994), Miller (1965), Major (1991), Kay Kim (1991), Abraham (1997, 2004)

¹⁰⁷ V. Omar (1998)

asiático se materializaría a principios del siglo XVI. Vasco de Gama llegó a la India en 1498. Su ataque sorpresivo fue tan brutal que los asiáticos pensaron que se trataba de un asedio pirata. Su sucesor, Alfonso de Alburquerque, se aseguró el comercio en el Océano Indico. Tras dos intentos frustrados, el asalto final a Malaca fue feroz, dando origen a un siglo y medio de dominación portuguesa. España, prendada por el monopolio asiático, retó a Portugal, aunque el *Tratado de Zaragoza* dispuso que Filipinas fuese cedida a la primera, y las Islas Malucas a Portugal. A inicios del S. XVII dos nuevos contendientes aparecen en escena: la *Compañía Británica de las Indias Orientales* (1600), establecida en la India, y la *Compañía Holandesa de las Indias Orientales* (1602) en Java. En 1641 Holanda logra repeler a los portugueses y extender su dominio sobre Malaca. Pero los holandeses se interesaron más por Batavia (luego conocida como Yakarta) que por Malaca y, durante el siglo y medio de dominio holandés, el esplendor económico de Malaca fue temporalmente eclipsado. Puesto que los intereses europeos eran exclusivamente comerciales, su presencia no tuvo gran incidencia sociocultural, y la situación no varió demasiado durante los siguientes 300 años, hasta que en el siglo XIX irrumpe el imperialismo británico.

La elección del periodo colonial como punto de partida no es arbitraria. Nuestra hipótesis inicial apunta que la raíz de la actual marginación malaya se halla precisamente en la transformación socioeconómica inducida por el colonialismo británico. Y la condición marginal malaya, como tendremos ocasión de ver, no sólo no se produce durante le era colonial, sino que se reproduce como efecto de la práctica política local poscolonial.

I.2. La Sociedad Precolonial

Malaca no sólo fue un punto neurálgico de comercio internacional; fue también la cuna de la cultura malaya¹⁰⁸, el lugar por el cual se introdujo el Islam de la mano de los mercaderes indio-musulmanes (S. XIV) y la envidia de antiguos imperios asiáticos y potencias coloniales: Portugal (S. XVI), Holanda (1641), y Gran Bretaña (1874).

En sentido estricto, con anterioridad al S. XIX los malayos no constituían una sociedad. Poblaciones dispersas y separadas por fronteras geográficas, se agrupaban bajo la autoridad de un sultán en las principales vías de transporte y comercio – zonas ribereñas y costeras. La sociedad se estratificaba en tres sectores: primero, una elite minoritaria constituida por el aristócrata¹⁰⁹, los jefes del distrito y sus respectivas familias. Segundo, un sector mayoritario y relativamente libre integrado por campesinos malayos («rak'yat») y trabajadores chinos¹¹⁰ - cuya presencia en Malaysia se data a partir del siglo XV. Tercero, una minoría esclava compuesta por *rak'yat* endeudado con la aristocracia, aborígenes no musulmanes («hamba abdi») y población africana importada por la aristocracia aprovechando su peregrinación a la Meca. Esta sociedad precapitalista se ha definido en términos de modo de producción asiático¹¹¹.

La población *rak'yat* era un producto genético de alianzas entre malayos, chinos, aborígenes, siameses o europeos que, luego, integraría también a inmigrantes indonesios y tailandeses. Durante esta época, por lo tanto, la identidad malaya se asociaba más a nociones de estratificación, rango o jerarquía, que a rasgos étnicos o raciales. El concepto de *melayu* (o malayo) designaba sólo a la aristocracia aunque fue luego, posiblemente, apropiado por el sector popular para autodefinirse¹¹². Los nexos comunes entre esta ecléctica población eran la lengua («bahasa melayu»), el Islam y el hecho de estar amparados bajo el dominio regional de un mismo soberano –«kerajaan», de *rajá*¹¹³. Su unidad de organización básica consistía en un «poblado ordenado en base al parentesco»¹¹⁴ que aglutinaba a familias nucleares vinculadas por nexos diádicos, o relaciones de patrón y cliente.

La subsistencia de esta sociedad dependía de la producción de dos cultivos: el caucho y el arroz húmedo. Pero la unidad productiva fundamental era el campesi-

¹⁰⁸ Cf. Andaya y Andaya (2001: 39)

¹⁰⁹ *Yang di-Pertuan* ('el que es Señor'), *Rajá* (gobernante hindú) o *Sultán* (gobernante árabe) (Gullick 1958: 44)

¹¹⁰ Anderson y Anderson (1977: 21)

¹¹¹ Hashim (1988: 36)

¹¹² Nagata (1982: 2)

¹¹³ "The Malay conceptualisation of authority was directly linked to the presence of a Raja; territory was important, hence the term *kerajaan* (the state of having a Raja) which is more appropriately, the Malay equivalent of the Western concept of kingdom" (Kay Kim 1991: 20), Cf. Milner (1988: 2 y *passim*)

¹¹⁴ "Kin-ordered village community", en Nonini (1995: 18)

no individual¹¹⁵, quien cultivaba de modo autónomo para procurarse la subsistencia de su familia. Los nexos interpersonales preeminentes eran *verticales* – relaciones con otros *rak'yat*, jefes o aristócratas – y ocasionalmente colisionaban con la relaciones *horizontales* establecidas con los miembros de su propia comunidad. Pero esto no implicaba forzosamente la inexistencia de organización social más allá del agregado de familias nucleares. El «poblado ordenado en base al parentesco» unificaba a una comunidad moral entretejida por múltiples nexos residenciales y familiares. Durante el periodo precolonial la preferencia de alianza era el matrimonio matrilocal, y el modo de residencia más frecuente era uxorilocal – hogares de la familia de la esposa. Muchos hogares estaban compuestos, por lo tanto, por grupos de hermanas y sus respectivos maridos e hijos. Éstos se vinculaban comunitariamente con otras unidades similares a través de relaciones agnáticas, cognáticas, afines o vecinales.

La minoría aristocrática era por lo general endogámica, siendo éste un tipo de alianza estratégica que permitía reproducir y conservar el poder. En la cúspide, la legitimidad del Sultán como supremo gobernante provenía de una doble fuente: la proporcionada por el líder religioso («ulama») y ratificada por la palabra de Alá; y la inspirada en las ideas indias sobre la realeza y su carácter *feudal*¹¹⁶. La autoridad del aristócrata se amparaba ideológicamente en el «daulat» (*larga vida*)¹¹⁷, concepto procedente de creencias indonesias, indio-musulmanas e hindúes que investían a la majestad real de un poder sobrenatural y mágico. Este poder se proyectaba sobre toda una compleja parafernalia simbólica: inmovilidad al aposentarse en el trono, prendas amarillas, sombrilla, espada de ejecución («keris panjan»), etc. Su excelsa persona se caracterizaba por su comportamiento refinado («khalus»), su atuendo majestuoso, y otros rasgos que realzaban su estatus («pangkat») y su nombre («nama»). Su persona sagrada era intocable y la deslealtad («engkar») se saldaba con severos castigos. Su poder económico derivaba de diversos mecanismos de extracción: recaudación de tributos, tasas de exportación sobre estaño, opio, alcohol, arroz, etc. sobre la economía china, e imposición de trabajos forzados («kerah»), esclavitud, confiscación de cosechas, piratería¹¹⁸ o, incluso, derecho sexual sobre las mujeres del *rak'yat*¹¹⁹. En definitiva, su riqueza provenía del usufructo del trabajo campesino, pero también de la explotación - más virulenta si cabe - de los trabajadores chinos, cuya introducción había sido intensificada por las sociedades secretas a partir de 1820, mediante un pacto entre las mafias chinas y el propio sultán. No obstante, el sistema de extracción era más próximo a un mecanismo tributario que a un modo de renta *feudal*, al no implicar control efecti-

¹¹⁵ V. Andaya & Andaya (1982), Gullick (1958), Husin Ali (1968), Banks (1972), Wong (1987), Nonini (1995: 25 y ss.)

¹¹⁶ Nagata (1984: 10 y *passim*)

¹¹⁷ Gullick (1958: 45), Said (1993: 21-3)

¹¹⁸ Mientras que la explotación colonial estaba *legitimada*, los británicos condenaron la piratería como delito criminal. La piratería *desaparece* tan pronto los gobernantes malayos tienen acceso a la economía mercantil (V. Milner 1988: 20 y *passim*)

¹¹⁹ Winstedt (1945: 120, 1947), Husin Ali (1975)

vo sobre la propiedad de la tierra¹²⁰. Al contrario, la tierra era abundante y el derecho a la explotación sólo requería talar un área de selva, ocuparlo y plantarlo. Teóricamente, el sultán era el propietario absoluto del territorio, pero en la práctica el *rak'yat* gozaba de plenos derechos usufructuarios y, ocasionalmente, podía optar a la compra o alquiler de la tierra. Por lo tanto, la mayor parte de la riqueza del sultán provenía del pesado gravamen sobre el comercio chino, no sobre la explotación agrícola malaya¹²¹.

Los jefes de distrito no eran estrictamente aristócratas, aunque el título de Dato' otorgado por el rajá les confería pleno derecho sobre los esclavos, quienes según las circunstancias eran empleados como peones o como guerreros. Los jefes eran los responsables de sustraer directamente la riqueza de los trabajadores chinos y del *rak'yat*, lo cual ocasionalmente comportaba un riesgo potencial para el rajá, pues aquéllos podían acumular la riqueza para su propio beneficio y erigirse como adversarios del rajá. En cualquier caso, su contacto con los estratos más bajos estaba mediado por un líder local («penghulu»), quien supervisaba el «kerah», el pago de tasas, o la imposición de penas y sanciones. Con ciertas reservas respecto a la figura del «penghulu» y la del especialista ritual, la sociedad *rak'yat* adolecía de claras divisiones de clase. La diferenciación se relacionaba, más bien, con el prestigio adscrito al rol del individuo o su profesión que, por orden descendiente, respondía a aristócratas, jefes, guerreros, especialistas rituales, animadores de la corte, artesanos, campesinos, prostitutas y esclavos¹²².

Las rivalidad externa (con otros centros de poder) e interna (conflictos de intereses económicos entre jefes de distrito y aristócratas¹²³), la debilidad de la organización burocrática, la escasa comunicación entre los estratos sociales y la baja densidad poblacional por tierra disponible¹²⁴, hacían de las unidades regionales sistemas de gobierno desarticulados y laxos, cuando no volátiles. En caso de explotación abusiva, los campesinos hacían uso de diversos mecanismos de defensa, como abandonarse al sectarismo (documentado en Java o Birmania), transferir su sumisión a otro líder, evadir el tributo o, incluso, sabotear y destruir las cosechas. Pero estas acciones eran poco habituales, pues las demandas razonables dirigidas al sultán solían ser atendidas - y, como consecuencia, el aristócrata solía ejercer mayor presión económica sobre los trabajadores chinos.

¹²⁰ La discusión sobre el modo de producción feudal en Asia es un tema polémico. El modo de producción feudal implica una extracción coercitiva de renta y el modo de producción asiático es una noción con escasa validez analítica, dada su especificidad política y legal. Al modo asiático se le ha definido como un 'modo de producción tributario' (Samir Amin) y diferenciado del modo feudal. Por lo tanto, aunque yo usaré - siguiendo a los historiadores que han analizado el caso de Malaysia - la noción de *feudalismo*, sin entrar en mayores análisis teóricos sobre esta noción, cabe remarcar que su uso, en el caso de los campesinos malayos, es específico (V. Wickham 1994).

¹²¹ Jomo (1986: 18)

¹²² Cf. Alatas (1968)

¹²³ Ahmat (1970)

¹²⁴ Gullick (1958: 29), Adas (1981, 1986), Nonini (1995: 37)

En definitiva, la aristocracia era tan venerada como temida, pues a pesar de la evidente explotación y la diametral distancia simbólica que separaba a ambos estratos sociales, el *rak'yat* a menudo realizaba ceremonias destinadas a glorificar y ensalzar la figura de su sultán o rajá. Para tales ocasiones el gobernante visitaba a los campesinos y les agasajaba con obsequios, afianzando la relación entre clientes y patrón. Pero sería errado traducir la interrelación en términos de explotación, pues para sus súbditos el sultán también era un referente moral, religioso y, a menudo, vital¹²⁵. En efecto, la superioridad del sultán no sólo implicaba poder y autoridad, sino también dignidad, respeto y reverencia¹²⁶. Puesto que su poder era limitado y relativamente vulnerable, la figura del sultán no era exactamente análoga a la de un señor feudal o un déspota clásico¹²⁷.

¹²⁵ Milner (1988: 113)

¹²⁶ Milner (1988: 70)

¹²⁷ Anderson y Anderson (1977: 25)

I.3. El Crepúsculo de la Malaya Británica (1874)

The Malays, like every other rude Eastern nation require to be treated much more like children, and to be taught and this especially in all matters of improvement (Sir Andrew Clarke)¹²⁸

The Javanese [Cf. Malays] did not become impoverished because they were 'static'; they became 'static' because they were impoverished (Geertz 1963: 143)

En el siglo XVIII Gran Bretaña gozaba de una activa relación mercantil con India y China. En 1786, el Sultán de Kedah, temeroso del asedio birmano y acosado por la instigación tailandesa, pide protección británica, cediendo en contrapartida la isla de Pinang a la *Compañía Inglesa de las Indias Orientales*. En 1795, con la intención de bloquear la expansión francesa en Holanda, los británicos toman posesión temporal de la colonia holandesa en Malaca. Pero en 1824 Malaca pasaría a ser definitivamente colonia británica a cambio de Indochina. En 1841, el Rajá de Sarawak convierte al explorador británico James Brooke en el primer Rajá blanco, en gratitud por haberle ayudado a librarse de un súbdito insurrecto. En 1881, la *Compañía Británica del Norte de Borneo*, bajo la protección de la corona, consigue concesiones de los sultanes de Brunei y Sulu (Filipinas) y logra anexionarse los territorios del norte de Borneo. El Sultán de Riau-Johor cede luego Singapur a Stamford Raffles, un contable de la *Compañía de las Indias Orientales*, a cambio de una serie de rentas y pensiones vitalicias. El control británico sobre Pinang, Malaca y Singapur, da lugar al *Straits Settlement*, un punto estratégico de comercio internacional¹²⁹. La expansión colonial culmina en 1874, con la firma del *Tratado de Pangkor*, en el que el Sultán de Perak cede a los británicos el pleno control sobre las cuestiones malayas, a excepción de las relacionadas con la religión y las costumbres. A cambio, recibe protección ante la instigadora competencia de las sociedades secretas chinas que trataban de hacerse con el control de la riqueza minera. En lo sucesivo, el colonialismo británico se caracterizó por cinco desarrollos trascendentales: primero, la consolidación de su expansión política. Segundo, el establecimiento de una nueva racionalización burocrática. Tercero, la paulatina privatización de la tierra. Cuarto, el desarrollo de la explotación minera y agrícola a gran escala y, quinto, como efecto de lo anterior, la introducción de un vasto contingente de mano de obra procedente de China e India.

¹²⁸ En Abraham (2004: 33)

¹²⁹ "At the time the Straits Settlements officially came into existence, in 1826, the days of the entrepôt-based Malay kingdoms had long receded into history. The Malay Peninsular states became quite dependent on the Straits ports for their imports and exports. Straits merchants, in fact, controlled the trade of the Malay states" (Kay Kim 1991: 44)

En 1876, el inglés Henry Wickham importó unas semillas de caucho brasileño que lograron adaptarse extraordinariamente bien a las condiciones climáticas del país, hasta el punto que a principios de siglo la explotación del caucho se expandió por casi todos los estados peninsulares occidentales, aprovechando la infraestructura de la industria minera anterior. De hecho, la explotación china y británica del caucho marca la emergencia del capitalismo en Malasia. Pero los británicos pronto verían la competencia china como un creciente riesgo para sus intereses y, a principios del siglo XX, conforme se asentaba su poder, empezaron a imponerles crecientes trabas: abolieron las sociedades secretas, prohibieron el mercado de opio, alcohol y las apuestas, se apropiaron del derecho de tasación sobre el proletariado chino, impusieron nuevas leyes de explotación y empezaron a limitar su explotación de caucho y estaño¹³⁰.

El colonialismo británico se presentó como el valedor de los beneficios de la civilización, legitimando su imposición mediante una ideología en base a la supuesta *incompetencia* del gobierno local, la expansión del proceso de modernización y la extensión de las relaciones mercantiles¹³¹. Por lo tanto, “la expansión en los estados malayos era tanto una cuestión imperialista como una obligación moral”¹³².

La novel burocracia colonial socavó parcialmente las bases del antiguo sistema jerárquico. Al nivel local relegó al «penghulu» de su función de intermediario en la recaudación de tributos, y transformó su liderazgo *tradicional* en *autoridad racional-legal*¹³³, mediante la imposición de poderes («surat kuasa» o *carta de poder*) que estipulaban sus deberes y obligaciones. A partir de ahí, su función estuvo sujeta a un nuevo orden de premio y castigo de acuerdo con las directrices burocráticas y coloniales. Obviamente, bajo la burocratización local subyacía la ruptura de los vínculos entre el líder y comunidad local, con el propósito de desalentar deslealtades o levantamientos contra el poder. Aunque ni los aristócratas ni los campesinos se mostraron excesivamente participativos, los británicos trataron de anestesiar subrepticamente las revueltas potenciales. Para ello emplearon la persuasión, la amenaza, la adulación, la imposición de nuevas tasaciones o la promoción del consumo de opio, licor o tabaco. Su experiencia colonial en otras regiones pareció desalentar el uso de la maquinaria militar, y este tipo de control más sofisticado fue acompañado de ciertos beneficios indirectos para el *rak'yat*: abolición de la esclavitud, exoneración del «kerah» o prestación militar, dotación de infraestructura, introducción de medicina moderna, etc. Tras la condescendencia británica y su renuencia al uso de los mecanismos imperialistas acostumbrados, subyacía el

¹³⁰ La producción de estaño, por año, sufrió una transformación evidente: en 1910 el 78% de la producción de estaño era china y 12%; europea. En 1920 los chinos producían el 64% y los europeos el 36% y, en 1930, los primeros el 37% y los europeos el 63% (Jackson 1961: 145)

¹³¹ Shaw (1975: vii, en Abraham 2004: 22)

¹³² Abraham (2004: 25)

¹³³ V. Weber (1947)

hecho de que los malayos, al fin y al cabo, eran totalmente prescindibles en sus planes de expansión colonial¹³⁴.

Cuando los oficiales británicos observaron la facilidad con la que los malayos suplían sus necesidades, así como el aparente despilfarro de tierras que implica la práctica de la tala y quema («ladang»)¹³⁵, diagnosticaron resueltamente la ingénita desidia malaya. Sin embargo, éstos no lograron advertir varios factores importantes. Primero, generar excedente invitaba a la confiscación por parte de los jefes y aristócratas¹³⁶. Segundo, la explotación agrícola intensiva requería la previa construcción de sistemas de irrigación y drenajes. Ésta era una ardua tarea que no compensaba ni era, por la composición de la unidad de producción, viable. Tercero, la acumulación de capital entraba en colisión con los mecanismos redistributivos comunitarios, como la celebración de festines comunales. Cuarto, incrementar la producción, en ausencia de posibilidades de mercantilización o infraestructura básica era, cuanto menos, baldío. Quinto, el sultán veía en el acumulador de riqueza un rival potencial, pues acaparar riqueza implicaba captar leltades de otros campesinos¹³⁷, incrementándose así el riesgo de rebelión popular y derroque del aristócrata. En definitiva, en el ámbito rural la posibilidad de acumular capital era escasa. Puesto que el entorno natural era relativamente rico, y el cultivo de arroz les había posibilitado subsistir durante el pasado, los campesinos malayos no tenían apremiantes razones para trabajar en las minas de estaño o en las plantaciones de caucho coloniales. Dada su aparente apatía, por una parte, y la insistente competencia económica china, por la otra, entre 1905 y 1920 se exacerbó entre los británicos coloniales el sentimiento xenófobo y racista hacia chinos y malayos. No obstante, ¿qué razón podían tener los malayos para abandonar su entorno rural y ser brutalmente proletarizados en las minas y plantaciones coloniales? Los pocos malayos reclutados acababan desertando, y la actitud campesina, antes que indolencia, manifestaba *resistencia pasiva* tanto a los británicos como a los nacientes terratenientes capitalistas y tenderos chinos. En algunas ocasiones, sin embargo, la resistencia al orden colonial tomó formas más activas, como la subrepticia tala de extensiones boscosas y la ocupación de la tierra; el asesinato del James W. Birch en respuesta al *Tratado de Pangkor*; o la actitud combatiente malaya en el Estado de Perak, aspectos que, contra algunas versiones historiográficas, arrojan ciertas dudas sobre la total pasividad y la plena sumisión malaya¹³⁸.

Es en este contexto donde aflora las ideas racistas sobre el aparente *malayo indolente*¹³⁹ (y, en cierto modo, también la idea del *chino avaricioso*), producto tanto de la

¹³⁴ Nonini (1995: 48)

¹³⁵ Cf. Milner (1988: 23)

¹³⁶ Gullick (1958: 29-30), Parkinson (1967: 40), Nonini (1995: 23)

¹³⁷ "Malays conceptualised riches in political terms. Rich Malays became powerful Malays and the Raja therefore sought not only to enhance his own fortune but to prevent the accumulation of wealth on the part of his Malay subjects" (Milner 1988: 28)

¹³⁸ V. Abraham (2004: 64-74)

¹³⁹ Nonini (1995: 68)

contrariedad como de la justificación de la política colonial¹⁴⁰. En efecto, la ideología del *nativo indolente* justificó la importación de mano de obra extranjera, y de este modo la inferioridad malaya se convirtió en una profecía autorrealizada¹⁴¹. A finales del siglo XIX el gobierno colonial decidió reclutar a dos grandes contingentes de trabajadores extranjeros: población china procedente de la provincia de Fukien (Sur de la China), que fue destinada a la explotación de las minas de estaño, y población tamil de su colonia india, que fue obligada, rozando la esclavitud, a laborar en las explotaciones de caucho. La resistencia a la brutalidad de las plantaciones no fue organizada sino individualista pues, de ser descubierto, el desertor se arriesgaba a duros escarmientos¹⁴².

A principios del siglo XX se forja, históricamente, una Malaysia irremediablemente pluricultural. Las distintas poblaciones étnicas fueron distribuidas y segregadas geográficamente, reflejo de la vieja praxis del *divide y vencerás*¹⁴³. La interrelación étnica era infrecuente, pues las regulaciones oficiales disuadían las alianzas matrimoniales entre individuos de diferente etnia. Esta estrategia decantaría asimismo la emergencia de clases. Junto a los mineros y cultivadores, también inmigraron comerciantes indios y empresarios y prestamistas chinos. El liderazgo local se distribuyó geográfica y étnicamente del siguiente modo: los malayos permanecieron enclavados en las zonas rurales bajo la autoridad de sus sultanes, y la población china se estableció en las zonas urbanas. En 1930, la población china superaba numéricamente a las poblaciones malayas locales en los estados occidentales, y Penang y Singapur fueron mayoritariamente ocupadas por ella. Los cabecillas indios, por su parte, se asentaron en los estados productores de caucho¹⁴⁴. Progreso chino e indio y estatismo malayo se percibieron en términos socioculturales - chinos industriales y sagaces comerciantes, indios avispados y trabajadores, malayos atrasados y carentes de iniciativas económicas - cuando de hecho la distribución étnica en núcleos o periferias sentaba las bases de una situación socioeconómica desigual¹⁴⁵.

El avituallamiento del gran contingente de mano de obra china e india provocó que Malaya pasase a ser más dependiente de la exportación de arroz de Birmania y Tailandia. La importación, sujeta a fluctuaciones mercantiles internacionales, redundó en la precariedad del campesino malayo, aunque algunos, advirtiendo el potencial económico, se lanzaron a la explotación del caucho a pequeña escala - incrementando el individualismo, dada la naturaleza del cultivo. Esta iniciativa fue vista con preocupación por parte del gobierno colonial y, entre 1922 y 1928, impuso restricciones al uso de la tierra y las plantaciones malayas - pero con escaso

¹⁴⁰ Anderson y Anderson (1977: 24-5), Cf. Ahmad Kamar (1984: 27)

¹⁴¹ "With British expansion to the Malay status, the ideology of Malay inferiority became the rationale for domination and control" (Abraham (2004: xxii, 51-2)

¹⁴² Ramasamy (1992: 104)

¹⁴³ V. Abraham (1997)

¹⁴⁴ Major (1991)

¹⁴⁵ Abraham (2004: 6)

éxito¹⁴⁶. En los años 30, el país sufrió los efectos de la debacle económica occidental, que supuso el colapso de la exportación de caucho y estaño. Los británicos fortalecieron las restricciones sobre el cultivo del primero y relegaron a los campesinos a la producción de un cultivo arrocerero poco rentable¹⁴⁷. Aunque por aquel entonces buena parte del *rak'yat* ya estaba involucrado en la producción comercial para cubrir la demanda colonial, su participación en las relaciones de producción capitalista era todavía escasa, pues pocos vendieron su propia mano de obra al gobierno colonial.

En el siglo XX Malaya se convirtió en la primera productora mundial de caucho, pero la repercusión local fue desfavorable. La producción a gran escala de caucho forzó una acelerada transición de una economía de subsistencia a una economía mercantil e, indirectamente, provocó la frenética mercantilización de un bien previamente abundante y con escaso valor de cambio: la tierra. Las nuevas concepciones legales sobre la propiedad de la tierra transformaron el sistema de tenencia tradicional, exacerbando la competitividad por acaparar la tierra y, en consecuencia, avivando la competencia local y el conflicto. El creciente control de la tierra por parte de los británicos provocó la incipiente eclosión de clases en las comunidades *rak'yat*, producto de la desigual distribución de la tierra. Como correlato se atenuó la reciprocidad generalizada y se precipitaron las nuevas formas de patronazgo entre la administración y los individuos rurales. Fue de este modo como la estructura socio-comunitaria anterior se reestructuró y reforzó alrededor de la unidades domésticas y de producción, en una creciente competición por acumular tierras. Aquella subdivisión interna redujo la capacidad de resistencia a la programática británica. La periférica integración mercantil de los campesinos incrementó su necesidad de conseguir dinero, lo cual conllevó su adeudamiento al recurrir a prestamistas. Los campesinos pobres, muchos de los cuales fueron incapaces de resarcir las deudas a tiempo, devinieron asalariados y desposeídos¹⁴⁸. En muchos estados los malayos comenzaron a vender sus tierras masivamente a unos compradores que eran, por lo general, prestamistas chinos o tenderos malayos. La administración vio esto con cierta preocupación, pero también como una muestra patente de la carencia de previsión malaya – aunque, de hecho, en muchos casos aquella tierra vendida había sido antes sustraída a la administración o a los propios terratenientes chinos. Los británicos, para frenar el proceso generalizado de alienación de tierras, en 1913 establecieron una cláusula (*Malay Reservation Enactment*) por la que se vetaba la transferencia de tierras de malayos a no malayos. Para los campesinos, la nueva ley repercutió negativamente en su economía, coartando todavía más su tímida participación en el proceso mercantil.

¹⁴⁶ Scott (1985: 32)

¹⁴⁷ Nonini (1995: 102)

¹⁴⁸ Jomo (1986: 125)

La historia de Kedah – estado en el que se centra el análisis - presenta ciertas particularidades en este periodo¹⁴⁹. Tras dos siglos bajo el control soberano y tributario tailandés, en el siglo XV se expande el cultivo del arroz húmedo. A principios del siglo XIX Tailandia ataca a Kedah, la somete y la divide en cuatro estados administrativos, provocando la huida tanto del sultán como de sus súbditos. Las relaciones entre el sultán de Kedah y Tailandia no se restituyen hasta 1841, gracias a la mediación británica. En el siglo XIX y XX Kedah era eminentemente agrícola y su actividad mercantil, a excepción de unas pocas zonas urbanas, era muy escasa. El 99.5% de la población, mayoritariamente malaya, se dedicaba a una economía de subsistencia basada en el cultivo de arroz. El pequeño excedente se destinaba a un fondo ceremonial¹⁵⁰ para cubrir festines, celebraciones, o compromisos sociales, y el resto lo sustraía el sultán. Productos obtenidos de la pesca, la recolección, la ganadería o la fruticultura suplementaban el sustento del campesinado, y otros bienes se obtenían trocando productos selváticos o estaño. En Kedah, como en el estado de Perlis, los empresarios y dueños de las explotaciones de caucho fueron explícitamente disuadidos para evitar contratar a mano de obra malaya – luego la ausencia de participación en la producción capitalista no fue, exclusivamente, una decisión del campesinado malayo¹⁵¹.

La situación del campesinado se agravó cuando el Sultán pactó con los empresarios chinos la captación de una única tasa anual y fija. Eso implicaba que a mayor productividad arroceras mayor beneficio obtenían los mediadores chinos. El modo de optimizar su ganancia, con el beneplácito del Sultán, fue endeudando a los malayos mediante la concesión de préstamos y créditos. La incapacidad de resarcir a tiempo las deudas implicaba una mayor extracción de sus cosechas o la forzosa venta de sus tierras. Puesto que los chinos por lo general no podían cobrar sus préstamos a tiempo, exigieron al sultán una reducción en la tasación anual. La petición fue concedida, pero como contrapartida el sultán incrementó el «kerah» (*trabajo forzado*) del *rak'yat*.

A finales del S. XIX el estado de Kedah era el mayor productor de arroz del país, gracias tanto a sus específicas condiciones climáticas como a su sofisticado sistema de irrigación. La población de Langkawi, también mayoritariamente malaya, se dedicaba a la producción arroceras y pesquera como principales fuentes de subsistencia¹⁵². A finales del siglo XIX los chinos tenían el control de las pequeñas plantaciones de tapioca, caucho, cocoteros, caña de azúcar, café y tabaco; y los inmigrantes indonesios procedentes de Aceh se hicieron con el monopolio de la producción de pimienta. A inicios del S. XX el impacto del caucho fue escaso y la explotación minera china menos extraordinaria que en otros estados – debido a la

¹⁴⁹ El patrón común parece ser, no obstante, el efecto nocivo que tuvo la reforma británica en la economía precolonial de todos los estados (Cf. Kelantan, en Kessler 1978: 45-72)

¹⁵⁰ Cf. Wolf (1978)

¹⁵¹ V. Abraham (2004: 190-1)

¹⁵² V. Maxwell (1887), Ahmat (1970)

falta de infraestructura y a las extralimitadas tasas de exportación que los británicos impusieron en Kedah. Dado que gran parte de la recaudación del Sultán provenía de la extracción de los negocios chinos (apuestas, opio o alcohol) o de la exportación externa (elefantes, tabaco, lima, sal, tabaco, arroz, etc.), la motivación para promover actividades económicas malayas era escasa. La presión de las sociedades secretas chinas hizo que el Sultán acabase cediendo a comerciantes chinos hokkien el monopolio de la recaudación de impuestos, a cambio de una renta vitalicia - «ampun kernia» en forma de regalos reales. Para evitar la presencia de competidores económicos Gran Bretaña y Tailandia firmaron el *Tratado Anglo-Siamés* en 1887, cediendo a la Colonia el efectivo sobre Kedah. Dos intentos por parte de compañías alemanas por introducirse en Langkawi fueron sucesivamente vetadas. En Kedah, la estrategia británica consistió en amputar toda iniciativa económica para disuadir la presencia de competidores europeos. De este modo, el estado y su población quedaron excluidos del desarrollo económico que se producía a su alrededor.

La dotación económica de Tailandia financió algunos cambios importantes en la infraestructura del Estado. Bajo el control del oficial británico George Maxwell, el antiguo sistema de «kerah» fue reemplazado por el moderno pago de rentas por el uso de la tierra. También Maxwell estableció un tributo sobre todos aquellos productos extraídos o recolectados (caza, madera, ganadería, frutos, etc.) y sancionó económicamente las actividades de ocio local – lucha de gallos, teatro de sombras, etc. En Kedah, como en el resto de los estados, los malayos comenzaron a vender sus tierras y a experimentar una creciente opresión económica. Aunque la mayoría de la sociedad malaya nacional se expuso al ostracismo, en la parte norte la situación se extremó debido a incomunicación con las zonas del sur, en las que se daban mayores cambios y mejoras¹⁵³. No es por ello extraño que en Kedah, particularmente, la protesta campesina tomase formas más predatorias dirigidas contra propietarios rurales, tenderos chinos u otros grupos económicamente pudientes. Algunos salteadores y bandidos rurales gozaron incluso de popularidad campesina¹⁵⁴. Pero a pesar de la aparente *resistencia*, un acto desesperado por la supervivencia, los malayos siguieron enclaustrados en sus comunidades rurales y siendo súbditos devotos de su elite¹⁵⁵ - cuya soberanía estaba legitimada por el protectorado británico.

La historiografía de Langkawi es escasa con anterioridad al siglo XIX, aunque se ha especulado que pudo formar parte del Imperio de Srivijaya¹⁵⁶. En el siglo XVII Langkawi aparece en las memorias del General francés Augustin De Beaulieu con el nombre de Pulau Lada (*Isla de la Pimienta*), pues aquél ensalzaba la fertilidad de sus suelos y la calidad de esta especia. La población isleña no superaba la centena

¹⁵³ Banks (1983: 16)

¹⁵⁴ V. Cheah Boon Kheng (1988:34-5)

¹⁵⁵ Cf. Milner (1982)

¹⁵⁶ Zimmerer (2000: 3)

y era regularmente asediada por habitantes de Sumatra. En el siglo XVIII se hace una breve referencia a su exportación de nidos de pájaros – posiblemente para consumo chino. A partir de 1821 Langkawi se menciona en las crónicas bélicas de Kedah y Tailandia, y se describe como un importante centro de resistencia al asedio siamés. En 1887, el administrativo colonial Maxwell se remite a Langkawi dando fe de la presencia mercantil china así como de extensas plantaciones malayas de arroz. Las narraciones épicas de algunos lugareños mencionan a heroicos guerreros locales y santos («keramat») con poderes sobrenaturales - como *Datuk Kerma Jaya* o *Panglima Hitam*. El asesinato de esos guerreros a manos tailandesas enfureció a los campesinos, que tras envenenar su suministro de agua potable, lograron merar notablemente al ejército. Algunos decidieron establecerse pacíficamente en Langkawi y, todavía hoy, la presencia de vestigios lingüísticos tailandeses es importante en muchas zonas de la isla¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Pero esto, probablemente, se debe más a la colindancia de Tailandia que a la herencia del pasado.

I.4. Turbulencias Interétnicas: El Inicio del Fin Colonial

El 7 de diciembre de 1941, Japón ataca Pearl Harbour. Al día siguiente las tropas japonesas irrumpen en la costa este de la península malaya. Durante las dos décadas anteriores algunas colonias del Sudeste Asiático habían experimentado agitaciones nacionalistas de carácter violento - Birmania, Indochina o las Indias Holandesas Orientales (Indonesia). Esto no sucedió en Malaya, pues la población local no manifestó un marcado recelo ante los británicos y el interés de la población inmigrada se centraba en su país de origen. El rápido retroceso de los británicos ante el cerco nipón sembró no obstante el germen de cambios políticos trascendentales.

La percepción ante la invasión japonesa fue desigual. Dada la mayor virulencia japonesa contra los habitantes chino-malasio - por una cuestión de rivalidad histórica entre ambos países -, algunos grupos de chinos se organizaron bajo el *Partido Comunista* y el *Ejército Anti-Japonés de las Gentes Malayas*. Patrocinados secretamente por el servicio de inteligencia británica, sus guerrillas opusieron resistencia militar a la intrusión japonesa. Los intelectuales malayos vieron en la invasión japonesa una liberación del imperio colonial. Los campesinos, asentados en sus enclaves rurales, parecían simpatizar más con el anterior paternalismo británico que con una incursión japonesa que implicó una época de notable miseria económica. La ocupación japonesa cesó pronto, en 1945, pero el regreso colonial británico no logró reestablecer la situación anterior¹⁵⁸. El fervor nacionalista había calado hondo entre los malayos¹⁵⁹ pues, durante el proceso colonial anterior, un gran número de malayos incrementó su nivel educativo y muchos habían accedido a puestos burocráticos. La creciente exposición a la información y el paulatino incremento de un renovado islamismo - contrario tanto al antiguo orden aristocrático como al poder colonial¹⁶⁰ - precipitaron el patriotismo.

Durante el periodo de posguerra emergieron dos sectores en oposición al gobierno colonial. El primero agrupó a miembros de la clase trabajadora china e india, originando el *Partido Comunista Malayo* (MCP). En 1946 se funda un partido para representar al sector indio - el *Malayan Indian Congress* (MIC) - y en 1949 se crea el correspondiente partido chino, *Malayan Chinese Association* (MCA), ambos integrados por las respectivas elites étnicas. El otro gran sector político estaba integrado por malayos independentistas, pero se bifurcó en dos facciones: la primera, integrada por maestros e intelectuales de tendencia anticapitalista, originó el *Partido Nacional Malayo* (MNP) en 1948. La segunda, de cuño conservador y pro-británico, daría lugar en 1946 al *United Malays National Organization* (UMNO). Los miembros de UMNO, inmediatamente después de la constitución del partido co-

¹⁵⁸ Rogers (1992: 35), Major (1991)

¹⁵⁹ V. Milner (1995)

¹⁶⁰ V. Kessler (1978: 25 y ss.)

menzaron a transformar el sistema de poder tradicional en un partido político multitudinario. A través de la administración (oficinas del distrito) se expandieron hasta los «*penghulu*» locales y, de aquéllos, a los campesinos que representaban. La primera hornada de líderes de UMNO estaba compuesta por miembros de la elite administrativa que habían servido al gobierno colonial (jueces, militares, burócratas, aristócratas, etc.) e individuos de *familias bien* («anak baik-baik»). Muchos habían recibido educación británica en el *Malay College Kuala Kangsar* y, a partir de 1930, habían sido miembros de la *Asociación de Malayos* («Persatuan Melayu»). Nacidos para gobernar su propia sociedad, y entrenados para tal propósito por sus custodios coloniales, su rol consistió en presionar al gobierno británico¹⁶¹ para preservar el status quo de la elite malaya, a cambio de su fidelidad y apoyo en el inicio de la guerra.

El *Partido Comunista Malayo* hizo acopio de la ideología de la *guerra de liberación nacional*, surgida a raíz de la *Conferencia Internacional de la Liga de Jóvenes Comunistas*. Sus activistas pronto pasaron del discurso político a la revuelta abierta, ocasionando importantes daños en varias plantaciones coloniales. Las mismas guerrillas comunistas que se opusieron al ejército japonés no deseaban ya subyugarse a cualquier otro poder externo. La euforia revolucionaria hizo que cerca de siete mil guerrilleros chinos irrumpieran de la selva para tomar el control de diversas zonas peninsulares, culminando con la *Campaña de Exterminación del Perro*¹⁶²; es decir, la persecución y genocidio de convecinos malayos que habían colaborado con el régimen japonés y actos vandálicos dirigidos contra sus símbolos musulmanes. Aquello exaltó la ira malaya y, en respuesta, la milicia malaya denominada «Sibilillah» procedió al asalto de diversos vecindarios chinos. Armados con sus tradicionales «parang» (*machetes*), los contrarrevolucionarios malayos masacraron a los civiles chinos que hallaron a su paso. La espiral de violencia, que presagiaba una guerra civil, logró aplacarse con la fulminante intervención británica en colaboración con los líderes conservadores malayos. El 18 de Junio de 1948 el gobierno declaró el *Estado de Emergencia* y proscribió al *Partido Comunista* y, de paso, también al recién creado *Partido Nacional Malayo* (MNP) – lo cual dejó la vía libre a UMNO. A pesar de que la revuelta fue erradicada en 1950, el periodo de *Emergencia* no finalizó oficialmente hasta 1960, con un balance de la *Insurgencia Comunista* de 11.000 muertos. El dramático evento persuadió a los políticos de la necesidad de establecer una colaboración interétnica ante la inminente independencia. Pero también sirvió para tomar una serie de medidas importantes: primero, con la *voluntad* de paliar nuevas insurgencias, unos 580,000 habitantes rurales (la mayoría chinos) fueron confinados a los *New Chinese Villages* y reinsertados en la disciplina industrial capitalista. En segundo lugar, la pérdida de credibilidad en el gobierno colonial hizo que los políticos malayos se hiciesen con el control de las fuerzas policiales y militares.

¹⁶¹ Nonini (1995: 115)

¹⁶² “Dog Extermination Campaign” (Rogers 1992: 49)

I.5. «Merdeka» y la Arquitectura Política Malaya

El dramático desenlace interétnico precipitó el proceso poscolonial. En 1946 el gobierno colonial propuso la creación de la *Unión Malaya*, en la que todas las *razas*¹⁶³ estaban igualmente representadas. Esto significaba el final de la soberanía aristocrática y la exoneración del privilegio bumiputera, al subsumir a todas las etnias bajo la misma colonial real. Pero la convulsionada respuesta no tuvo precedentes. La sociedad malaya, movilizada instrumentalmente por UMNO, se manifestó masivamente. La renuencia inesperada provocó que los británicos reculasen y pactasen con UMNO. En 1948 el gobierno británico anunció la formación de la *Federación Malaya*, otorgando la soberanía a los sultanes y una posición político-burocrática privilegiada para los malayos. La oposición étnica no tuvo otra alternativa que aceptar la oferta a regañadientes.

La conflictiva experiencia colonial en la India había persuadido a los británicos de la necesidad de transferir su poder colonial de modo paulatino y al partido más conservador, con tal de facilitar el proceso de Independencia. La cesión de las riendas gubernamentales a UMNO fue un fruto de la *complicidad* de la elite malaya con el poder colonial, y simbolizó el triunfo del Capital¹⁶⁴, un *quid pro quo* por el cual se garantizaba la dependencia malaya de capital extranjero o, más adecuadamente, el establecimiento de una economía dual¹⁶⁵ en la que coexistirían *capitalismo* y *economía de subsistencia* en una distribución étnicamente desigual.

Ante la inminente Independencia, el dirigente de UMNO, Dato' Onn Bin Jahafar, propuso incluir a líderes de otros grupos étnicos en el partido. Esta iniciativa le costó la expulsión y, como alternativa, fundó su propio *Partido de la Independencia de Malaya*. El liderazgo de UMNO fue transferido a Tunku Abdul Rahman, nieto del Sultán de Kedah. Con mayor astucia, Abdul Rahman pactó una coalición con el veterano político chino Tan Cheng Lok. Al fin y al cabo UMNO necesitaba a los chinos para incrementar el número de votantes. En las primeras elecciones el *Partido de la Independencia* de Onn fue barrido electoralmente. Abdul Rahman y el partido chino se alió a su vez con el grupo indio (MIC), creando así *La Alianza*, una coalición multiétnica que no tuvo rival electoral desde 1955 a 1969. Tunku Abdul Rahman devino una figura idolatrada por la población malaya al que le llegaron a conceder el título honorífico de «Bapak Malaya», o *Padre de Malaya*.

El 31 de Agosto de 1957 Gran Bretaña concede la Independencia («Merdeka») e integra al país bajo la *British Commonwealth*. Su marco constitucional dotó a los malayos de una posición política privilegiada, aunque observaba también un derecho

¹⁶³ La diferenciación étnica en Malaysia se basó en características físicas (*raza*) antes que culturales y al igual que lo hizo la ideología de la superioridad europea (V. Abraham 1997)

¹⁶⁴ Cf. Nash. M. (1988: 4)

¹⁶⁵ Cf. Boeke (en Geertz 1967b)

nacional legítimo para el resto de las comunidades étnicas. El nuevo gobierno constituyó un sistema parlamentario con cámaras legislativas. Al frente lo lideraba el Primer Ministro y, por encima de aquél, se hallaba el jefe de estado (*Yang di-Pertuan Agong*), un Sultán estatal elegido quinquenal y rotativamente por el resto de los sultanes estatales. La nueva constitución subrayaba las siguientes prerrogativas malayas: preservación de los sultanatos, designación del Islam como religión estatal y el «bahasa melayu» como lengua oficial, la reserva de tierras propiedad de los malayos con restricción de transferencia a no-malayos, dotaciones preferenciales en el acceso a puestos burocráticos, becas de estudios y licencias comerciales exclusivas para los malayos¹⁶⁶. No obstante, tras la Independencia el vasto sector campesino sufrió una mayor recesión económica. El hecho de seguir encapsulados en sus entornos rurales vetaba la posibilidad de acceder a la educación formal y a los nuevos puestos laborales¹⁶⁷. En los años 50 la población malaya seguía dedicándose mayoritariamente a la pesca y a la agricultura. Hasta los años 60 la fragmentación y pérdida de tierras había ocasionado una importante diáspora campesina en busca de trabajo, desde la periferia a los centros urbanos. Una parte importante de la inmigración rural accedió a trabajos temporales y precarios, y otra parte a los puestos más bajos de la burocracia.¹⁶⁸ En 1969 el 85.1% de los puestos burocráticos estaban ocupados por malayos¹⁶⁹. En contraposición, la presencia de campesinos malayos se había incrementado del 59.7% en 1947 al 69.8% en 1957, un fenómeno inverso al que se dio para la población china – del 29.8% en 1947 al 17.5%¹⁷⁰.

En 1959 despunta un serio rival electoral para UMNO, el *Partai Islam se-Malaya* (PAS), integrado por líderes y maestros religiosos, que se utoproclamó valedor de los intereses islámicos. Su insistencia en la identidad malayo-musulmana hace que se extienda prestamente y logre ganar las elecciones en los estados de Kelantan y Terengganu¹⁷¹, las zonas nororientales más deprimidas y olvidadas de los proyectos desarrollistas peninsulares, con una población principalmente malaya. En 1961 PAS pierde la mayoría en Terengganu, pero avanza en Kedah y Perlis, con una población malaya del 70 y el 80% respectivamente.

La legitimidad de los partidos de la coalición (MCA y MIC), sin embargo, empezó a erosionarse. La *Alianza*, para evitar la merma de votantes, inyectó más privilegios al sector de las clases medias no malayas e incrementó sus cuotas de acceso a la burocracia. Pero las clases obreras no malayas, al ver sus esperanzas truncadas, se organizaron en otros partidos opositores - *Partido Obrero*, *Partido de la Gente Progresista*, PAP y *Gerakan Rakyat Malaysia*.

¹⁶⁶ Rogers (1992: 53-5)

¹⁶⁷ Snodgrass (1980: 31)

¹⁶⁸ Nonini (1995: 11 y *passim*)

¹⁶⁹ Husin Ali (1975: 34 nota a pie, en Robertson 1984: 241)

¹⁷⁰ Lim (1973: 52)

¹⁷¹ V. Kershaw (1977), King (1988)

Durante esa época Gran Bretaña concedió a Singapur la autonomía política y prometió dotarle inminentemente de la independencia. Los gobernantes malayos siguieron el proceso con cierta alarma, pues la población de Singapur, mayoritariamente china, presagiaba un posible rebrote comunista. En 1961, la estrategia política de Abdul Rahman consistió en ampliar la Federación incluyendo a Singapur y a los territorios insulares de Borneo, en un proceso de reagrupamiento nacional que culminaría dos años más tarde¹⁷². En Singapur, el partido *People's Action Party* (PAP), bajo el liderazgo de Lee Kwan Yew, trató de acaparar los votos chinos, amenazando así la estabilidad y la unidad de la *Alianza*. Como efecto, Singapur fue expulsada de la Federación en 1965, dando lugar a la actual Federación de Malaysia.

En el proceso de independencia del país surgió una nueva elite económica malaya, los *administrócratas*. A partir de los años 60, éstos habían logrado cierto auge económico aprovechando el impulso industrialista pautado por la asesoría extranjera¹⁷³. La creciente brecha de clase se interpretó convenientemente como una diferencia étnica, de modo que los antagónicos intereses de clase y etnia convergieron en una crispación generalizada que se había ya alimentado de conflictos étnicos anteriores - el capítulo comunista, la subsiguiente confinación china, la expulsión de Singapur o el frustrado intento, en 1967, de imponer el malayo como lengua oficial. Al descontento generalizado se sumó el recrudescimiento de la condición campesina: entre los años 50 y 60, el 57% de la población malaya se dedicaba a la agricultura de pequeña escala - pesca de bajura, arroz y cocoteros¹⁷⁴ - pero el 59% de sus explotaciones eran inferiores a los 4 acres y el 80% de los campesinos no disponía de tierras de propiedad privada.

Con el descontento, un nuevo y combativo partido de formación china surgió a la palestra, el *Democratic Action Party* (DAP). Éste retó al partido chino de la *Alianza* (MCA) a que se uniese a la causa política de una *Malaysia para todos los malayos*. En 1969 el panorama político era tenso, inestable, y la animadversión interétnica se materializó en diversos altercados puntuales acaecidos entre 1964 y 1967. Con todo, la *Alianza* logró hacerse con una reñida victoria federal, pero a costa de un importante avance de la oposición china. Los cuerpos policiales permitieron que los chinos de la oposición celebrasen su victoria parcial en la capital, Kuala Lumpur. La pacífica manifestación se convirtió pronto en una expresión de descontento e indignación social y étnica. Los malayos lo interpretaron como una provocación y congregaron una contra-manifestación teñida de rivalidad interétnica. Animados por los líderes políticos de UMNO, la población malaya acudió masivamente desde todas las zonas periféricas. La crispación se incrementó y, cuando colisionaron los manifestantes chinos y malayos, estalló un caos en la capital fede-

¹⁷² Como consecuencia Filipinas e Indonesia rompieron sus relaciones diplomáticas. Indonesia llevaría a cabo varios ataques militares a los estados insulares de Borneo.

¹⁷³ V. Jomo (1986: 243-72)

¹⁷⁴ Lim (1973: 57-8)

ral que originó más de 200 muertes, entre los cuales se contaron 143 víctimas chinas¹⁷⁵ asesinados a manos de los malayos, o acribillados por las fuerzas policiales. Ese día se recuerda en la memoria colectiva como el *Incidente*, un indicio indeleble de la potencial inestabilidad sobre la que se erigía la arquitectura política interétnica¹⁷⁶.

El *Incidente* cogió desprevenido al Primer Ministro Tunku Abdul Rahman y, ante su parálisis política, fue necesaria la rápida intervención del Diputado Tun Razak para sofocar un conflicto que podría haber tenido mayores consecuencias. Aquello socavó la imagen del primer ministro y fue oportunamente aprovechado por el entonces joven médico y político Mahathir Bin Mohamad. En este contexto se enmarca la publicación de su polémico libro *El Dilema Malayo* (1970), una crítica «brutalmente franca»¹⁷⁷ contra la política de Abdul Rahman y la *incapacidad económica* de la población malaya. El libro fue censurado, y Abdul Rahman fue sustituido por Tun Razak.

Tras la insurgencia racial, el gobierno suspendió inmediatamente las elecciones de Sarawak y Sabah y declaró nuevamente el estado de emergencia. El poder nacional pasó a disposición del *Consejo de Operaciones Nacionales* bajo el mando de Tun Razak. La Constitución de 1971 fue enmendada, reforzando los privilegios malayos y garantizando la legitimidad de cualquier otro tipo de reformas constitucionales futuras, que quedaban sujetas a la aprobación del poder real malayo ostentado por los nueve sultanes. Lo más significativo de la reforma fue la creación de la *Nueva Economía Política* (NEP), un proyecto legislativo y político diseñado para garantizar la equidad económica entre chinos y malayos. En los años 70 la burocracia y la administración estaba prácticamente dominada por población malaya. El Servicio Administrativo y Diplomático Malasio pasó de 1,300 puestos en 1972 a 2,300 en 1980. El gobierno Federal, en el periodo 1970-1972 acaparó el 85.7% de los recursos públicos, y el resto se distribuía entre los estados (12.4%) y las municipalidades (1.9%)¹⁷⁸.

En 1974 Tun Razak transformó la antigua *Alianza* por el nuevo *Frente Nacional* («Barisan Nasional», BN), una coalición política compuesta por nueve partidos, aunque UMNO era el máximo representante. UMNO se aseguró el control de los sectores burocráticos, militares, policiales y legales, y basó su hegemonía en una praxis que ocasionalmente dirigió represivamente contra la oposición política y la disidencia interna. Las prácticas totalitaristas fueron acompañadas de una política informal en virtud de la cual se aseguró las elecciones sucesivas, dada la estrecha conexión con los sectores mercantiles y aristocráticos malayos. En los años 80 UMNO sufre una escisión política, aunque aquello no le impide obtener la victo-

¹⁷⁵ Crouch (1994), Cf. Rogers (1977: vi y *passim*)

¹⁷⁶ V. Rudner (1970)

¹⁷⁷ Musa (1999:5)

¹⁷⁸ Omar (1980: 62, en Robertson 1984: 242)

ria electoral. Esto le persuadió de la necesidad de reclutar votantes en el colectivo campesino, muy a pesar del existente antagonismo de clase entre ambos grupos sociales.

En 1981 el carismático Dr. Mahathir Bin Mohamad sucede a Hussein Onn en el cargo de Primer Ministro y líder de UMNO – puestos que suelen ir unidos¹⁷⁹-, desbancando a su rival político Tunjku Razaleigh Hamzah. Pero en el seno de «Barisan Nasional» las divergencias políticas entre UMNO y PAS se incrementaron, hasta que PAS es definitivamente expulsado. En 1988 Razaleigh decide abandonar UMNO para fundar «Semangat' 46», coalicionándose luego con PAS y el Partido de la Acción Democrática (PAD). En 1990 Mahathir logró ganar dos tercios de los escaños parlamentarios, pero la oposición avanzó notablemente en Penang, Kelantan y Sabah. Desde entonces, en las zonas malayas rurales la pugna política entre UMNO y PAS ha sido constante.

Mahathir estuvo al frente de las riendas gubernamentales hasta finales de Octubre de 2003, donde cede el liderazgo a Abdullah Badawi, un político con formación religiosa y una política más moderada que, no obstante, sigue la línea liberal instaurada por Mahathir. El éxito económico de Malaysia ha sido ejemplar tanto para el resto de los países del sudeste asiático como para muchos países musulmanes. El antiguo primer ministro se ha popularizado por su acérrima oposición a las políticas neo-imperialistas estadounidenses, por su desdén por el influjo occidental o su crítica tanto al comunismo como al socialismo. De hecho, Mahathir dirigió su mirada hacia las grandes potencias asiáticas como Japón o Corea¹⁸⁰. En cualquier caso, el mandato de esa figura imprimió un crecimiento económico sin precedentes, que sería sólo parcialmente oscurecido por la crisis asiática de 1997 y la polémica encarcelación del diputado Anwar Ibrahim, acusado de corrupción y sodomía. Mahathir no puso sin embargo fin a la política informal, sino que la impulsó, convencido de que los malayos debían ser los máximos beneficiarios de los logros de su gobierno. Como aportaciones singulares, destaca la creación de un plan de pensión que aúna el ahorro islámico con el ideario capitalista - «Lembaga Urusan dan Tabung Haji» (LUTH) -, o la participación popular en acciones de grandes corporaciones públicas - «Amanah Saham Nasional» (ASN). Éstas iniciativas, y tantas otras similares, fueron exclusivamente diseñadas para la población bumiputera malaya.

¹⁷⁹ Gomez (1995:1)

¹⁸⁰ V. Mahathir Mohamed (1986)

I.6. El Péndulo Democrático-Autoritario

La ideología y la praxis política malaya se define mejor en términos contradictorios - «democrático-autoritaria» o «represivo-responsable»¹⁸¹ - pues combina, en diferentes periodos o circunstancias, medidas coactivas con notables dosis de indulgencia económica. Esta política se remonta a la Independencia, pues los británicos sentaron las bases sobre las cuales subyacen los privilegios malayos y su hegemonía burocrática, judicial, policial y militar. La legislación constitucional, de cuño democrático, incluyó una serie de medidas cautelares para posibilitar un despegue pacífico en el inicio poscolonial, pero una vez en manos del relevo político local, aquéllas medidas preventivas y excepcionales se han normalizado con fines políticos más espurios.

Tras la Independencia, el recurso a la *Emergencia Nacional*, ingeniada inicialmente para sofocar al comunismo instigador, ha sido repetidamente usado para abatir iniciativas comprometidas o defenestrar a rivales potenciales. En 1960, tras doce años de emergencia nacional, nuevas legislaciones dieron lugar al «Internal Security Act» (ISA), una ley que permite la detención preventiva y sin juicio previo de individuos que presenten un riesgo a la seguridad nacional. En la práctica, esta ley se ha aplicado a izquierdistas, comunistas, populistas, contrincantes políticos, facciones reaccionarias, intelectuales inconvenientes, supuestos terroristas e islamistas radicales¹⁸². En la misma línea, el proceso electoral democrático ha sufrido repetidamente sospechosas irregularidades. Entre 1969 y 1974 cerca de 400.000 votantes, de los cuales sólo unos pocos eran malayos, fueron *erróneamente* eliminados del censo electoral¹⁸³. Con motivo de las elecciones, y en repetidas ocasiones, «Barisan Nasional» ha vetado toda propaganda política pública en los medios de comunicación, como medida de refuerzo de su anterior prohibición de sindicatos, uniones de estudiantes, manifestaciones espontáneas, asociaciones no legalizadas, etc. Pero buena parte de los propietarios de los medios de comunicación nacional - televisión, radio y prensa - son líderes de UMNO o allegados cercanos. Más importantemente, «Barisan Nasional» - o, lo que es lo mismo, UMNO - tiene el control exclusivo de la adjudicación de fondos públicos destinados a las campañas políticas, lo cual ha resultado ser un modo efectivo de sumar posibilidades de victoria electoral restando oportunidades a la oposición. El control y la censura estatal llegan a todos los ámbitos nacionales - proyectos de investigación extranjeros, medios de difusión, entidades bancarias, burocracia, etc. Resulta obvio que la estrategia autoritaria y el patronazgo político han sido dos vías que han convergido en la perpetuación política de UMNO.

¹⁸¹ V. Kahn (1999), Crouch (1996), Alatas (1997)

¹⁸² V. Crouch (1996), Nonini (1995: 100 y *passim*)

¹⁸³ Crouch (1996)

A pesar de lo anterior no resulta apropiado tachar a la política malaya de despótica o totalitarista, pues también ha propiciado ciertos beneficios sociales - para la población en general y para los malayos en particular. Escrutados convenientemente, los principios morales que subyacen a las medidas políticas han sido congruentemente justificados por el gobierno, proyectando una ética musulmana para censurar comportamientos *públicamente desviados* y evitar lo que perciben como muestras culturales decadentes: dominio del materialismo sobre el espiritualismo, comunismo y socialismo, libertinaje y colapso del estándar religioso y moral. Ciertamente, Malaysia no ha experimentado - o no tengo modo de conocerlo - los atisbos dictatoriales o paramilitares propios de muchos otros países poscoloniales. En la práctica cotidiana, lo que parece ser un rudimentario sistema político de premio y castigo no se percibe siempre como tal, y buena parte de la comunidad china, y la vasta mayoría malaya, parecen estar convencidos de la bondad de esas medidas. Los primeros porque se han beneficiados de un notable *laissez faire* económico que, aunque ha dividido a la comunidad étnica, ha propiciado un notable crecimiento económico nacional. Los segundos porque son, de pleno derecho, los legítimos depositarios de la política pública y, de no haber sido por esa política, es muy probable que la población campesina actual siguiese sumida en una miseria todavía más profunda.

Pero todos estos logros, o ambigüedades, no deben inducirnos al error sociológico. Los grandes privilegiados de la política pública han sido, invariablemente, los sectores poblacionales de clase media y alta, con independencia de la pertenencia étnica. Si la distribución de la riqueza ha sido desigual, y la brecha que divide a dos polos socioeconómicos tiende a expandirse, se debe en gran parte al efecto de la política colonial y al hecho de que la subsiguiente asesoría extranjera en materia económica viese en la instauración de la *administración* malaya claras ventajas para sus propios intereses.

EPÍLOGO PARTE I

Los Orígenes Históricos de la Oclusión Malaya

La historia colonial de Malaysia presenta estrechas similitudes con otros procesos coloniales del sudeste asiático, donde destaca especialmente el caso de Indonesia, debido tanto a sus características culturales como históricas¹⁸⁴.

El periodo histórico que transcurre desde la época precolonial al presente marca una serie de transiciones trascendentales en el devenir de Malaysia y los malayos. La sociedad autóctona y precolonial había permanecido al margen de los desarrollos económicos que se habían producido en Malaca. Era una sociedad fragmentada, aglutinada bajo señoríos dispersos, pequeños y frágiles. La política británica daría paso a la transmutación del antiguo régimen al nuevo orden capitalista, causando la irreversible transfiguración de la realidad socioeconómica nacional. Pero esta transformación fue sutil antes que radical, pues la política colonial fue diseñada para mantener y fortalecer la estructura *feudal* anterior.

El cambio más significativo fue la transformación del antiguo sistema de explotación de tierras en un nuevo sistema legal de tenencia de propiedad privada, originando como consecuencia el paulatino despuntar de *clases* en el seno campesino. Con el objetivo de acelerar el proceso de succión colonial, y en vistas de la impasibilidad campesina, los británicos introdujeron un vasto contingente de mano de obra china e india, sentando las bases definitivas del actual crisol étnico. Debido tanto a la política colonial como a las particulares condiciones económicas y culturales de cada sector étnico, el multiculturalismo se tradujo en segregación geográfico-económica.

La colonización de Malaysia se efectuó desde el capitalismo antes que mediante la invasión, y fue un producto ideológico antes que bélico. En este sentido, la ideología de la *superioridad blanca* y la insistencia en la *diferencia y estratificación racial* (entre británicos, chinos, malayos e indios) jugaron un papel crucial¹⁸⁵ en el proceso de dispersión del *mito del malayo indolente* y en el establecimiento de un paternalismo político que tendrá continuidad hasta el presente.

El impacto colonial atravesó al campesinado malayo en dos sentidos fundamentales. Uno exógeno, y derivado de la metamorfosis pluricultural del país, que causó

¹⁸⁴ "The mentality has had its customary socio-cultural accompaniments: increasing flexibility of land tenure; growth of individualism and slackening of extended family ties; greater class differentiation and conflict, intensified opposition between young and old, modern and conservative; weakening of traditional authority and wavering of traditional social standards; and even the growth of "Protestant ethic" religious ideologies. What changed here (as in Java though in a different way) was not just a pattern of land use or a set of productive techniques but a system of functionally interrelated, adaptively relevant institutions, practices and ideas – a "cultural core" (Geertz 1963: 120)

¹⁸⁵ Cf. Furnivall (1948, en Abraham 2004: 7 y *passim*)

creciente competitividad y rivalidad interétnica. Y otro endógeno, como resultado de las nuevas leyes burocráticas y mercantilistas que emplazaron el surgimiento de *clases* campesinas. Como efecto, los malayos se vieron inevitablemente confinados a su entorno rural y, aislados de los procesos de cambio económico circundante, fueron observadores pasivos de su propio proceso de empobrecimiento¹⁸⁶.

La actividad económica china, inicialmente compatible con la política capitalista británica, se erigió como una seria competencia económica al régimen colonial, dando lugar a una política británica más restrictiva. Para entonces, buena parte de la población china había desestimado el retorno a su país de origen y, emplazados en los incipientes centros urbanos, habían desarrollado una frenética actividad comercial que ha marcado el avance económico del país desde entonces. Los ciudadanos urbanos chinos, advirtiendo las posibilidades económicas del mundo crecientemente mercantil y competitivo, adoptaron las herramientas necesarias para pasar de ser competidores a monopolistas. El acceso masivo a una educación selectiva (ciencias, ingenierías, lenguas, finanzas, etc.), el interés por la información, la tecnología, la innovación, la inversión, etc., fueron los medios para conseguir un único objetivo: el éxito económico. Sus características culturales y su condición de ciudadanos inmigrantes, sumado a su particular ahínco económico, pronto convirtieron a un gran sector de la población chino-malasia en titanes de los principales sectores económicos nacionales. En Malaysia, como ocurre en buena parte del sudeste asiático, la población china se está constituyendo como el *intermediario económico universal*. La aducida inferioridad malaya, por una parte, y la protección ante la implacable economía chino-malasia, por la otra, fundamentaron las retóricas que legitimaron la práctica colonial británica.

No corrieron la misma suerte ni los inmigrantes indios ni los campesinos malayos. Los primeros, desperdigados inicialmente en las plantaciones de caucho, en minoría política y étnicamente divididos, presentan hoy casos dispares – desde la indigencia al relativo éxito en las profesiones liberales. Respecto a los malayos, la inmensa mayoría del sector campesino permanece enclaustrado en sus enclaves rurales, con rentas por debajo del umbral de la pobreza. Todo parece indicar que su atraso económico es efecto de su marginación, antes que al contrario. El proceso histórico alumbra la génesis del mito del «atraso económico malayo», un fruto escasamente inocente de la ideología y la política colonial. Su pobreza actual es el correlato de la expansión del capitalismo, de su bipolarización racial en la creación de la sociedad plural¹⁸⁷ y de una retroalimentación entre aislamiento geográfico y bloqueo económico que ha retardado la innovación y el desarrollo.

¹⁸⁶ “Much of this change, however, despite its revolutionary and lasting character for the peninsula as a whole, did not immediately or directly affect Malay life” (Roff : 1967: 249)

¹⁸⁷ “In all societies conflict takes place along economic boundaries but in a plural society racial and ethnic differences coincide with these divisions (*or are made to coincide with them*) so that instability is more likely to result” (Cross 1971: 479, en Abraham 2004: 11)

El ascenso al poder de la elite malaya significó el relevo de la política colonial y su ideología, un pacto implícito derivado de la *complicidad* entre unos intereses compartidos. La elite política nacional asumió el liderazgo de una política liberal, pro-capitalista, pero el creciente antagonismo de clase, y el subsiguiente descontento social, decantaron el fortalecimiento de las identidades étnicas. Los políticos malayos identificaron la raíz de la insatisfacción con la desigual distribución de la riqueza entre chinos y malayos. Esto dio origen, en primer lugar, a una política ambigua, pues sin llegar al despotismo alterna la democracia con el totalitarismo; en segundo lugar, justificó la implementación de una política económica de marginación positiva y abiertamente pro-bumiputera, cuyas directrices se materializaron en la *Nueva Economía Política*. Al margen de sus efectos positivos, un rasgo patente de esa política ha sido la fractura de clase intraétnica y la mayor distancia interétnica. Pero el complejo balance de esta política económica será abordado convenientemente al nivel local, al constituir una de las claves del presente análisis.

PARTE II

El Tejido Social o el Mundo Visible («Alam Nyata»)

La investigación se ha desarrollado en la pequeña isla de Pulau Tuba, una de las 101 islas¹⁸⁸ que componen el Archipiélago de Langkawi, en el Estado occidental de Kedah, Malaysia.

La primera sección contextualiza el asentamiento etnográfico en el estado de Kedah y el archipiélago de Langkawi, delineando brevemente sus rasgos económicos e históricos más sobresalientes. A continuación se analizarán propiamente los rasgos demográficos de la población isleña, las características estructurales y la composición socioeconómica de las unidades domésticas. La tercera sección describe la comunidad isleña y las fuentes de cohesión social: las costumbres, el Islam y el nexo de unión entre sociedad y sistema normativo - la reciprocidad. Finalmente se abordarán las características más subrayables de las unidades domésticas y la naturaleza de la estructura del parentesco - la manera en que se organizan la reproducción biológica y social al nivel de la aldea malaya.

Esta segunda parte del trabajo presenta, en definitiva, un sumario de los rasgos más característicos de la sociedad y la cultura malaya, sin entrar en detalle en los aspectos políticos y económicos, que serán analizados exclusivamente en los capítulos siguientes. La noción alegórica de *mundo visible*, empleada en el título de esta parte, es un contrapunto al *mundo invisible*, aquél propio de los seres animistas y espectrales – que se analiza en detenimiento en la siguiente parte de la tesis. La descripción de ambos mundos, el material y el espiritual, establece el marco ontológico general del sistema de creencias malayo.

¹⁸⁸ O noventa y nueve, cuando baja la marea...

II.1. El Contexto del Enclave Etnográfico

a) El Estado de Kedah

El Estado de Kedah, situado al noreste de la península de Malaysia, históricamente se ha caracterizado por su economía arrocerá y por su marginación de los profundos cambios acaecidos en la era colonial y tras la Independencia¹⁸⁹. La intensificación agrícola derivada de la implementación de la «Green Revolution» en los años 60, tendría efectos adversos para su población campesina. A excepción de las familias aristocráticas¹⁹⁰, en Kedah no se había dado un proceso de concentración de propiedad privada; y el anhelo de tierras producto de la reconversión agrícola derivó en una diferenciación de clase en el propio seno campesino¹⁹¹: por lo tanto, una minoría logró acumular un volumen elevado de tierras a costa de desposeer al resto – campesinos que recurrieron al adeudo y fueron finalmente despojados de su propiedad. Como efecto de la creciente marginación socioeconómica, un vasto sector poblacional optó por migrar a otros centros urbanos peninsulares¹⁹². En 1970, el 70.7% de la población estaba constituida por malayos dedicados a la agricultura y a la pesca, mientras que los sectores mercantiles y urbanos estaban dominados por una minoría comercial china. En 1976, el 55.1% de la población vivía por debajo del umbral de la pobreza, un porcentaje sólo superado por el Estado de Kelantan, con un índice del 59.2% de extrema pobreza¹⁹³. En el año 2000 la población asciendió a 1.550.027 habitantes, aunque sus condiciones socioeconómicas no muestran un notable progreso en comparación con otras regiones peninsulares. El 71.5% de la población es malaya y la mayor parte se dedica a la pesca y la agricultura.

Su larga tradición islámica¹⁹⁴, y la persistencia de problemas sociales derivados de la pobreza – desempleo, drogadicción, alcoholemia, etc. – han convertido a Kedah, ocasionalmente, en una región de desarrollo prioritario. Como consecuencia Kedah, en más de una ocasión, se ha convertido en un campo de batalla que ha enfrentado al *partido panislámico* (PAS) y a la *Organización Nacional de Malayos Unidos* (UMNO) por hacerse con su dominio político. A pesar de PAS logró afianzarse electoralmente en el pasado, hoy UMNO ha ganado la batalla política mediante la implementación de su *Plan Kedah 2010*, un ambicioso proyecto de reconversión en el marco de la agresiva política de desarrollo nacional, cuyo objetivo es un pleno desarrollo económico para el año 2010.

¹⁸⁹ V. Ahmat (1970, 1984) para un análisis histórico del Estado de Kedah.

¹⁹⁰ Banks (1983: 119)

¹⁹¹ V. Scott (1995), Wong (1987), Kuchiba *et al.* (1979: 3-20)

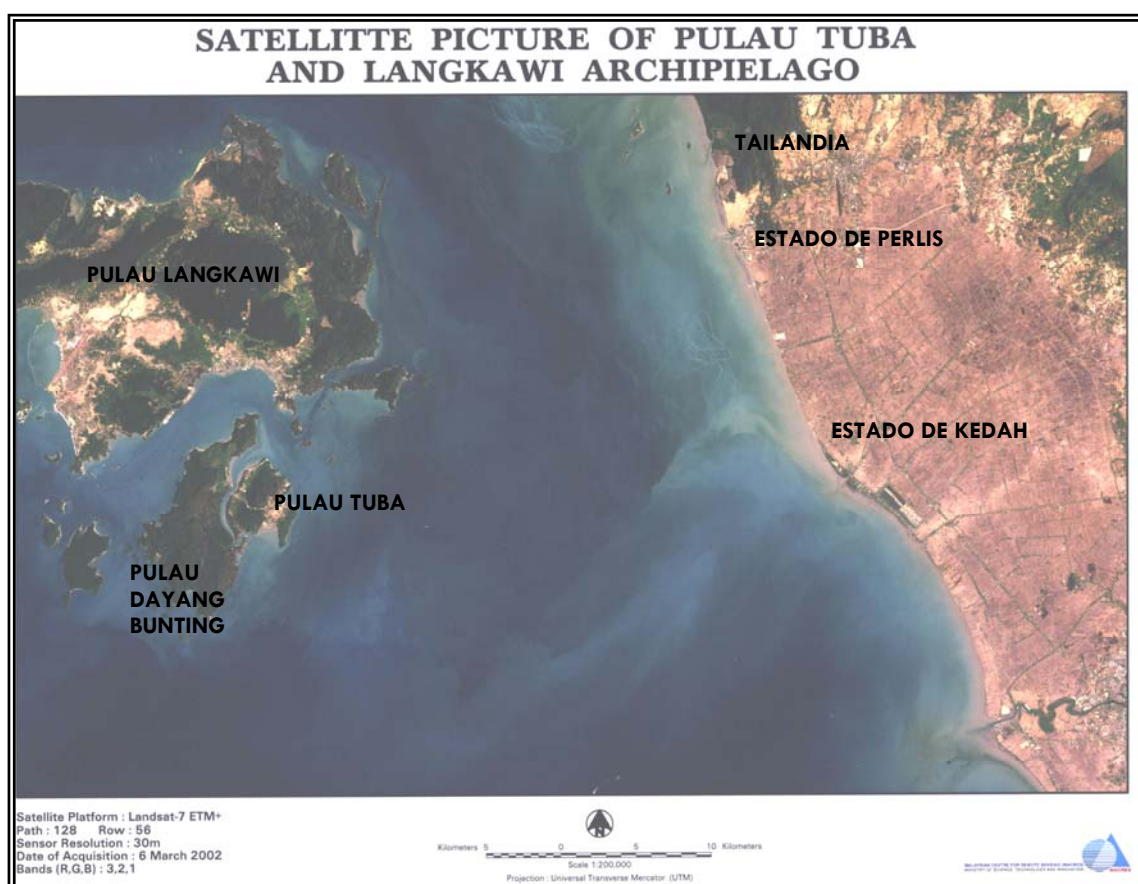
¹⁹² V. Said (1993: 37)

¹⁹³ Robertson (1984: 246)

¹⁹⁴ Nagata (1984: 49)

b) Langkawi y la Premonición de Mahsuri

Al oeste del territorio peninsular de Kedah y del Estado de Perlis, separado por unos 30 kilómetros por el mar de Andaman, encontramos en la latitud 6° 10' y 6° 30' norte y 99° 35' y 100° este, al archipiélago de Langkawi, con un área total de 47.848 hectáreas. Al norte colinda con Tailandia y al sur con la próspera isla de Pinang, cuya población es mayoritariamente china. De las 101 islas que componen el imponente archipiélago, sólo Pulau Langkawi, Pulau Dayang Bunting (o *Isla de la Doncella Embaraza*) y Pulau Tuba están pobladas. La isla más importante recibe el mismo nombre que el archipiélago: *Langkawi*, un apropiado toponímico compuesto por la contracción de «helang» (*águila*) y «kawi» (*arcilla*), que hace justicia a la exuberancia de su entorno ecológico¹⁹⁵.



¹⁹⁵ Un tercio de la isla lo ocupan zonas selváticas y montañosas. Las formaciones graníticas del noroeste se han revelado como las más antiguas del sudeste asiático (520 millones de años) El monte de Gunung Raya, el segundo más alto del país, alberga más 150 especies de flora distintas por Km.² El sudoeste isleño se caracteriza por zonas boscosas, selváticas y manglares, y cobija unas 500 especies botánicas diferentes, algunas endémicas. La reserva forestal asciende a 72.000 ha. La costa occidental se caracteriza por aguas poco profundas y fondos anegadizos, y la oriental por playa de arena blanca y vegetación tropical.

Hasta los años 80 la isla de Langkawi presentaba estrechas similitudes económicas y demográficas con Kedah: población mayoritariamente malaya y campesina, reducido sector urbano chino y dificultades de naturaleza socioeconómica. Entre 1980 y 1987 su sector agrícola también sufre una importante recesión, mermándolo en un 36% y originando un desempleo del 9.7% - aunque llega al 15% en las zonas rurales más castigadas. Como consecuencia tiene lugar una importante emigración

Distribución explotación agrícola (1988)		
Tipo de Plantación	Hectáreas	%
Caucho	4549	40.8
Arroz	3237	29.0
Plantaciones mixtas	2312	20.7
Coco	995	8.9
Verdura	34	0.3
Cultivos comerciales	17	0.2
Orquídeas	12	0.1
Total	11156	100

Fuente: *Langkawi Structure Plan (1990-2005)*

laboral a la península. Como en Kedah, las razones de la crisis campesina responden a la caída de la productividad arroceras propiciada por el coste de la maquinaria y el incremento de la importación de arroz tailandés. Buena parte de los pequeños productores malayos decidieron reconvertir sus plantaciones de arroz en reducidas explotaciones de caucho. En 1980 el 86% de

las pequeñas explotaciones campesinas se dedicaban al cultivo del caucho. La falta de promoción de otros sectores económicos potenciales (pesca de bajura, fruticultura, cultivos comerciales, etc.) y la introducción del caucho artificial, más barato que el cultivo tradicional, asestaron otro golpe a la ya frágil economía campesina.

En 1987, a consecuencia de la profunda recesión isleña, y teniendo en cuenta sus específicas condiciones ecológicas – y el hecho de que el antiguo primer ministro tuviese una especial estima por las gentes de su estado natal, Kedah - el gobierno federal, con Mahathir al frente, decide impulsar una agresiva reconversión turística. Tras pocos años Langkawi pasa de ser una isla campesina y marginal a un importante destino turístico internacional y libre de impuestos. Una millonaria inversión pública dotó a la isla de un aeropuerto internacional, de modernas zonas recreativas, complejos hoteleros y auditorios de congresos internacionales. La reconversión turística perseguía transformar las directrices socioeconómicas de la isla como la mentalidad de sus moradores, haciendo aquellos últimos fuesen los agentes y los protagonistas de su propio desarrollo.

En 1990 el incipiente sector turístico no había apenas absorbido a mano de obra malaya, que seguía dedicada a la producción primaria, y las nacientes iniciativas turísticas e infraestructurales privadas no eran malayas. En 1991 se crea LADA (*Langkawi Development Authority*), una corporación gubernamental supervisada por el Ministerio de Finanzas y encabezada por el mismo primer ministro que, en coordinación con las instituciones locales, departamentos nacionales y empresas extranjeras de asesoría, toma las riendas del macroproyecto de desarrollo. El *Plan Estructural de Langkawi* para el periodo 1990-2005, destinó la mayor parte de los fondos a modernizar el sector agrícola, pesquero y turístico. Se preveía que, para el año 2005, la población llegase a los 100.300 habitantes y la participación bumiputera en el sector turístico fuese, al menos, del 35% - según las directrices de la NEP. Para evitar que la participación bumiputera se restringiese, típicamente, a una peri-

férica y pasiva (taxistas, recepcionistas, obreros, recaderos, guardias de seguridad...), el gobierno efectuó una pesada inversión en la promoción de nuevas instituciones y corporaciones subsidiarias para posibilitar el adiestramiento laboral y mercantil de los malayos de Langkawi. En este sentido destacan MARA (*Majlis Amanah Rakyat*), ASAL (*Amanah Saham Anak Langkawi*) y LADA. Con el mismo propósito se habían creado otras tantas instituciones similares en el Estado de Kedah: UDA (*Urban Development Authority*), PERNAS y PKNK (*Perbadanan Kemajuan Ekonomi Negeri Kedah*) o *Kedah State Economic Development Corporation*, *Muda Agricultural Development Authority* (MADA) o *Kedah Regional Development Authority* (KEDA). En 1992, ASAL, por ejemplo, recibe una dotación de RM10 millones (2.6 millones de €) y LADA obtiene RM2 millones (520.000 €) destinados a invertir en los negocios de ASAL. ASAL proporcionó participaciones bursátiles a un gran número de malayos isleños, para posibilitar que aquéllos participasen directamente del augurado esplendor económico.

Las instituciones públicas o subsidiarias perseguían explícitamente que los malayos de la isla tuviesen acceso y presencia en todos los niveles económicos. Para lograrlo dispensaron un vasto elenco de privilegios públicos: cursos gratuitos de formación empresarial, subvención de bazares y locales, concesión de créditos, préstamos y ayudas a bajo interés, prerrogativas en el acceso a zonas industriales, asesoría comercial, etc. Cuando los malayos fuesen debidamente instruidos, las inactivas empresariales cederían los negocios bajo condiciones exclusivas a los pobladores malayos. En 1989 las instituciones públicas de Langkawi proporcionaron 312 licencias de transporte público, 1.313 de automóviles con chofer, 63 licencias de coches de alquiler, 11 para limusinas y 107 para vehículos destinados a ocasiones especiales. El 93% de esas licencias fueron concedidas a malayos, y otro sector local importante fue insertado en puestos burocráticos y administrativos.

En 1990 la participación bumiputera en el sector hotelero ascendió al 65.2% y, en 1993, se invirtieron RM1.3 millones en la política de cesión y formación laboral de la población. El éxito general de la iniciativa fue, sin embargo, sólo aparente: la mayoría de los empleos turísticos derivaban de los hoteles de propiedad pública y la gran mayoría de las iniciativas comerciales privadas bumiputera consistían en pequeños puestos de venta ambulante. Como consecuencia de la reconversión turística el precio del terreno edificable ascendió dramáticamente – en algunas zonas en un 2000% - pues la isla atrajo a empresarios, inversores y especuladores, la mayoría no-malayos. Por una parte algunos campesinos vendieron sus tierras a los inversores y, por la otra, LADA, en sólo dos años (1990-2), desembolsó más de RM100 millones en concepto de indemnización por expropiación de tierras. Como consecuencia del *boom* especulativo, muchos campesinos se hicieron ricos de la noche al día. Lo cierto es que a medio plazo muchos de los nuevos ricos – campesinos desconocedores de la administración y rentabilización de su capital – dilapidaron precozmente la súbita riqueza, retornando a su inicial estado de indigencia, pero en esta ocasión desposeídos de sus tierras. Durante este proceso de especula-

ción multimillonaria, LADA lideró una elevada inversión pública. Sólo en el año 2001 se destinó un presupuesto público de RM400.3 millones (89 millones de €) a Langkawi, de los cuales RM148 fueron directamente inyectados a LADA, cuya responsabilidad consistía en redistribuir el presupuesto a sus filiales y corporaciones subsidiarias públicas y privadas. La inversión pública, las oportunidades comerciales y la especulación del terreno, benefició a empresarios, burócratas y políticos malayos, pero no tanto a los moradores y campesinos originales.

Durante las dos últimas décadas, la población de Langkawi se ha multiplicado por tres, pasando de 28.340 habitantes en 1980 a 64.792 en el año 2000, con un crecimiento demográfico anual medio del 4.8%. En del año 2001 Langkawi adquiere la calidad de ciudad, pero la distribución poblacional y espacial muestra los siguientes datos:

MUKIN	Malayos	Chinos	Indios	Otros	Residentes	Total
Ayer Hangat	12.3%	0.2%	0.1%	0.1%	0.7%	13.5%
Bohor	7.6%	0%	0%	0%	0.2%	7.9%
Kedawang	11.6%	0.2%	0.1%	0%	0.3%	12.1%
Kuah	30.4%	4.7%	1.7%	0.3%	1.2%	38.2%
Padang	11.7%	0.7%	0.4%	0.1%	0.5%	13.3%
Matsirat						
Ulu Melaka	14.3%	0.1%	0%	0.1%	0.5%	15%
Total	87.9%	5.9%	2.2%	0.7%	3.3%	100%

Fuente: *Kajian Rancangan Tempatan Daerah Langkawi N° 40. Demografi.*

La distribución étnico-económica sugiere una tónica común: concentración china en los sectores económicamente más boyantes, y mayoría malaya (87.9%) en los menos fructíferos. Las zonas («mukin» o unidades administrativas más pequeñas) de mayor concentración malaya (Ayer Hangat, Bohor, Kadawang y Ulu Melada) apenas han experimentado los efectos de la reconversión económica; lo cual contrasta con la concentración comercial china en los principales núcleos urbanos y turísticos (Kuah y Padang Mat Sirat). En Kuah, el centro urbano de la isla, sólo el 12.5% de los establecimientos son de propiedad malaya, mientras que su porcentaje llega al 95% en la periférica Madang Lalang – en Ulu Meleka. Estas iniciativas económicas malayas son, por lo general, de carácter informal – pequeños negocios con baja inversión y beneficio, y alto riesgo económico.

A la desigual distribución socioeconómica cabe sumar los adversos efectos internacionales que Langkawi ha sufrido durante los últimos años: en 1997 la crisis asiática generó el colapso general de su economía, como ocurrió en el resto de la nación. En el periodo 2003-2004, con el brote de neumonía atípica (SARS), seguido del conflicto de Irak y los atentados terroristas en Tailandia y Bali, la demanda hotelera cayó a un mínimo histórico del 8%. Poco después, los rumores en torno a la dispersión de la gripe aviar se siguieron del trágico tsunami de principios del 2005, que azotó con violencia la resentida economía. Hoy, un simple paseo por la isla permite vislumbrar, en efecto, una gran mejoría infraestructural así como fastuosos complejos turísticos y zonas de recreación. Pero tan pronto uno se interna en la periferia, descubre gigantescos proyectos arquitectónicos abandonados, ca-

rencia de reestructura económica y marcada marginación en las áreas malayas, todavía enclavadas entre campos de arroz y plantaciones de plataneros y cocoteros. El balance general sugiere que el ambicioso plan de desarrollo no ha resultado ser tan optimista como se esperaba. En el imaginario colectivo de los campesinos de Langkawi, el «Mito de Mahsuri» resuena con insistencia:

Cuenta la leyenda, que hace más de doscientos años, vivió en Langkawi una joven extraordinariamente hermosa llamada Mahsuri. Su belleza era tal, que todos los hombres se enamoraban de ella, lo cual incrementaba los celos y envidias en sus esposas. Producto de la rivalidad, y mediante algún sortilegio mágico, la joven fue víctima de una conspiración, y fue acusada de adulterio. Su propio suegro, el jefe local Dato' Karma Jaya, la ejecutó. Pero de sus heridas emanó sangre blanca, prueba de su inocencia. Instantes antes de fallecer, la bella Mahsuri profirió una maldición: "por este acto de injusticia, Langkawi no prosperará en las próximas siete generaciones..."

II.2. Pulau Tuba: la Isla de las Víctimas

Desde el centro urbano de Langkawi en dirección al ferry, y dejando a mano derecha el puerto turístico y a la izquierda el Club de Yates, un pequeño sendero de tierra (totalmente embarrizado durante la estación de lluvias) conduce a un austero espolón de rocas graníticas. Allí se ancoran media docena de barcos de arrastre remodelados que hacen la ruta diaria Tuba-Langkawi. En el «Marble Jetty», nombre que recibe este humilde fondeadero, sólo se hallan dos pequeños puestos ambulantes de comida y la espera en este lugar no cesaba de sugerirme siempre el inicio de un viaje en el tiempo.

Durante la espera a que zarpe el barco, los vecinos de Tuba se refugian en los chamizos de los puestos ambulantes. Allí toman una bebida y comen mientras charlan animadamente y saludan a sus convecinos con una ligera inclinación de la cabeza y una sonrisa. Con el tiempo, prácticamente todos los lugareños me recibían cordialmente con un «Apa kahbar Yusof?, Dari mana? Pi' mana?» (*¿Qué tal Yusof?, ¿De dónde vienes?, ¿A dónde vas?*). Yo contestaba con un «baik!, nak balik» (*Bien, regreso a Tuba*). Estos formulismos corteses ofrecen claves sobre el carácter tan curioso como gentil de los malayos.

La espera, que podía prolongarse durante varias horas, iba seguida de una travesía de unos treinta minutos a bordo del humeante y ruidoso bote cargo. Las mujeres, acarreando a sus hijos y las compras del mercado, viajaban en la calurosa cabina interior. Los hombres, aposentados en la cubierta o encaramados en el techo de la cabina, yacían en silencio mientras fumaban un cigarrillo o contemplaban las esmeraldas aguas del archipiélago, mientras el renqueante barco se bamboleaba rumbo a Tuba.

Pulau Tuba, con un área de 17.6 Km², se halla en las latitudes 06° 15' U. y 99° 50' T. Su orografía costera se caracteriza por playas de arena oscura, manglares y arrecifes de coral que mueren abruptamente a los pies del mar de Andaman. Su interior alberga grandes extensiones de selva, bosque primario y prados de arroz húmedo («sawah») abrazados por un macizo granítico, la única cordillera interior. En el sureste, extensos cultivos de caucho y cocoteros dispersos crecen de modo salvaje y, en el este, hallamos plantaciones de árboles frutales, extensiones de bosque y cultivos diversos. En la franja occidental, que bordea el estrecho marítimo y sugiere una antigua unión entre la Isla de Tuba y la Isla de Dayang Bunting, se encuentra la población de Lubok Cempedak, una zona que también se conoce como Bali Buket. Esta población está compuesta por un contingente de emigrantes malayos llegados a partir de los años 60, que permanecen relativamente aislados, territorialmente, de la población analizada¹⁹⁶. Los habitantes de Tuba son la población

¹⁹⁶ Nuestro trabajo no hará referencia a esta población, salvo que indique lo contrario y, por simplificación, cuando me remita a la población analizada utilizaré la *población de Tuba*, o a la población de Pulau Tuba.

autóctona derivada de los primeros pobladores. Su asentamiento original se denominó *Kampung Tuba*, y ese toponímico daría luego nombre a la totalidad de la isla. Nuestra población se concentra en el sureste y en el interior de la isla y se comunica con la población de Bali Buket por una larga carretera. En el área analizada, otra carretera circular hace las veces de arteria, que irradia a ambos lados angostos senderos que conducen a los vecindarios, caracterizados por albergar hogares tradicionales con anárquicos jardines frontales rebosantes de flores locales, cocoteros, papayas o plataneros, y por los que merodean libremente pollos, gallinas o cabras. Ocasionalmente, endeble vallas construidas con bambú y viejas redes pesqueras tratan de evitar, sin demasiado éxito, la inoportuna intrusión de los búfalos de agua que vagan libremente por toda la isla. Los búfalos de agua («kerbau») son los causantes de frecuentes accidentes nocturnos, pues los lugareños se desplazan en motocicletas que raramente disponen de iluminación.



Dos de las evocaciones más poderosas producidas por la isla y su entorno fueron sin duda la sensación de finitud espacial y la plácida calma de sus atardeceres. Tras varios meses en un área relativamente reducida me invadía una sensación ambigua. Por una parte, desde cualquier parte insular podían atisbarse los incontables islotes del archipiélago, que parecían flotar en

la superficie del mar hasta perderse en el horizonte. Era un escenario fastuoso. Por otra parte, los atardeceres isleños regalaban cotidianamente un espectáculo para los sentidos: el sol de tonos rojizos parecía ser devorado por el macizo montañoso y las lánguidas palmeras, mientras retumbaba el adormecedor llamamiento musulmán al rezo, clausurando otro día caluroso y sosegado.

II.3. La Historia de los Ancianos de Ojos Tristes

*Dulu-dulu, dunia ini
Tuba, ...lain tak ta-
hu!*¹⁹⁷

El término malayo «pulau» significa *isla*; y el toponímico *Tuba* sugiere, al menos, cuatro interpretaciones locales. La primera sostiene que es un término tailandés, aunque de significado desconocido. La segunda interpretación aduce que *Tuba* deriva del nombre del primer poblador, Tok Bagus – donde «tok» significa *abuelo* o *ancestro*, y «bagus» *bueno*. Según los isleños, cuando éste se instaló en la isla su prestigio se difundió por los alrededores, y la gente de Langkawi empezó a referirse a la isla como *Pulau Tok Bagus*. Una degeneración fonética plausible contrajo la expresión hasta *pulau tohba*, dando lugar a *pulau tuba*. La tercera versión afirma que el término le fue revelado en sueños a un mítico guerrero local (*Panglima Hitam*). La cuarta acepción es la más verosímil: «tuba» es el nombre de una sustancia ponzoñosa utilizada en el pasado para pescar por envenenamiento. Esta sustancia es un polvo vegetal extraído de plantas, semillas y raíces locales (*Croton Argyratus*, *Croton Tiglium* y *Anamirta Cocculus*) que, esparcidas sobre las aguas costeras, posee un efecto sedante sobre los peces («mabu ikan»)¹⁹⁸

La historiografía de *Tuba* es escasa e incierta. Ni el oficial colonial Maxwell (1887), ni el botánico Harrison (1965), mencionan explícitamente la existencia de la isla en sus alusiones a de Langkawi. El antropólogo David J. Banks (1983), paradójicamente, la señala en un mapa como una zona poblada por tailandeses... La escasa fiabilidad de estos documentos obliga a recurrir a la etnohistoria para reconstruir el origen de la sociedad insular. Los ancianos me narraron innumerables memorias – algunas bucólicas y otras dramáticas-, leyendas bélicas de personajes míticos, la traumática intrusión japonesa y la breve presencia británica. Esta etnohistoria sugería un calidoscopio de remembranzas que se perdían en la mirada ausente de unos ancianos de ojos tristes y cansados.

Pese a la evidente limitación de la memoria genealógica¹⁹⁹, que enfatiza la descendencia masculina, los datos genealógicos derivados de unas dieciséis familias oriundas de *Tuba* parecen confirmar que gran parte de los habitantes actuales son descendientes directos del primer poblador de la isla, el emblemático Tok Bagus,

¹⁹⁷ *Hace tiempo atrás el mundo era Tuba...;no conocíamos otro!* (Pakcik Saad, 68 años)

¹⁹⁸ "A wide variety of methods is known: nets, traps, hook (kail, tajo) and, in the old days, poison (*menuba*, or *tuba*, obtained from a root) (Wilder 1982: 29), Cf. Argyll (1916)

¹⁹⁹ La única biznieta con vida del fundador era una mujer llamada Tok Piah que logré localizar en Langkawi. Su partida de nacimiento, y el hecho de que su hijo tuviese 85 años, corroboraban su edad: 104 años.

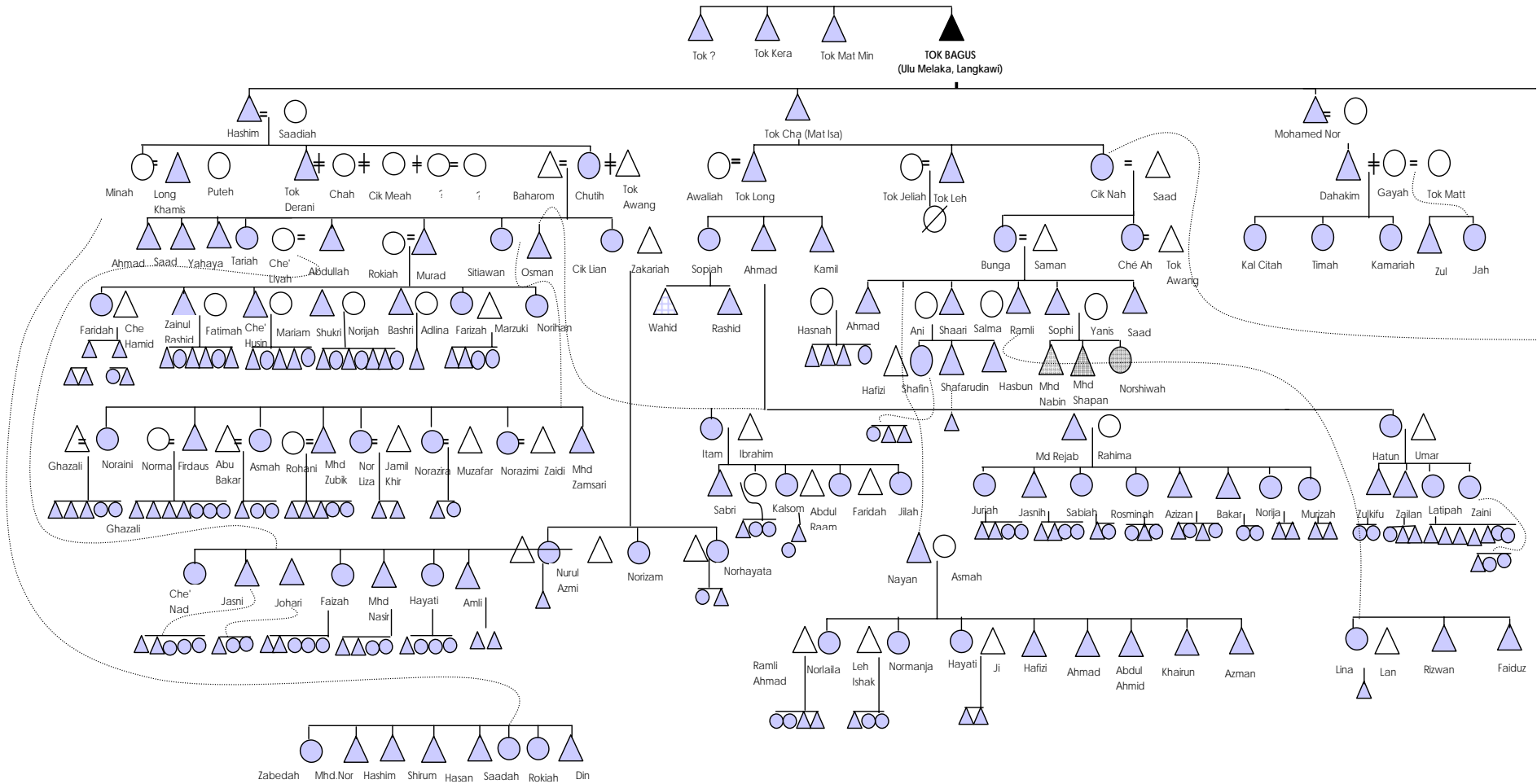
cuya biografía ha cobrado, con el tiempo, un carácter mítico - como ocurre en otras tantas poblaciones malayas²⁰⁰.

El examen genealógico sugiere que prácticamente todos los individuos ancianos con vida son descendientes (o afines de éstos) de la cuarta y quinta generación. Reconstruir un árbol genealógico completo es algo prácticamente imposible, pues vincula posiblemente a un millar de individuos por relaciones de consanguinidad, afinidad, segundas, terceras o cuartas alianzas, adopción, etc. Puesto que las familias son numerosas y la diferencia de edad es elevada entre el primer y el último hijo de cada familia, las generaciones tienden a mezclarse en algunos niveles. Como muestra el esbozo genealógico presentado más abajo, en el nivel horizontal los descendientes se agrupan de mayor a menor edad y de derecha a izquierda, mientras que en el nivel vertical he trazado líneas discontinuas para poder ilustrar la genealogía y descendencia de modo más comprensible. Esta genealogía recoge solamente algunas líneas de descendencia, las menos problemáticas, aunque el número de individuos insertos en la genealogía asciende ya a más de 400. Los apellidos de los individuos – que indican el nombre del progenitor²⁰¹ – también señalan la presencia de familias muy extensas y las vinculaciones interindividuales. Por lo tanto, con cierta cautela, puedo afirmar que el grado de endogamia es importante debido, primero, a la proximidad territorial de las alianzas y, segundo, al escaso índice de individuos externos – es decir, a la escasa tasa de inmigración. En el esquema, «ego» representa a un ‘hermano adoptivo’ del antropólogo, a modo de referente sobre la posición relativa en el grupo de descendencia.

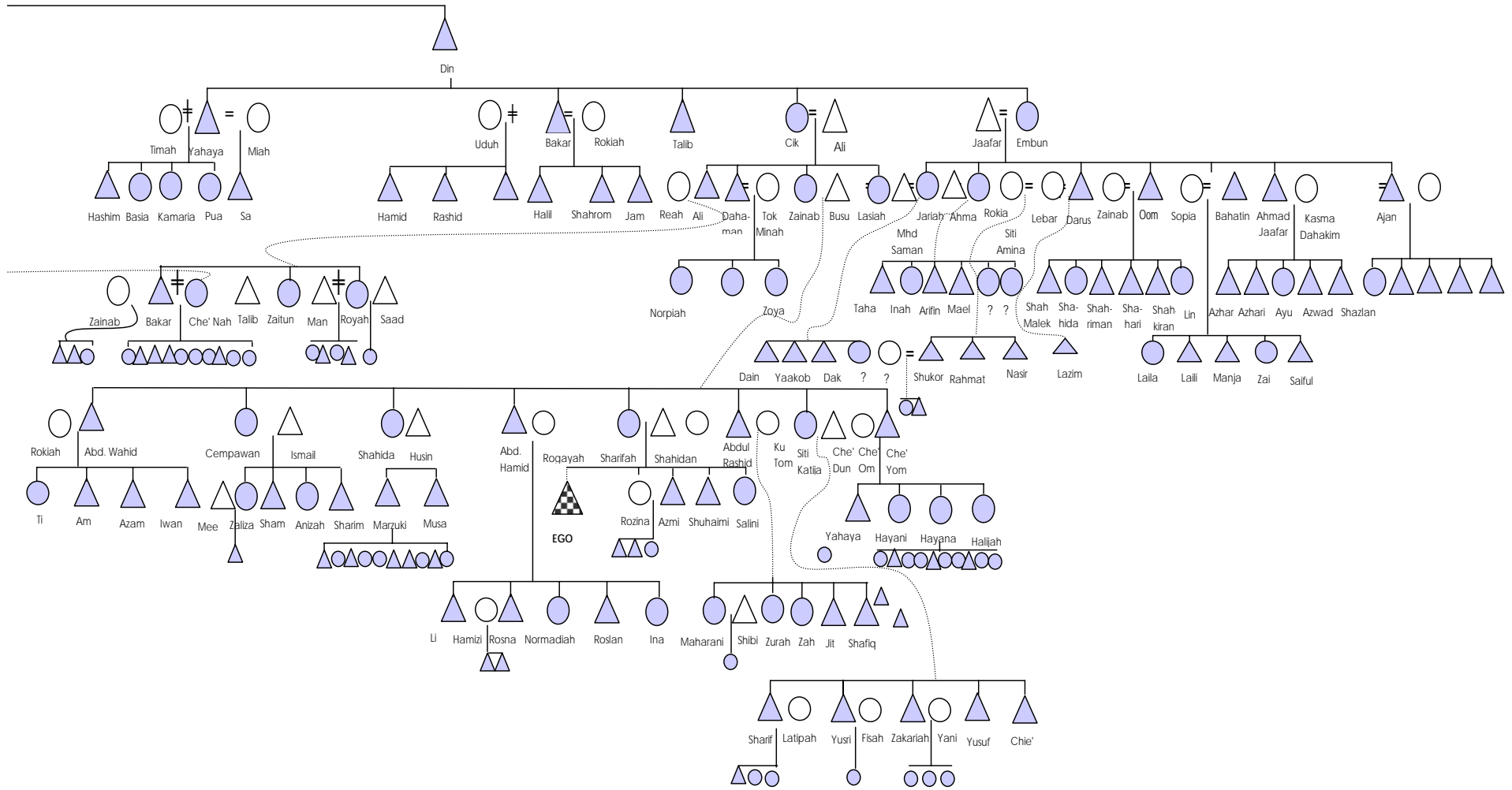
²⁰⁰ “There is a strong element of kinship connexion among many members of the village, and a few of them can trace their common ancestry to the people who first came to or opened up the village” (Husin Ali 1975:44) Cf. Kuchiba *et al.* (1979), Wilder (1982: 35), Larsen (1993: 64), Carsten (1997)

²⁰¹ El apellido malayo sigue la pauta árabe: *hijo/a de* y nombre del padre (v. nota a pié más abajo)

GENEALOGÍA DEL MITO DE ORIGEN: DE TOK BAGUS A LOS POBLADORES CONTEMPORANEOS (PARTE I)



GENEALOGÍA DEL MITO DE ORIGEN: DE TOK BAGUS A LOS POBLADORES CONTEMPORANEOS (PARTE II)



A pesar de que unos pocos informantes aseguraron que Tok Bagus procedía de Tailandia, la mayoría coincidió en que éste provenía de Padam Kama (Ulu Melaka, Langkawi) a pesar de que nada se sabe sobre su esposa y familia. Tok Bagus llegó a la isla en busca de «damak», una sustancia resinosa usada para construir antorchas. Tras varios meses de búsqueda infructuosa, y crecientemente prendado por la exuberancia y la belleza de la isla, decidió establecerse definitivamente con su familia. Tiempo después se unió otro hombre y su familia, Tok Wahid, hijo de Long Sotan y originario de *Pulau Yawa* (Indonesia). A aquéllos le siguieron Tok Karih y su familia, procedentes de Perlis. Estas familias establecerían alianzas matrimoniales entre sí, que se expandirían luego con la llegada de otros malayos peninsulares. El reducido grupo subsistía de la recolección, la pesca y la agricultura – sobre todo arroz y fruta.

Según los lugareños, Tok Bagus estaba dotado de capacidades curativas – propias de un especialista ritual - así como de una extraordinaria fortaleza física y un riguroso criterio moral. Tras morir resucitó para vivir treinta años más, hasta su fallecimiento definitivo, momento en que fue declarado «keramat»²⁰², un inmortal santificado con poderes sobrehumanos. Hoy, cuentan los habitantes, su espíritu deambula en forma de un gran tigre de bengala que se aparece algunos jueves al anochecer («jumahat malam») y, especialmente, tras el fallecimiento de alguno de sus descendientes, pues se cree que el tigre vela por aquéllos y los protege de los espíritus malignos y de las desdichas mundanas. La modesta tumba de esta figura, una piedra circular dispuesta en medio de un prado, era hasta hace poco tiempo objeto de culto, ritos y festines destinados a procurarse protección o ayuda en caso de enfermedad o infortunio. Actualmente estas manifestaciones rituales están censuradas por las autoridades – como se mostrará más adelante.

La etnohistoria posee una gran ventaja sobre la historia formal: permite reconstruir el pasado a través de individuos con conocimiento de primera mano o descendientes de aquéllos. Pero también presenta una limitación: cuanto más lejano es el pasado, decrecen las posibilidades de reconstrucción. Por ese motivo es difícil conocer más sobre la vida pasada en la isla, y los testimonios sólo pueden dar fe de primera mano a partir de los años 30 y 40.

En los años 40 la isla estaba prácticamente cubierta por un espeso manto selvático y forestal y existían pocas vías de comunicación internas. Atravesar el interior isleño requería hacer uso constante del «parang» (*machete*) para abrirse camino entre enclaves dispersos de población típicamente campesina. Esta población inicial agrupaba, a lo sumo, a unos cuarenta hogares establecidos en los alrededores de la zona actualmente conocida como Kampung Tepi Laut. La influencia del mundo

²⁰² “[keramat] (...) is a system of ancestor worship, unless it is assumed that some ancestors are not really dead (...) the *semangat* of a grave *kramat* is in the form of the soul of a human being, an outstanding individual who has overcome death. These fall roughly into the following categories: great medicine men of legend, Mohammedan saints, recently ‘dead’ living shrines, and founders of villagers” (Endicott 1970: 93-4)

externo era muy limitada y, si no autarquía²⁰³, el grado de autosubsistencia era eno- table, ya que el rico entorno ecológico posibilitaba optar a un amplio elenco de recursos. Según los ancianos que todavía recuerdan esa época, el pescado era tan abundante que sólo era menester lanzar la «jala» (pequeña red circular) a orillas de la playa para obtener alimento diario y suficiente para toda la familia. Otras fuentes de proteínas derivaban de la cría de pollos y búfalos de agua – usados éstos tam- bién para tirar del arado. Abundaba el cerdo salvaje, pero la prohibición musulma- na impedía su consumo. El resto de los recursos procedían de la recolección de plantas, frutos, tubérculos y bayas, así como del cultivo de cocos, café, arroz y fru- ticultura diversa. Aquellos productos, ingeniosamente transformados, servían tam- bién para otros fines prácticos: la hulla y la copra constituían los elementos esen- ciales para hacer fuego, alumbrar y cocinar; los sacos de algodón («gundi») se reuti- lizaban para confeccionar ropa; los hogares se construían con bambú y madera, junco de india y hojas de palmera... y, de acuerdo con los ancianos, (sic) «lama- lama kita mesti buat semau sendiri» (*antes teníamos que hacer todo por nosotros solos*). Los ritos de producción de los cultivos y la pesca, hoy extintos, estaban plenamente vigentes y, paradójicamente, muchos ancianos evocan aquellos tiempos con cierta nostalgia, pues la isla estaba más atendida y limpia, los hombres eran más fornidos y sanos, la colaboración mutua era la norma – en el trabajo comunal o en caso de necesidad – y la población se bastaba por sí sola para procurarse su existencia.

Durante los años 40, a diferencia de otras zonas malayas involucradas en la activi- dad mercantil, los aldeanos de Tuba no estaban tan siquiera plenamente familiari- zados con el uso del dinero, ya que muchos recursos no directamente obtenibles del entorno se adquirían mediante el trueque, la redistribución o la reciprocidad. Cuando los pescadores arribaban a la playa tras su jornada pesquera solían repartir entre los convecinos parte del excedente, y el resto se destinaba al intercambio con los agricultores insulares, canjeando arroz o coco tierno («kepala mudah») por pes- cado, sal por huevos, pollos por madera, etc. Hasta la llegada de unas pocas fami- lias de comerciantes chinos, el dinero derivado de la tímida y puntual venta externa se destinaba por completo a la obtención de otros productos infrecuentes en la isla.

Durante los años 40 y 50, la presencia británica se describe con afabilidad. Su es- porádica visita tenía ocasión durante las exploraciones rutinarias de los oficiales emplazados en Langkawi. Aquéllos distribuían ropas, medicinas contra la malaria («kunen») o galletas de coco y chocolate. En este último sentido los habitantes lo- cales, intrigados por el sabor de aquel alimento exótico, se preguntaban: (sic) «Ma- kanan sedap itu, datang dari mana? Datang dari nasi? Dari ikan?» (*¿De dónde procede este manjar, del pescado, del arroz...?*) Pero la relativa apacibilidad – explicaba una an- ciana nacida en 1908 – quedó súbitamente truncada por la breve invasión japone- sa. Salvo dos administradores coloniales que supervisaban las plantaciones de cau-

²⁰³ “The Malay peasant economy [during the pre-colonial period] was by no means self-sufficient” (Gullick 1958: 126, en Nonini 1995: 31)

cho en Langkawi, la mayoría de los británicos huyeron dejando tras de sí tenues vestigios de su imperio colonial: unas pocas y decadentes estructuras arquitectónicas. Los japoneses reprimieron con dureza a los colaborados coloniales e impusieron un estado de sitio; los hogares debían permanecer abiertos y en la total oscuridad al caer la noche. En Tuba el efecto directo de la invasión fue prácticamente desapercibido, pero indirectamente sufrieron una mayor oclusión y penuria, los precios de los productos se incrementaron dramáticamente y el escaso flujo mercantil se suspendió hasta el breve retorno británico posterior.

Mayor impacto que el asedio japonés tuvo en cambio la piratería marítima del archipiélago, a finales de los años 50. Por aquel entonces el gobierno tailandés solía despojarse de sus criminales y maleantes confinándolos en la Isla de Torotao, al sur de Tailandia. Para sobrevivir, los reclusos comenzaron a asediar a los buques cargo que operaban en las inmediaciones de Torotao. Con el tiempo, los asaltos desesperados y puntuales se convirtieron en expolios regulares y armados contra todo buque interceptado, la mayoría británicos. Cuando aquella situación se hizo insostenible, el Rajá de Kedah decidió colaborar con el gobierno colonial para poner fin a la piratería, y envió a «Panglima Hitam» (*Guerrero Negro*), un audaz capitán malayo cuya extensa experiencia bélica logró doblegar a los temidos piratas. Tras su muerte, causada por una herida de guerra, su cuerpo se enterró en Tuba, siendo éste el único patrimonio turístico de la isla.

El asedio pirata tailandés resurgió poco después con mayor virulencia, y se caracterizó por el expolio indiscriminado a barcos chinos, cargueros indios y el robo a los pequeños pesqueros insulares. Ocasionalmente los piratas secuestraban los barcos reclamando un botín por su liberación, o atacaban a los pesqueros tradicionales abandonando a los pescadores a su suerte en las islas deshabitadas. Los saqueos culminaron con el asesinato de un pescador y el saqueo nocturno de algunas zonas isleñas. El Primer Ministro, Tunku Abdul Rahman, decidió ceder el derecho de autoprotección a sus habitantes, bajo la supervisión de la guardia costera. Cerca de treinta hombres, entre pescadores y antiguos militares, formaron un grupo de guardia civil responsable de la defensa costera, y fueron provistos de un uniforme militar británico, un casco y un revólver. Con cierta ironía, la milicia civil no fue dotada de calzado y los uniformes británicos resultaban demasiado grandes para los campesinos. Tras varias operaciones de defensa exitosa, los piratas decidieron cesar sus expoliaciones y cuatro años más tarde el gobierno abolió las armas y vetó a la improvisada guardia civil. Pero la fama de los bravos pescadores de Tuba ya se había extendido por los alrededores.

Durante los años 50 la llegada de unos comerciantes chinos dotó de dinamismo económico a la isla: introdujeron nuevos productos, se dedicaron a la compraventa de las pequeñas producciones y ofrecieron trabajo asalariado a los pescadores insulares. Pero su presencia fue breve y abandonaron definitivamente Tuba tras los altercados étnicos del 69 – a pesar de que algunos de ellos todavía explotan peque-

ñas plantaciones de caucho²⁰⁴. Las relaciones entre chinos y malayos durante aquella época se describen como armoniosas y cooperativas.

A mediados de los años 50 unas pocas familias malayas procedentes de Kedah se acogieron a un plan de reasentamiento agrícola, y fueron dotadas por el gobierno de tierras en Lubock Cempedak (o Bali Buket), la zona isleña opuesta al enclave original. La comunicación entre los nuevos colonos y la población autóctona no fue inicialmente fluida, pues el contacto sólo era posible a través de la costa o mediante un sendero selvático que se convertía en un barrizal durante la estación de las lluvias. La acogida de nuevos vecinos malayos fue grata, pero no ocurrió lo mismo con unos trabajadores temporales tailandeses reclutados por los comerciantes chinos para construir una trampa de pescado («pok»). Aquéllos, de acuerdo con los informantes, tenían unos hábitos amorales: bebían alcohol, acosaban a sus mujeres y practicaban «tomoy» (*boxeo tailandés*). Al cabo de un tiempo, y sin que el conflicto tuviese consecuencias graves, los tailandeses abandonaron la isla al finalizar su trabajo y, en parte gracias a los comerciantes chinos establecidos, la pesca empezó a encaminarse más decididamente hacia el mercado. Con todo, la precariedad de los barcos, propulsados a vela o remo, no permitía un mayor contacto con el exterior y la pesca era una tarea improductiva en momentos de fuerte oleaje. Aquellos barcos eran muy similares a los actuales botes pesqueros: «perahu» o pequeñas embarcaciones de madera, rústicos e inestables. El trayecto de Tuba a Langkawi se convertía en un arduo viaje de más de dos horas de duración – cuando hoy se recorre en apenas 20 minutos –, y visitar la península (entre 30 y 50 Km.), implicaba al menos dos días de dificultoso viaje, siempre y cuando las condiciones climáticas fuesen favorables.

También a mediados de los 50 se creó la primera escuela local, construida por los propios habitantes con los pocos medios disponibles – una estructura de madera, techo de palmera y el uso de piedra y guijarros («pensil batu») para escribir. Los primeros isleños escolarizados constituían un grupo de cincuenta niños de diferentes edades. Los habitantes reclutaron a un maestro de Kedah, pero los alumnos presentaban graves problemas de aprendizaje formal, y muchos tuvieron que invertir dos años para superar un solo curso.

A partir de 1960 los aldeanos empezaron a experimentar un creciente deseo de nuevos bienes de consumo, quizás como efecto del influjo de los núcleos (la península y Langkawi) a la periferia, o como consecuencia de la privación del periodo de posguerra. La introducción de un gramófono causó tal impacto que los niños ni siquiera comieron en el festín celebrado para conmemorar tal acontecimiento. Durante las épocas en que la pesca era dificultosa, un creciente número de hombres empezaron a migrar estacionalmente a Langkawi, Perlis o Kedah, para trabajar temporalmente de labriegos, pescadores o ejercer todo tipo de actividades económicas no especializadas – dado que sus posibilidades profesionales eran escasas y

²⁰⁴ Cf. Larsen (1993: 65)

su experiencia se reducía a las tareas propias del entorno rural. Estas visitas esporádicas constituían prácticamente el único contacto anual y prolongado con el exterior, pero la realidad socioeconómica de aquellos destinos malayos no era excesivamente diferente. A mediados de los 60, propiciado por la presencia china y la introducción del motor, se intensificó la producción comercial de pescado, gamba y, secundariamente, coco, caucho y arroz. Este periodo coincidió con la introducción de la pesca de arrastre en Malaysia, implicando a largo plazo una marcada competencia con el sector rural y la inminente sobreexplotación de recursos marítimos²⁰⁵.

A partir de los años 70, Tuba experimentó la introducción de los *mayores cambios* históricos, aunque no dejaban de ser un tímido y tenue adelanto comparado con lo que ocurría a su alrededor. En 1988 sus habitantes subsistían básicamente como lo habían hecho dos generaciones atrás²⁰⁶ y los cambios más importantes se concentraron en la zona de Tepi Laut, el actual centro isleño. El inventario infraestructural de aquél entonces muestra la presencia de un puerto principal y diversos comercios, media docena de automóviles, una clínica primaria, una escuela, una guardería («tadika»), una mezquita, un hostel y el mismo teléfono público hallado en la actualidad.

En 1985 el suministro de electricidad se limitaba a dos horas diarias y en los años 90, con la introducción de dos generadores, pudieron disponer de electricidad durante doce horas al día. El gobierno dotó de aprovisionamiento de agua potable, substituyendo la antigua extracción de acuíferos subterráneos o pozos que todavía se utilizan en la actualidad. A pesar de aquello, hoy en día el agua todavía debe hervirse antes de ser consumida. A partir de 1993 Tuba gozó de luz permanente, y la línea telefónica doméstica llegó poco después, aunque su precaria instalación sigue ocasionando cortes regulares con motivo de lluvias o ventiscas, y sólo el 33.4% de los hogares dispone de teléfono. A finales de los años 90 se construyó un nuevo puerto que substituyó a los numerosos improvisados fondeaderos pesqueros. Los cambios más significativos acaecidos durante la última década y media son la construcción de dos mezquitas – una en la zona de Tuba (para 500 feligreses) y otra en Lubok Chempedak (para 400) -, seis *casas de rezos* («surau»), dos «madrasa» (destinadas a la enseñanza islámica, para 100 y 50 niños respectivamente), dos escuelas primarias, una escuela secundaria en Lubok Chempedak, una guardería («tadika»), un centro socio-político, una casa cuartel con un solo policía, dos servicios mecánicos, tres moteles rurales y varias tiendas de alimentos y cantinas («kedai»). Hace unos siete años, con motivo de la visita del Primer Ministro, la carretera principal se asfaltó y se dotó a la isla de iluminación pública, aunque su uso es esporádico. En el año 2004 se iniciaron obras de drenaje y se construyeron dos puentes para salvar los riachuelos que atravesaban los caminos. Los servicios modernos (como

²⁰⁵ Anderson y Anderson (1977: 137 y 201)

²⁰⁶ La tesis doctoral de Larsen (1993), realizada en Puau Tuba, ha constituido un documento valioso para posibilitar la comparación y revisión del enclave etnográfico.

sucursales bancarias) u otras implementaciones turísticas o urbanísticas contemporáneas no han llegado todavía a la isla.

A pesar de la patente pobreza infraestructural, la introducción de electrodomésticos y tecnología de consumo de masas es notable. La llegada de la electricidad permitió la introducción mayoritaria del frigorífico y la lavadora (en un 65% de las unidades domésticas). En 1970 se introdujo el primer televisor, generando similar expectación que la causada por el gramófono hacía una década atrás. Hoy el televisor está presente en el 91.8% de los hogares – convirtiendo la sala principal de los hogares («ibu rumah») en un verdadero mausoleo televisivo²⁰⁷ –, y las radios y cadenas musicales en el 79.3% de los hogares. Las tecnologías más modernas se restringen a los hogares de los maestros (funcionarios) o de individuos con mayor disponibilidad económica. Entre estas tecnologías de nueva introducción destacan el teléfono móvil (en el 14.9% de los hogares), ordenadores personales (3.3%) o, inclusive, televisión digital (1.5%). Pero el acopio de tecnología de ocio contrasta con la carencia de lavabos o sanitarios domésticos (hallados en el 34.3% de los hogares), la escasa presencia de motocultores (se contaron cinco) o el nimio consumo de información escrita – libros, periódicos o revistas²⁰⁸. El medio de transporte por excelencia es la motocicleta (hallada en el 75.4% de los hogares), seguido del automóvil (5.8%) y el camión o furgoneta (2.4%), a pesar de que pocos habitantes disponen de licencia o seguro. La gran presencia de motocicletas se explica por la ausencia de transporte público interno. El transporte externo es todavía muy precario. Adolece de horarios fijos y regulares y depende de la demanda puntual. En caso de urgencia se usan los botes pesqueros, pero esta indisponibilidad de transporte regular es uno de los factores que dan cuenta de la alta tasa de mortalidad infantil durante el parto.

Como aseveran los testigos del pasado y estos datos, los cambios propios de la modernidad han sido tímidos, lo cual ha limitado tanto la obertura al exterior como la introducción de innovaciones. Tuba ha sido, durante mucho tiempo, una observadora pasiva, un satélite marginal, de los profundos cambios circundantes. Es muy probable que su grado de oclusión sea mayor que el experimentado por otras zonas malayas, y esto ha influido decisivamente en su economía y en la pervivencia de vestigios tradicionales. Que la fluidez comunicativa sea escasa no implica, sin embargo, que la introducción de nuevos bienes haya sido imposible, pues si las nuevas mercancías no están más presentes no se debe tanto al cerco geográfico, sino a la limitación económica de los pobladores.

Actualmente el contacto con el exterior, aunque en la mayoría de los casos es ocasional, es lógicamente más fluido que antaño. Los habitantes que registran mayor

²⁰⁷ En otras zonas peninsulares la televisión y la electricidad estuvieron disponibles a partir de los años 60 y 65 (Rogers 1992: 38) En Tuba se computó una media de 4:30 horas de visualización de la televisión diarias por familia, y algunos adolescentes superaban las 6 horas diarias.

²⁰⁸ A diferencia de otras áreas rurales. Cf. Rogers (1992: 39)

contacto externo son pobladores inmigrados – que durante los periodos festivos se desplazan a sus lugares de origen para visitar a sus familiares -, amas de casa que compran en Langkawi, individuos que trabajan en el exterior y, sobre todo, los varones que se dedican al comercio o a la política.

II.4. Los Rasgos Demográficos y Estructurales de Pulau Tuba

A continuación se analizarán las características demográficas esenciales de la población. Los datos usados proceden de un censo y un cuestionario administrado a la totalidad de los hogares e individuos de la zona. Por lo tanto la unidad de análisis será, alternativamente, el individuo y la unidad doméstica. Esta aportación descriptiva y estadística constituye un ejercicio necesario y previo a la interpretación de aspectos socioculturales más generales. Me centraré en la composición y origen de la población, la distribución administrativa, la localización y características de los enclaves, los rasgos socioeconómicos y demográficos de la población y, por último, la estructura socioeconómica de las unidades domésticas.

Mediante esta aproximación escalonada, que parte de la población total y finaliza en la unidad doméstica, trataré de ofrecer, primero, una visión general de las características estructurales de la población. Segundo, los efectos socioeconómicos del veloz proceso de transformación económica, donde destaca el fenómeno migratorio. Tercero, la presencia de diferentes estratos socioeconómicos definidos en base al análisis de las unidades domésticas. Las variables a analizar no se centran sólo en el volumen y tipo de propiedad privada o ingresos, sino también en aquellos datos referentes al nivel educativo y la ocupación profesional de los líderes de los representantes la unidad doméstica, número de miembros por unidad doméstica e ingresos, ocupación principal del líder doméstico, actividades secundarias de otros miembros y nivel de prestigio y estatus.

a) La Distribución de la Población

La población isleña total no agrupa a más de 3000 personas²⁰⁹. En la zona estudiada hallamos 1.349 habitantes distribuidos en 329 hogares, y el resto reside en la zona de Bali Buket. La Isla de Tuba también se conoce informalmente como *Pulau Islam*, pues la mayoría poblacional (el 99%) es malaya-musulman, y el resto (1%) comprende nueve tailandeses, tres chinos y un habitante indonesio. En este sentido resulta revelador que la población malaya se haya ido incrementando a

Distribución de población por origen y género

Recuento		Gender		Total
		Male	Female	
Origin	Pulau Tuba	596	525	1121
	Pulau Langkawi	33	37	70
	Kedah	14	29	43
	Alor Setar (Kedah State)	9	14	23
	Perlis	16	20	36
	Perak	8	9	17
	Pulau Pinang	4	3	7
	Pahang	1	0	1
	Balik Buket (Tuba)	0	1	1
	Selat (P. Dayang Bunting)	0	3	3
	Negeri Sembilan	1	0	1
	Kelantan	5	5	10
	Jitra	0	1	1
	Melacca	0	1	1
	Thailand	3	6	9
	Singapore	1	1	2
	Indonesia	0	1	1
	Sarawak	1	0	1
Kuala Lumpur	1	0	1	
Total		693	656	1349

Fuente propia: datos censales

medida que nos aproximábamos a nuestro enclave etnográfico. En efecto, en la Federación la población malaya constituía el 50.25% de la población total, en el Estado de Kedah el 71.5%, en Langkawi el 87.9%, y en Pulau Tuba llega a la inmensa mayoría. Pero esta concentración bumiputera en Tuba es un fenómeno relativamente nuevo. En 1991 la población china representaba el 0.9%, la india el 0.2% y un 0.3% estaba constituido por habitantes de otra procedencia étnica²¹⁰.

En Tuba el proceso demográfico ha tendido a aglutinar a la población bumiputera, por una parte, y a constituir una población que podríamos clasificar de *endogámico-territorial*, pues los habitantes nativos suponen el 83.1% y la población malaya inmigrada el 19.1%. Ésta última procede de Langkawi (5.2%) y de zonas peninsula-

²⁰⁹ Los censos administrativos son enigmáticos: en 1990 se contaban 3.894 habitantes, en un censo de 1993 constan 3.000 habitantes, y 2.304 en 1999 (censo de *Langkawi Development Authority*, LADA) En el año 2000, 3.894 habitantes y, en un censo paralelo realizado por la oficina del distrito se computaron 7.544 personas... (v. LADA, *Laboran Tahunan* 2000) A priori pensé que este caos censal podría ser consecuencia de errores de cómputo o producto de la emigración. Antes de llevar a cabo mi censo visité todas las oficinas oficiales de Langkawi y, tras interminables trámites burocráticos, logré entrevistarme con el jefe de la Oficina del Distrito. Éste me informó de que los datos censales procedían directamente del líder local de la isla de Tuba. Así que regresé a Tuba con la esperanza de que el líder me revelase el dilema, y así fue. La administración del censo procedía del siguiente modo: de tanto en tanto el líder recorría la isla en motocicleta, contando las casas que vislumbraban a su paso. El número de hogares (observados) lo multiplicaba por una cifra aproximada de residentes por hogar – convino que cuatro personas por casa era razonable – y obtenía así el número de la población total, que comunicaba luego a la administración en Langkawi. En cualquier caso, mi aproximación a la población total (unos 3000 habitantes) coincide con el censo de LADA, posiblemente el más fiable, y es congruente Larsen (1993), que cuenta 262 unidades domésticas y 1.329 personas en la misma zona analizada.

²¹⁰ En *Rancangan Tempatan Daerah Langkawi 2001-2015. Laboran Teknikal*.

res – Kedah (4.9%), Perlis (2.7%), Perak (1.3%), Pulau Pinang (0.7%), Kelantan (0.7%), y una minoría procedente de Negeri Sembilan, Malaca o KL.

Los trece estados de la federación de Malaysia se dividen en distritos («daerah»), y éstos en áreas administrativas más reducidas («mukin») ²¹¹. En nuestro caso, el «mukin» agrupa a Pulau Tuba, Dayang Bunting y Kuah (Langkawi). Por último, los «mukin» se componen a su vez de «kampungs», descritos generalmente como pequeñas aldeas o comunidades malayas agrupadas bajo la autoridad de un mismo líder local («penguluh») o en torno a una escuela o mezquita – pues la creación de una mezquita requiere la concentración de más de cuarenta familias en una misma zona. El «kampung» también se ha descrito como una “unidad social con algún grado de sentimiento de solidaridad o vecindad” ²¹². Pero la definición etnográfica del «kampung» (Kg.) no está exenta de discusión, pues su estructura no atiende a una planificación urbanística específica y sus lindes territoriales son confusas ²¹³. El «kampung», en términos descriptivos, es una concentración de unos pocos hogares en una misma área que se interconectan a su vez, limítrofemente, con otros asentamientos similares o se unen a aquéllos a través de senderos y veredas - aunque siempre es posible hallar hogares disgregados en los lugares más recónditos. Dado que la división administrativa es inexacta, los propios lugareños entran en contradicción al delimitar sus propios «kampungs», cuyos nombres, habitualmente toponímicos, varían con el paso del tiempo; de modo que a menudo no se corresponden con aquéllos manejados por la administración. Esto se asevera al comparar el mapa oficial y la tabla de toponímicos obtenida de los nombres de «kampungs» ofrecidos por los pobladores – que en muchos casos no se corresponden, o no aparecen, en el mapa oficial.

El aspecto más significativo del «kampung» es que en éste suelen converger la distancia genealógica y territorial ²¹⁴: tradicionalmente los miembros recién casados se establecen en residencias autónomas cercanas al hogar de los padres del marido o la mujer, indistintamente. Por ello no es extraño que el «kampung» se caracterice por congregaciones de unidades domésticas estrechamente relacionadas por nexos de parentesco – especialmente hermanos y hermanas («adik beradik») – para posibilitar, como los lugareños aducen, la cooperación y el cuidado de sus respectivos padres cuando aquéllos lleguen a la ancianidad. La congregación inicial de unidades domésticas se expande con la suma de otros miembros emancipados, mediante alianzas con miembros externos, o como efecto de la llegada de nuevas familias; dando lugar a «kampungs» más extensos que adquieren un nombre propio y, con el tiempo, incluso cierta autonomía administrativa ²¹⁵.

²¹¹ “Aunque ha sido generalmente traducida por *parroquia*, no posee connotación religiosa alguna” (Hillery 1956, en Husin Ali 1975: 39)

²¹² Firth (1968: 4)

²¹³ Cf. Bailey (1983: 14), Wilson (1967: vii), Burridge (1956:60, en Husin Ali 1975: 40-1), Larsen (1993: 88)

²¹⁴ Cf. Wilder (1982: 36), Husin Ali (1975: 46), Gullick (1958), Nagata (1984: 134)

²¹⁵ Antiguos nombres de «kampungs» - *Permatang Bulu, Padang Raja, Padang Tonkang, Padang Dudor* o *Sungai Macang* - son hoy inexistentes.



En Tuba hallamos diez pequeños «kampung», cuyo territorio y densidad poblacional varían notablemente. Nótese que Kg. Tuba, el asentamiento original, hoy muestra una población escasa, pues las generaciones venideras tendieron a disgregarse e instalarse en otras zonas circundantes que, con el tiempo, recibieron nombres de «kampung» autónomos. Kg. Bukit Puteh, Kuala Sungai y Tanjung Peluru son pequeños asentamientos alejados de las vías principales y, por lo tanto, particularmente exentos de infraestructura. Kg. Desa Keda (PPRT) es un lugar relativamente nuevo, generado a partir de un programa gubernamental de realojamiento residencial de familias locales desfavorecidas. Kg. Tepi Laut es el centro más urbanizado de la isla, donde se agrupan prácticamente todos los servicios y cen-

tros neurálgicos rurales (mezquita, clínica, cantinas, casas de rezos...). Tepi Laut, a pesar de su escasa infraestructura, contrasta con la exigüidad de servicios hallados en el resto de los «kampungs» periféricos.

El «kampung» se caracteriza por aglutinar a un número de unidades domésticas y

DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN DE PULAU TUBA POR KAMPUNG

	U.D.	% U.D.	Individuos	% Individuos
Kg. Teluk Bujur	40	12,2	155	11,5
Kg. Lubuk Etok	68	20,7	280	20,8
Kg. Desa Keda (PPRT)	39	11,9	174	12,9
Kg. Teluk Berembang	50	15,2	204	15,1
Kg. Tepi Laut	38	11,6	164	12,2
Kg. Tengah	67	20,4	265	19,6
Kg. Bukit Putih	15	4,6	60	4,4
Kg. Kuala Sungai	5	1,5	16	1,2
Kg. Tuba	2	,6	5	,4
Kg. Tanjung Peluru	5	1,5	26	1,9
Total	329	100,0	1349	100,0

Fuente propia: frecuencia y porcentaje de la distribución de unidades domésticas e individuos por «kampung».

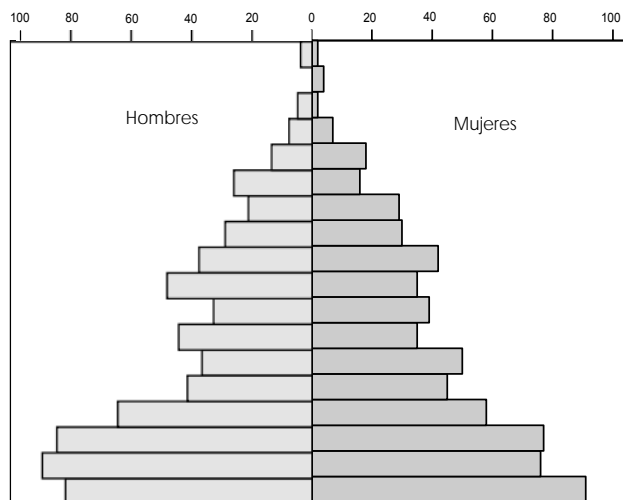
es, de hecho, el microcosmos de la sociedad malaya tradicional. Mientras que en otras zonas malayas, un mismo «kampung» puede agrupar a cientos o incluso miles de habitantes, en Tuba los asentamientos son relativamente reducidos. De hecho, dadas las características de la sociedad isleña, con escasa población y múltiples interrelaciones entre unidades domésticas, la isla entera podría concebirse como un gran «kampung».

La zona opuesta a Tuba, Bali Buket, funciona del mismo modo, como otro gran «kampung» autónomo. La distancia geográfica y la relativa independencia social entre ambos enclaves, hacen que su contacto sea esporádico, a menudo limitado a la interacción en los mercados locales o en los escasos eventos públicos. Las alianzas entre ambos núcleos no son infrecuentes, dada la escasa posibilidad de elección matrimonial local, pero los habitantes de Bali Buket, a pesar de que se han permanecido en la isla durante décadas, siguen considerándose como inmigrantes de otras regiones peninsulares.

b) Características Estructurales de la Población

La pirámide poblacional sugiere una sociedad relativamente joven, con alto índice de natalidad y de mortalidad, y una presencia masculina ligeramente superior (51.4%) que decrece en las generaciones venideras. Un rasgo notable es la mengua poblacional de individuos de ambos sexos con edad comprendida entre los 21 y los 51 años. Esta ausencia obedece, como mostraré, a una elevada tasa de emigración.

La natalidad – a pesar de que no dispongo de datos demográficos – se presume elevada, teniendo en cuenta que la tasa de natalidad nacional de la población bu-



Fuente propia: Población de Tuba según censo

miputera es de un 20‰. La esperanza de vida es baja (hacia los 60 años) y la tasa de mortalidad bruta es muy alta (9.3‰), en comparación con la media nacional (4.4‰). La mortandad no se debe tanto a la baja esperanza de vida, sino a la elevadísima tasa de mortalidad infantil: el 21.057% de todas las mujeres isleñas que optaron al matrimonio (un total de 304) – actualmente casadas, viudas o divorciadas – han perdido *al menos* un

hijo en el periodo de embarazo, parto o lactancia. Concreamente, el 14.8% ha perdido un hijo, el 4.9% dos, el 0.9% (o tres mujeres) ha perdido tres hijos y una mujer (0.32%) perdió 4 hijos. Las razones de la alta mortalidad infantil se deben tanto a la escasez de control médico suficiente – a pesar de la presencia de un servicio sanitario básico – como a la carencia de transporte urgente en caso de necesidad – como se adujo antes.

NUMBER OF MIGRATIONS IN THE DOMESTIC UNIT

	Frec.	%	% válido
1	52	15,8	34,0
2	39	11,9	25,5
3	26	7,9	17,0
4	17	5,2	11,1
5	13	4,0	8,5
6	3	,9	2,0
7	3	,9	2,0
Total	153	46,5	100,0
Total	329	100,0	

Fuente propia: datos censales y encuesta u.d.

Las insuficientes posibilidades económicas, y la transición de una economía de subsistencia a una crecientemente mercantil, son los factores que parecen haber propiciado una importante emigración laboral hacia los centros urbanos²¹⁶. No cabe duda de que el éxodo laboral juvenil es un efecto relativamente nuevo y consecuencia de la transformación socioeconómica, pues la emigración urbana (movilidad geográfica) va unida

²¹⁶ Un fenómeno similar lo observó Firth en la Costa Este (1966: 77)

a movilidad social - mayor acceso a recursos, servicios, educación, etc. Pero la opción de emigrar no es una posibilidad al alcance de todos, lo cual agrava todavía más la situación socioeconómica interna.

Los datos censales muestran un índice de emigración sorprendente: de las 329 unidades domésticas analizadas, ciento cincuenta y tres (el 46,5%) presentan *como mínimo* un miembro (hijo o hija) emigrado. De éstas, la media de individuos emigrados por unidad doméstica es del 2.48 y el máximo registrado es de 7 miembros emigrados (hijos e hijas). En conclusión, *el número total de emigrados alcanza la asombrosa cifra de 400 individuos. Esto significa que ¡el 22,87% de la población autóctona ha emigrado!* La razón fundamental de la emigración es, obviamente, económica. La carencia de oportunidades laborales genera que los jóvenes se vean inexorablemente abocados a (sic) «pergi keluar cari lain kerja» (*salir a buscar otro trabajo*).

El análisis de la emigración observa, para cada individuo emigrado, las siguientes variables: (a) género del individuo, (b) edad, (c) lugar de destino y (d) ocupación laboral. La comparación de los numerosos casos (que he dividido en siete grupos de individuos emigrados según el orden de emigración) muestra un patrón común. Por esa razón utilizaré como muestra el caso del primer hijo emigrado, al agrupar a más individuos y ser, por lo tanto, el más representativo de la tendencia migratoria insular.

El grupo de *primeros hijos emigrados* supone 155 casos, 83 varones y 72 mujeres

PLACE OF DESTINY AND SEX OF MIGRATED INDIVIDUAL 1
Recuento

	Sex of migrated individual 1		Total
	Male	Female	
Langkawi	43	34	77
Perlis	2	4	6
Perak	2	1	3
Sungai Petani (Kedah)	0	2	2
Kedah	14	10	24
Pulau Pinang	3	12	15
Balik Buket	1	0	1
Ipoh	0	2	2
Kuala Lumpur	11	3	14
Borneo	2	0	2
Malacca	2	3	5
Kelantan	1	1	2
Pahang	1	0	1
Johor	1	0	1
Total	83	72	155

Fuente propia: cuestionario y censo

comprendidos entre los 18 y los 31 años. La mayor presencia de varones en esta primera ola migratoria se invierte en los casos subsiguientes, que muestra una tendencia creciente de mujeres emigradas. Éstas suelen ser reclutadas como mano de obra fabril, y acaban contrayendo matrimonio en el lugar de destino. La alta frecuencia de mano de obra fabril femenina posee una doble razón de carácter económico: primero, las mujeres suelen ser más disciplinadas debido al proceso de enculturación tradicional y, segundo, su remuneración es menor que la de sus homólogos masculinos²¹⁷.

El lugar de destino muestra los siguientes datos: 77 individuos han emigrado a Langkawi, 24 a Kedah, un grupo importante a zonas más urbanizadas o industriales, como la capital Kuala Lumpur (14 individuos) o Pulau Pinang, y el resto se ha dispersado por otros estados peninsulares

²¹⁷ V. Ong (1995, 1996)

(Perlis, Perak, Pahang, Malaca, Johor, etc.) o incluso insulares (Borneo). Los datos totales sugieren tres generalizaciones importantes: primero, el lugar de destino es relativamente cercano – posiblemente para evitar la ruptura de los nexos de parentesco. Segundo, la ocupación fabril muestra una clara tendencia femenina, pues de los 15 individuos emigrados a Pinang, 12 son mujeres. Pinang es una isla dinámicamente industrial y comercial situada al sur de Tuba, de población mayoritariamente china. Tercero, aunque los datos no pueden mostrarlo, es posible que las relaciones de parentesco y vecindad jueguen un importante papel en los procesos emigratorios, al generarse *redes sociales* por las cuales los primeros emigrantes sirven de puente (laboral, social o económico) para posibilitar la posterior emigración e integración laboral de sus hermanos, hermanas, otros parientes o vecinos.

La siguiente tabla muestra, por género, las actividades laborales de los emigrantes.

ACTIVITY AND SEX OF MIGRATED INDIVIDUAL 1
Recuento

	Sex of migrated individual 1		Total
	Male	Female	
Housewife	0	28	28
Factory	7	15	22
Student	7	4	11
Hotel and tourism services	8	4	12
Fisherman	7	0	7
Driver (boat, car, lorry)	13	0	13
Security Guard	4	0	4
Shop-seller	4	7	11
Private administration	3	1	4
Teacher	3	3	6
Liberal professions	0	1	1
Petty food stalls business	0	1	1
Unknown	2	0	2
Unemployed	4	4	8
Labourer or unskilled activity	5	1	6
Business	5	1	6
Public administration	6	1	7
Military or Police	5	1	6
Total	83	72	155

Fuente propia: cuestionario y datos censales

ción, burocracia, policía, ejército, etc.

Tras la actividad fabril, la segunda ocupación femenina más importante es la venta, seguida de empleos en el sector turístico y hotelero, la enseñanza primaria y, con menor frecuencia, la participación en el ámbito público y el cuerpo de policía o militar. La presencia de amas de casa responde posiblemente al abandono del ámbito laboral una vez contraen matrimonio. Esta tendencia, como la distribución laboral por sexos, sigue sugiriendo que la tradicional división sexual del trabajo está vigente fuera del «kampung» - al menos para las primeras generaciones de emigrantes.

El caso masculino presenta una presencia relevante de ocupaciones laborales no especializadas: conductores, pescadores, obreros, guardias de seguridad, trabajadores en el sector hotelero y turístico, vendedor u obrero fabril. Un contingente representativo de varones se han insertado en el cuerpo militar, policía, sistema educativo (maestros), o administración pública; y sólo unos pocos se han establecido como pequeños empresarios autónomos o administrativos privados. El número de varones estudiantes y desempleados es asimismo significativo en el resto de los individuos emigrados. Esta tendencia sugiere la influencia de la política de inserción laboral bumiputera y su acceso exclusivo al sector laboral público – administra-

El rasgo más relevante de estos datos demográficos es que el tipo de emigración es selectivo. La mayoría de esta población emigrada es joven, soltera y con formación educativa media. Este éxodo posee dos efectos importantes. Por una parte contribuye a disminuir una población local crecientemente envejecida, lo cual recrudescer la condición marginal local. Por otra parte, la creciente incorporación laboral femenina genera un dilema. El salario fabril (RM700-1000) dota a las mujeres de mayor poder socioeconómico y, aunque esto entraña una mayor libertad, en el ámbito rural limita sus posibilidades matrimoniales y engendra una fuente potencial de conflicto, debido a la alteración de las pautas de género tradicionales. En el primer sentido, si bien es cierto que su posición económica les posibilita ser más selectivas a la hora de contraer matrimonio, una parte importante de los varones rurales quedan fuera del grupo de elección matrimonial, pues éstos no pueden asumir el precio de la novia equivalente al renovado estatus socioeconómico de las mujeres trabajadoras. En el ámbito urbano el sector femenino se ha erigido como un competidor laboral ante sus colegas masculinos, estableciendo una rivalidad de género antes inexistente. En el segundo sentido, dado que la joven envía una parte del sueldo a su hogar de origen, contribuye indirectamente a subvertir las relaciones de estatus tradicional, pues relega a su padre, o a sus hermanos mayores, a un segundo plano en términos de proveedores económicos de la unidad doméstica. El regreso al «kampung» de estas mujeres no es por lo tanto ni frecuente ni deseable, pues supone limitar su libertad socioeconómica y las posibilidades de hallar cónyuge. La inserción laboral femenina está provocando un importante cambio estructural en las tradicionales relaciones de género, y esta tendencia tiende a reforzarse, pues el sector universitario malayo nacional está integrado, en su mayoría, por mujeres.

c) La Estructura Socioeconómica y la Unidad Doméstica

El análisis de la ocupación laboral de la población isleña muestra unos datos flagrantes: *el 70% de la población subsiste económicamente del 30% productivo*. La población inactiva está compuesta por un 6.4% de parados y un 3% de retirados, un 20.2% de amas de casa, un 15.5% de población menor de edad, y un sector estudiantil que supone el 24.9% de la población total. Aunque el alto índice de inactividad parece indudable, requiere ciertas salvedades sociológicas: la naturaleza de los trabajos isleños es la propia de una sociedad campesina. Informalmente, una parte sustancial de su población (un 31.6%) se dedica a (sic) «*kerja macam-macam, kerja kampung*» - *trabajar de cualquier cosa, trabajo rural* - expresión local que implica diversas tareas inespecíficas, manuales y poco especializadas. La naturaleza esporádica de estas tareas hace que los lugareños raramente las perciban como un trabajo en sentido estricto («*kerja*») y, por lo tanto, el número de individuos que la efectúa es, muy probablemente, mayor de lo que las cifras estadísticas sugieren. La observación participante (estadísticamente *invisible*) mostró que un sector importante de la población catalogada como *inactiva* – amas de casa, ancianos y niños – llevaba a cabo, regular o esporádicamente, este tipo de actividades. Computar el peso económico de dichas actividades resulta complejo por su irregularidad y por la gran variabilidad de los ingresos derivados de aquéllas. En nuestro caso, el cómputo de esas actividades puede efectuarse mediante dos vías de análisis: primero, mediante su descripción pormenorizada, que se efectuará en la sección dedicada a la economía rural y, segundo, mediante una encuesta que ha recogido específicamente la recurrencia de tales *actividades económicas secundarias*. Ésta sugiere que, *regularmente*, un 7.6% de la población se dedica secundariamente a trabajos no especializados y temporales, un 1.8% a trabajos especializados, un 1.5% a algún tipo de pesca secundaria, un 0.9% a la venta ambulante, un 2% a la recolección, un 2.4% a alguna labor agrícola, un 2% a la medicina tradicional, un 2.1% a la ganadería a pequeña escala, y el resto a actividades sociales y públicas.

Los datos referentes a la *ocupación económica principal* resultan más indicativos. La tabla sintetiza bajo unas pocas categorías laborales el elenco total y relativamente escaso de ocupaciones halladas. La actividad económica principal es la pesca, que ocupa al 14.8% de los varones adultos. El 3.5% se dedica al transporte marítimo o terrestre de mercancías o pasajeros; el 2.6% a actividades no especializadas (obrero, jardinero, leñador, constructor, jornalero temporal, etc.), el 1.8% lo componen los maestros de escuela o de religión (funcionarios en su mayoría) y sólo un 0.8% está compuesto por profesionales más o menos especializados (electricista, mecánico o administrativo). El sector de los servicios y la compraventa (4.9%) es heterogéneo, pues agrupa desde la venta ambulante a los individuos propietarios de los negocios rurales de mayor envergadura. Un minoría la componen agricultores (0.4%), individuos dedicados a las actividades relacionadas con el turismo (0.9%)

y, finalmente, un reducido grupo de individuos se dedica a actividades públicas y políticas (0.4%).

La mayor parte de los varones comprendidos entre los 16 y los 65 años se dedican a la pesca. En el grupo de varones entre los 21 y 45 años, se concentran las actividades relacionadas con el transporte marítimo y terrestre. En general, la frecuencia de las ocupaciones poco especializadas tiende a incrementarse en los varones mayores de 26 años, tendencia que se hace manifiesta en los varones mayores de 55 años, la mayoría retirados de ocupaciones no especializadas y propias del ámbito rural. Entre las mujeres, la actividad mayoritaria a partir de los 21 años es la tarea doméstica (20.2% de la población total) y, en segundo lugar, la venta o pequeña producción doméstica. El paro estructural femenino es un factor inherente al tradicional rol de género, pues a partir de la adolescencia el futuro inmediato de la mujer suele ser el matrimonio. En cualquier caso, el desempleo juvenil es elevado en ambos géneros, un rasgo que, aunque es común a otros «kampung» malayos, no se percibe con particular preocupación por parte de los isleños.

MAIN ECONOMIC ACTIVITY OF INDIVIDUAL

	Frec.	%
Fisherman	200	14,8
House wife	271	20,1
Student	336	24,9
Driver (captain, boat, lorry, car...)	46	3,5
Inactive population	209	15,5
Retired (of unskilled kampung activity)	40	3,0
Unemployed	88	6,5
Specialised work (mechanic, electrician, clerk...)	12	,8
Teacher (school, religion)	24	1,8
Unskilled worker (gardener, labourer, builder...)	35	2,6
Petty food stallholder, shopkeeper, seller	66	4,9
Politician (full-time)	5	,4
Farmer	5	,4
Tourist business	12	,9
Total	1349	100,0

Fuente: censo.

En general, la frecuencia de las ocupaciones poco especializadas tiende a incrementarse en los varones mayores de 26 años, tendencia que se hace manifiesta en los varones mayores de 55 años, la mayoría retirados de ocupaciones no especializadas y propias del ámbito rural. Entre las mujeres, la actividad mayoritaria a partir de los 21 años es la tarea doméstica (20.2% de la población total) y, en segundo lugar, la venta o pequeña producción doméstica. El paro estructural femenino es un factor inherente al tradicional rol de género, pues a partir de la adolescencia el futuro inmediato de la mujer suele ser el matrimonio. En cualquier caso, el desempleo juvenil es elevado en ambos géneros, un rasgo que, aunque es común a otros «kampung» malayos, no se percibe con particular preocupación por parte de los isleños.

Los datos indican una notable correlación entre *ocupación laboral* y *nivel educativo*. Aunque el índice de escolarización se ha incrementado notablemente en los últimos años, el fracaso escolar isleño es uno de los más elevados de toda Malaysia²¹⁸.

LEVEL OF EDUCATION

	Frec.	%
Tadika or Kindergarden	45	3,3
Primary School	683	50,6
Secondary School	305	22,6
Institute, Higher Education	19	1,4
University	8	,6
Never attended to school	125	9,3
Non schooling yet	161	11,9
Mektab or Religious learning	3	,2
Total	1349	100,0

Fuente propia: censo.

La oclusión explica parcialmente este fenómeno: primero, porque el entorno rural y el seno familiar no motivan excesivamente la competitividad ni el ahínco escolar. Segundo, porque los maestros con menos calificaciones suelen ser también los que ejercen su profesión en las áreas más remotas. Aunque el último aspecto compete a las políticas del sistema educativo malayo, el primero podría ser un correlato del tradicional ruralismo isleño, donde la educación formal resulta escasamente funcional en el desarrollo de la economía de subsistencia.

²¹⁸ Ministro de Educación, comunicación pública.

Una comprensión más profunda de la naturaleza del tejido socioeconómico obliga a prestar mayor atención a las unidades domésticas. El análisis se basa en los testimonios de los cabezas de familia de las 329 unidades domésticas. Los líderes de las unidades domésticas son, habitualmente, los varones adultos que mayores ingresos económicos aportan al hogar (ver cuadro).

De acuerdo con el nivel de ingresos de la tabla, se puede establecer una tipología

INCOMES OF THE DOMESTIC UNIT

	Frec.	%
<RM100	29	8,8
RM100-200	32	9,7
RM200-300	60	18,2
RM300-500	124	37,7
RM500-700	36	10,9
RM700-1000	28	8,5
>RM1000	20	6,1
Total	329	100,0

Fuente propia: censo

de unidades domésticas relacionada con los rasgos socioeconómicos más distintivos: ocupación laboral, nivel educativo y propiedad privada (tierra, ganado, nivel de consumo tecnológico, medios de transporte, etc.). De este modo, se obtiene una perspectiva bastante fidedigna de la estructura socioeconómica local.

Las veintinueve unidades domésticas que ingresan menos de RM100 constituyen el sector socioeconómico más deprimido y marginal, el 8.8% de las unidades domésticas totales. Gran parte son unida-

des unipersonales y están lideradas por miembros (de ambos géneros) ancianos, retirados, viudos («buyang»), divorciados («ibu tunggal» y «bapa tunggal»), incapacitados o parados. Su acceso a los servicios es muy limitado y, por lo tanto, presentan notables carencias sanitarias, educativas, salubridad doméstica, infraestructura y, por supuesto, medios económicos. La mayoría de esos individuos son analfabetos (no han recibido *educación formal* alguna) y tanto su participación en la esfera pública como su contacto con el exterior es infrecuente. No raramente sus miembros están aquejados de graves enfermedades y, en muchos casos, dependen de la limosna de otros vecinos, de la ayuda puntual de sus hijos y familiares, o de precarios subsidios públicos (RM80 mensuales). Por todo esto su nivel de propiedad privada (ganado, medios de producción, motocicleta, electrodomésticos, automóvil o, incluso, lavabo doméstico) es el más bajo, ya sea porque nunca tuvieron acceso o porque se vieron obligados a vender sus propiedades para subsistir. A pesar de aquello, el 62% de estas unidades domésticas dispone de tierras en propiedad y el 20.6% de campos de arroz, aunque ninguna posee medios de producción, establecimientos o automóviles. Sólo el 6.8% dispone de motocicleta y ganado, y la tenencia de tecnologías comunes como la lavadora, el televisor o el teléfono son minoritarias. El 62.1% no dispone de urinario doméstico.

Las treinta y dos familias (9.7%) que ingresan hasta RM200 no difieren demasiado del sector anterior: familias poco numerosas con un elevado índice de individuos retirados, desempleados, pescadores y propietarios de pequeños establecimientos ambulantes. Su nivel educativo manifiesta un leve incremento, pero la tasa de analfabetismo sigue siendo notable. La mitad posee tierras y su nivel de propiedad privada es ligeramente superior - cuatro familias poseen equipo pesquero, dos

disponen de pequeños negocios rurales, la mitad gozan de motocicletas, lavabos y lavadora y, significativamente, el 75% tienen radio y televisor, aunque sólo una minoría dispone de teléfono y ganado.

Las sesenta unidades domésticas (18.2%) que ingresan entre RM200 y RM300 son familias nucleares más numerosas en las que se percibe una marcada presencia de líderes domésticos pescadores (41), seguido de ancianos retirados (10), agricultores (2) y trabajadores no especializados (2). Aunque 10 de los líderes familiares no han recibido educación formal alguna, la mayoría de las cabezas de familia han accedido a la educación primaria, y una minoría a la educación secundaria. Cuarenta unidades domésticas disponen de tierra, y once de campos de arroz. La mayoría poseen motocicletas (45), dieciocho crían ganado, la gran mayoría dispone de televisor (56) y radio (45), quince poseen teléfono, y la presencia de electrodomésticos es irregular. Sólo un hogar muestra la presencia de automóvil y teléfono móvil, pero diecisiete hogares no disponen de lavabo.

La siguiente tabla correlaciona el *nivel educativo* del líder familiar con los *ingresos*:

Educational level of the individual & Incomes of the domestic unit
Recuento

	Incomes of the domestic unit							Total
	<RM100	RM100-200	RM200-300	RM300-500	RM500-700	RM700-1000	> RM1000	
Primary School	5	22	47	95	27	12	7	215
Secondary School	0	1	4	21	7	13	3	49
Institute of Technical or Higher Education	0	1	0	0	1	0	11	13
University	0	0	0	1	0	0	2	3
Never attended to school	23	6	10	7	3	3	1	53
Mektab or Religious learning	1	0	1	0	0	0	0	2
Total	29	30	62	124	38	28	24	335

Las unidades que registran entre los RM300 y los RM500 son las más representativas del tejido socioeconómico general. Componen el 37.6% de los hogares, representando 124 unidades domésticas lideradas mayoritariamente por pescadores (86 familias) y seguidas por población retirada (10), agricultores (3), trabajadores no especializados (10), conductores de botes (4), y propietarios de pequeños comercios rurales (6). Las familias son ligeramente más numerosas y la inmensa mayoría de estos líderes familiares han accedido a la educación primaria (89) y un porcentaje relevante a la educación secundaria (19), si bien la presencia de analfabetismo es todavía notable (10 individuos). En éste y en los sectores subsiguientes, los conductores de barcos registran un nivel educativo ligeramente superior a la media. Algo más de la mitad de las familias (60) poseen medios de producción pesquera, 67 familias disponen de tierra en propiedad y 15 de campos de arroz. La cría de ganado no es, sin embargo, mayoritaria (27 familias crían vacas o búfalos y 16 gallinas y pollos). En este caso, la inmensa mayoría dispone de motocicleta,

tres poseen automóvil y una unidad doméstica un camión de pequeño tonelaje. La mayoría muestra presencia de radios (93) y televisores (108), 67 disponen de lavadora, 40 de teléfono y 7 de teléfonos móviles. Con todo, 38 familias adolecen de lavabo interior.

Esta tabla relaciona el *número de miembros* por unidad doméstica con los *ingresos*:

Number of members of the domestic unit & Incomes

Recuento		Incomes of the domestic unit							Total
		< RM100	RM100-200	RM200-300	RM300-500	RM500-700	RM700-1000	> RM1000	
Number of members of the domestic unit	1	15	4	3	3	0	0	3	28
	2	7	5	7	16	5	2	4	46
	3	2	7	11	20	7	3	2	52
	4	2	9	13	17	7	11	4	63
	5	1	3	17	35	6	7	3	72
	6	1	1	4	22	3	5	1	37
	7	0	1	1	5	8	0	2	17
	8	0	0	2	4	0	0	0	6
	10	0	0	1	1	0	0	1	3
	11	0	0	1	0	0	0	0	1
	12	0	0	0	1	0	0	0	1
	13	1	0	0	0	0	0	0	1
	Total		29	30	60	124	36	28	20

Fuente propia: datos censales

Las treinta y seis unidades domésticas (10.9%) que ingresan entre RM500-700 registran una media de miembros familiares ligeramente inferior, y se observan 11 líderes familiares pescadores, 11 conductores de botes de turistas y 10 trabajadores no especializados, aparte de pequeños comerciantes rurales y algún maestro de religión. Las familias muestran una tendencia similar al grupo precedente. El acceso a la educación primaria es mayoritario (28) y 7 han accedido a estudios de educación secundaria. La tenencia de tierras y campos se arroz se observa en 23 y 7 unidades domésticas, respectivamente. Menos de la mitad crían ganado. La mayoría poseen motocicletas (33), dos disponen de automóviles, y cuatro familias gozan de pequeños comercios rurales. La presencia de televisor, radio o lavadora es mayoritaria, mientras que sólo trece disponen de teléfono, diez de teléfono móvil, y uno de ordenador personal. En cambio sólo veintidós poseen lavabo interior.

Las veintiocho familias (8.5%) que ingresan entre RM700-1000 muestran un incremento sustancial en el acceso a la educación formal: trece han recibido educación primaria y quince secundaria. La diversidad laboral es mayor y, por lo general, más especializada: siete son conductores de botes de turistas, tres capitanes de barcos, cuatro pescadores, tres propietarios de comercios rurales de envergadura considerable, dos propietarios de comercios menores, dos regentan pequeños negocios turísticos, dos son políticos a tiempo total, tres trabajadores no especia-

lizados, dos trabajan como electricistas de empresas nacionales, uno es maestro y otro administrativo. Veintiuna familias poseen tierras y sólo seis campos de arroz. Veintisiete disponen de motocicletas, seis de automóviles y uno de camión. Todos poseen radio y televisión, la mayoría disponen de lavadora, la mitad de teléfono, diez de teléfono móvil, uno dispone de ordenador personal, dos son propietarios de chalet y la mayoría disponen de lavabo interior. Inversamente, muy pocos crían ganado.

Ocupación Laboral e Ingresos del Cabeza de Familia de la Unidad Doméstica

Recuento		Incomes of the domestic unit							Total
		<RM100	RM100-200	RM200-300	RM300-500	RM500-700	RM700-1000	>RM1000	
Fisherman	2	7	41	86	10	3	0	149	
House wife	14	6	2	2	0	0	0	24	
Boat driver	0	0	0	5	10	7	0	22	
Inactive population	1	0	0	0	0	0	0	1	
Retired	6	10	10	4	1	1	0	32	
Unemployed	3	3	0	1	0	0	0	7	
Mechanic	0	0	0	0	1	0	0	1	
Boat captain	0	0	0	0	0	3	1	4	
Security Guard and Police	0	0	0	1	0	0	1	2	
Driver (car, lorry, etc.)	0	0	0	1	1	0	0	2	
Teacher	0	0	0	0	1	0	7	8	
Clerk	0	0	0	0	0	1	0	1	
Unskilled worker	0	1	2	10	7	3	0	23	
Petty food stallholder	1	4	1	5	2	1	0	14	
Shopkeeper or stall owner	0	0	1	3	0	3	6	13	
Seamstress	0	0	0	0	1	0	0	1	
Politician (full-time)	0	0	0	1	0	3	0	4	
Electrician	0	1	0	0	1	2	1	5	
Midwife	1	0	0	0	0	0	0	1	
Farmer	0	0	2	3	0	0	0	5	
Religious teacher	1	0	1	2	0	0	0	4	
Tourist business	0	0	0	0	1	1	4	6	
Total	29	32	60	124	36	28	20	329	

Fuente propia: Datos censales

Por último, las veinte familias, o el 3%, que registran ingresos superiores a los RM1000, muestran una composición familiar diversa en cuanto a número de miembros. Las unidades unipersonales responden a hogares de maestros, y el resto de las familias están lideradas por un capitán de bote, un guardia de seguridad, dos líderes religiosos, dos políticos, cuatro pequeños empresarios turísticos y siete propietarios de comercios. El nivel de educación formal es notable a pesar del sesgo de los maestros, pues entre éstos individuos dos han accedido a estudios universitarios, cuatro a educación secundaria y diez han recibido educación primaria. La mayoría de estas familias disponen de tierras, ocho poseen comercios y una es propietaria de un chalet turístico. Todos disponen de motocicletas, televisor y radio, y la mayoría de lavadora, lavabo interior, teléfono y teléfono móvil. Seis

disponen de automóvil y cinco de camiones. Algunos disponen incluso de canal digital – aparte de los maestros – mientras que sólo dos crían ganado.

El análisis de los diversos sectores muestra, a pesar de la aparente homogeneidad socioeconómica de esta sociedad, tres grandes estratos socioeconómicos distinguidos según los ingresos económicos, el tipo de ocupación laboral, el nivel educativo y el volumen y variabilidad de la propiedad privada. Agrupados, los tres estratos sociales responden, primero, a un sector marginal y pobre («bangsa») compuesto por unidades domésticas con ingresos inferiores a RM300 (36.7%). Segundo, un sector de unidades domésticas que ingresan entre RM300 y RM700 (48.5%) y, tercero, una minoría (11.5%) que ingresa cifras superiores a los RM700²¹⁹. La relación entre ingresos económicos y nivel educativo se hace obvia en el extremo inferior; es decir, las unidades domésticas con menores ingresos están lideradas por individuos con menor nivel educativo, mientras que un nivel educativo elevado no siempre garantiza mayores ingresos – a excepción del caso de los maestros. De modo que el nivel educativo, en el interior de la isla, es una condición *necesaria* pero no *suficiente* para optar a mayores ingresos. Con todo, los matrimonios jóvenes perciben que la educación y la ocupación laboral son las claves del éxito de sus hijos y, algunos consideraban que limitar el número de hijos futuros era un modo de garantizar su educación. La relación entre ingresos y ocupación laboral parece correlacionarse de modo más claro, a pesar de la variabilidad en los ingresos en el sector pesquero. El nivel de propiedad privada es *a priori* una consecuencia del nivel de ingresos y, por lo general, los sectores analizados muestran una clara correlación entre el volumen y valor de propiedad privada, por una parte, y el nivel de ingresos, por la otra. La diferencia socioeconómica entre estos sectores queda sin embargo matizada por dos hechos importantes que manifiestan la crítica situación económica de la isla: *primero*, los ingresos de la población de Tuba se encuentran muy por debajo de la media nacional en las zonas rurales, que se computaron en RM1.718/año en 1999. *Segundo*, existe un factor indicativo más relevante (aunque no tan visible) que subraya claramente el problema socioeconómico de la isla: la emigración laboral.

²¹⁹ Swift establece también tres sectores poblacionales en Jelebu (Negeri Sembilan): pobres y marginados (*bangsa*), población ordinaria, y minoría rica y poderosa (1965: 151)

II.5. La Comunidad Malaya y las Fuentes de Solidaridad Grupal

En este apartado se analizan los aspectos constitutivos de la realidad sociocultural de Tuba, con el propósito de mostrar las relaciones básicas entre economía, sociedad y sistema normativo-moral. El objetivo es revelar los posibles constreñimientos que el sistema normativo y la dinámica social ejercen sobre la incipiente economía mercantil, con tal de evaluar las imputaciones liberales aducidas al inicio que relacionan la involución económica con el sistema de creencias y costumbres.

La primera parte introduce a la «pequeña comunidad»²²⁰ y sus elementos más característicos bajo las coordenadas del tiempo y el espacio, contexto en el cual se inscribe el curso de la vida cotidiana y las manifestaciones ceremoniales, folklóricas o comunales propias de la sociedad malaya. Luego se analizará el doble sistema moral y normativo que rige las interacciones entre los individuos en el seno comunal. Las dos fuentes ideológicas del sistema de creencias y normas proceden tanto del Islam - de transcendental influencia en la cultura malaya - como de la herencia costumbrista malaya, o «adat». La división entre Islam y costumbres no es nítida, puesto que ambos sistemas se superponen y se complementan.

Mediante el análisis del Islam y el sistema costumbrista se revelarán los trazos básicos de la cultura malaya, y este ejercicio posibilitará comprender la importancia de la reciprocidad de bienes y servicios, así como el subrayable papel del estatus y el prestigio en la sociedad malaya. Tras establecer lo que considero son las pautas básicas y generales de la cultura malaya, trataré de analizar los procesos de cambio socioeconómico desde una perspectiva dinámica.

²²⁰ Cf. Redfield (1955)

a) El *Locus Amoenus*, o la Pequeña Comunidad

En los albores del siglo veintiuno, la sociedad de Pulau Tuba manifiesta una estrecha, inquietante, semblanza con aquellas sociedades malayas y campesinas descritas en las etnografías de los años 60 y 70²²¹. Lógicamente, la sociedad estudiada no es prístina, pero su geografía insular - que impone una frontera natural en forma de cerco marítimo - ha influido decisivamente en dos sentidos fundamentales sobre el devenir y la naturaleza de su sociedad: primero, la comunidad ha visto postergados los veloces cambios socioeconómicos circundantes, así como la introducción de infraestructura moderna. Segundo, su población ha *reproducido* una sociedad un tanto singular, debido a un proceso de repliegue *demográfico y estructural*. En el sentido *demográfico*, como se indicó antes, la concentración porcentual bumiputera ha aumentado paulatinamente conforme nos aproximábamos al enclave etnográfico. La ausencia de población china (un termómetro de la salud económico-geográfica), la endogamia territorial, el elevado índice de emigración y la escasa inmigración son los factores que explican esta homogeneidad demográfica. En el sentido *estructural*, las unidades domésticas manifiestan una tendencia creciente a la confinación y a la autonomía económica, sobre la que luego regresaré.

A pesar de las limitaciones y la dureza del entorno, los pobladores se muestran orgullosos de su medio entorno, de un *locus amoenus* por el cual manifiestan un gran apego derivado de una verdadera relación vital. Un cuestionario piloto inicial administrado a 45 unidades domésticas revelaba que las percepciones más positivas sobre el entorno rural eran, en primer lugar, la cercanía de la familia y los vecinos; en segundo lugar el hecho de haber nacido allí²²² y, por último, la relativa apacibilidad del «*kampung*». Por lo tanto, la pertenencia a una comunidad reducida y la constante interacción social son dos aspectos claves de esta sociedad, mediante los cuales el individuo halla una ubicación concreta en el engranaje social más amplio, y es conferido de un rol definido y de cierta seguridad propia de un medio socialmente cercano e íntimamente conocido.

El individuo isleño nace abrigado por un grupo social constituido por sus vecinos y sus parientes, la mayoría descendientes de un mismo ancestro²²³. Con este grupo compartirá prácticamente todas sus experiencias, expectativas y dramas: los sucesivos ritos de paso, el aula escolar y la instrucción islámica al atardecer, su ocio y sus horas de trabajo, el barco de pasajeros, las veladas en los escasos establecimientos locales, los ritos funerarios, las reuniones familiares, los conflictos y, en

²²¹ Djamour (1965), Firth (1966), Swift (1965), Husim Ali (1975), Wilder (1982), Rogers (1977), Bailey (1983), Laderman (1983), Said (1993), o Raybeck (1996) Cf. Shanin (1971), Dalton (1971), Hashim (1988), Wolf (1978), Foster (1962), Cancian (1989), Chayanov (1974), Nash (1966), Taussig (1989)

²²² Entre las percepciones negativas destacaban la escasez de oportunidades laborales para sus hijos y el incremento de consumo de alcohol y drogas entre la juventud.

²²³ "Many people in a village thus ends to consider themselves to be relatives (*saudara*), while a majority refer to each other as 'relatives-in-one-village' (*saudara sekampung*)" (Husin Ali 1975:45)

definitiva, su realidad vital. En este marco, el individuo parece disolverse en un estrecho tejido social que suele describirse del siguiente modo: (sic) «Di sini semua keluarga, semua sama. Tak ada kaya, tak ada susah» (*Aquí todos somos una gran familia, todos somos iguales, no hay ricos ni pobres*) o, en otro sentido: (sic) «Kita semua nelayan, kita semua susah» (*todos somos pescadores, todos somos pobres...*) Ya sea de modo literal o metafórico, la expresión sugiere una marcada identidad común - «Kita orang Tuba, orang di sini» (*somos gente de Tuba, gente de aquí*) – en oposición al habitante externo o inmigrante - «orang di luar» (*gente de afuera*). La homogeneidad social, y la *ideología de la igualdad* subyacente, se manifiestan en otros signos evidentes: por ejemplo en la sorprendente similitud fonética de los nombres propios de los consanguíneos. Mis *hermanos adoptivos* se llamaban Salini, Suahimi, Salmi y Azmi; y en otra familia encontramos Shazlina, Shamila, Samilia, Shahiza, Shahiman y Salbina. La homofonía se hace más patente en los sobrenombres o motes: Lini, Mi, Li, Ali, Ti, o Iza, La, Ina, Lina, Lia, etc. La razón de esta similitud se debe a que, de acuerdo con varios entrevistados, (sic) «semua sama cantik» (*es bonito ser lo mismo*).

La vida isleña es marcadamente sosegada, apacible. La actividad cotidiana, regida por la división sexual del trabajo y por un ritmo rutinario y cíclico, es relativamente simple de esbozar: durante el día las mujeres permanecen la mayor parte del tiempo en el hogar o en las inmediaciones del «*kampung*» realizando las actividades domésticas o relacionándose con los vecinos; los hombres desarrollan sus actividades laborales (pesca, agricultura, venta, etc.); los ancianos emplean su tiempo en actividades rurales diversas, y los niños permanecen en la escuela hasta el atardecer. El habitante adulto se despertará temprano para desarrollar sus tareas laborales habituales: pesca, agricultura, venta, etc.; regresará al mediodía a su hogar, comerá en compañía de su familia y, posteriormente, descansará plácidamente en la hamaca de su veranda o permanecerá tranquilamente ante su televisor. Al atardecer jugará al fútbol, visitará la cantina local («*kedai*») o a sus vecinos y parientes, descansará junto a su familia, visitará la cantina local o se reunirá con sus vecinos en el exterior de su hogar antes de acostarse...y así día tras día, año tras año.

La cotidianeidad rural es ajena al frenetismo propio de las urbes y las modernas zonas industriales. A cualquier hora del día, pero especialmente al atardecer, las escasas cantinas rurales presentan un goteo incesante de varones adultos que conversan larga y apaciblemente mientras sorben pausadamente té mientras se refugian del calor diurno. En cualquier lugar del «*kampung*» el individuo hará un alto en el camino para charlar animadamente con cualquiera de sus vecinos sobre los temas predilectos, que suelen ser los más terrenales y próximos.

En Tuba, todo individuo conoce en profundidad los detalles personales del resto de sus vecinos, ya sea por experiencia directa o mediante los rumores y las habla-

durías²²⁴, vehículos tanto de comunicación como de entretenimiento característicos de la vida rural malaya. El clima, el estado de salud de un vecino, la visita de un pariente, la penuria de la estación pesquera, la celebración de una ceremonia matrimonial, la venta de tierras de un pariente, o un rumor de promiscuidad... constituyen el corpus de la información cotidiana. El individuo no sólo dispone de escasa privacidad, sino que su comportamiento se expone a un constante juicio por la omnipresencia del criterio comunal, recogido en la expresión «orang kampung» (*la gente de la aldea*). De modo que no es tanto la inherente moral religiosa o costumbrista lo que regula el comportamiento individual, sino la presión ejercida por ese poder fáctico, sutil, que impone continuamente el criterio de la comunidad. En una colectividad pequeña en constante interacción, el juicio comunal puede comportar tanto el ostracismo como el incremento de la popularidad y el estatus del individuo. Los *ojos sociales* son, en definitiva, el estándar normativo por el cual se rige la interacción individual.

El rutinario ciclo cotidiano que guía sus vidas sólo se altera con los eventos sociales puntuales o inusuales: ceremonias, defunciones, festividades musulmanas, actividades lúdicas como el fútbol, reuniones políticas o cualquier visita externa. El entretenimiento no es un rasgo sobresaliente en la sociedad rural. Los niños carecen de juguetes y sus actividades lúdicas suelen consistir en imitar las actividades de sus padres – pescar en riachuelos, estanques o campos de arroz inundados, o marisquear en las costas lodosas. El ocio colectivo no sólo es limitado, sino que tiende a ser decreciente debido a un mayor control por parte de la ortodoxia islámica y la vigilancia política. Dos de las diversiones masculinas y tradicionales más importantes - la lucha de gallos y las apuestas - constituyen actos furtivos y marginales, pues el Islam los condena - aunque en la práctica local existe una notable tolerancia. También el refloreamiento islámico, y la presión gubernamental por desarrollar a las sociedades rurales, han contribuido a suprimir, mediante la censura o la pena legal, celebraciones laicas y populares que, aparte del entretenimiento, fomentaban la interrelación y el fortalecimiento de los vínculos sociales. Éste es el caso de la «rabana», competición de tambores; el «mandi safar» (*baño de marzo*), un rito que finalizaba con un baño comunitario; el «berdah» o ritual destinado a proteger al «kampung» de los espíritus malignos; o el «ronggeng», una danza orquestada con violines y tambores y protagonizada por los varones locales y jóvenes bailarinas malayas («puteri»). El «ronggeng», de acuerdo con los lugareños, acabó prohibiéndose porque degeneraba en disputas entre los varones, producto de la excesiva ingestión de alcohol - pues su prohibición en el pasado era menos estricta - o efecto de la competición por bailar con las jóvenes más bellas.

La frecuencia de acontecimientos folclóricos como el «wayang kulit» (*teatro de sombras*) o el «shangung» (*cancionero tradicional*) es escasa, a pesar de que estas actividades siguen conservando una gran riqueza simbólica de origen animista y mági-

²²⁴ “As in many other peasant communities, gossip is a social constant, serving both as a form of entertainment as an element of social control” (Campbell 1967, Gaffin 1991, en Raybeck 1996: 36)

co²²⁵. El «shangsung», particularmente, es una manifestación artística relativamente transgresiva, en la que los actores varones se transvisten y caricaturizan a la aristocracia o a su líderes políticos.

La exigüidad de alicientes recreativos hace que muchos adolescentes busquen otras alternativas en la cercana isla de Langkawi, pues ofrece mayores ofertas de ocio a pesar de que la mayor parte les estén vetadas por cuestiones religiosas (discotecas o bares) o económicas. A excepción de los jóvenes, de las mujeres adultas y de los tenderos, la visita al exterior por parte de los pescadores y la población anciana no es regular ni asidua.

A la naturaleza espacial del «kampung» cabe sumar la singular concepción del tiempo compartida por sus habitantes. La concepción del tiempo, en el ámbito rural, se caracteriza por una marcada laxitud manifestada en la continua alteración de los horarios de las comidas y la irregularidad horaria de los transportes o los negocios, la inexistencia de puntualidad, las intempestivas horas de visita o la discontinuidad del tiempo de descanso y trabajo. La disciplina horaria es difícilmente imaginable en la vida rural – a excepción importante de las horas de rezo musulmán. Por esa razón, la irregularidad temporal (derivada de u importancia relativa en el ámbito rural) ha sido uno de los argumentos centrales y generalmente esgrimidos por los políticos progresistas para acusar al campesinado malayo de malgastar terriblemente su tiempo en actividades ociosas, en vez de maximizar la productividad e incrementar sus ingresos mediante la optimización de las horas de trabajo. Ciertamente, tras varios meses de trabajo de campo, me seguía sorprendiendo la facilidad con la que los locales aniquilaban su tiempo – en ociosas charlas, largas esperas infecundas o dilatadas horas haciendo, aparentemente, nada. Pero esta percepción inicial era sesgada o etnocéntrica y, en todo caso, se aplicaba también al caso de los administrativos, funcionarios y burócratas malayos, quienes empleaban grandes dosis de tiempo en eternas reuniones improductivas, interminables visitas a las cantinas, ausentes de sus puestos de trabajo frecuente e injustificadamente, o merodeando ociosamente por la oficina. Tuve que esperar a entender la naturaleza laboral rural para lograr comprender la concepción del tiempo campesino.

La concepción del tiempo en la sociedad campesina no puede evaluarse exclusivamente desde la óptica del moderno sistema laboral e industrial, por la mera razón de que éste ha sido durante muchas décadas – y en parte continúa siéndolo – ajeno al mundo campesino y rural²²⁶. Los argumentos que ahora sólo avanzo se-

²²⁵ Endicott (1970: 26), Cf. Laderman (1991)

²²⁶ “En nuestra cultura, el tiempo es una cosa valiosa. Es un recurso limitado que utilizamos para alcanzar nuestros objetivos. Debido a que en la forma en que ha evolucionado en la cultura occidental moderna el concepto de trabajo va característicamente asociado con el tiempo que lleva realizarlo, y el tiempo se cuantifica con precisión, se ha convertido en una costumbre pagar a la gente por horas, semanas o años... Estas prácticas son relativamente nuevas en la historia de la raza humana, y en absoluto existen en todas las culturas. Han aparecido en las sociedades industriales modernas y estructuran nuestras actividades básicas cotidianas de manera muy profun-

rán tratados en profundidad en el análisis de la productividad pesquera, pues la noción del tiempo necesita interpretarse en su contexto, como una consecuencia o proyección de las actividades inherentes a sus condiciones materiales de existencia. La agricultura, la pesca o la recolección son actividades que escapan a la lógica de un horario regular y fijo, ya que dependen sobremanera de las condiciones ecológicas y de los factores climáticos (causas exógenas e imprevisibles), y no tanto de la disponibilidad o voluntad individual. La pesca, en particular, es una actividad extractiva inherentemente azarosa y, al contrario de lo que presupone la lógica del mercado, *trabajar más no siempre equivale a producir más*, pues los factores exógenos están fuera del control del productor y constriñen grandemente su actividad económica. Por esta razón el ocio no puede entenderse tampoco como el reverso de la productividad, o la desgana ante el esfuerzo laboral, sino como una alternativa a una *inversión* en tiempo de trabajo que a menudo resulta superfluo, económica y socialmente. En efecto, en la sociedad campesina tradicional, donde el fin inmediato de la producción era asegurar la subsistencia y reproducción de la unidad doméstica²²⁷, incrementar el tiempo dedicado a la productividad no siempre era un aliciente, especialmente cuando aquello competía con el tiempo destinado a las relaciones sociales²²⁸. Maximizar el tiempo de trabajo puede resultar contradictorio con las obligaciones sociales que, como se tendrá ocasión de analizar, agrupan diversos compromisos y presiones sociales. De hecho, el ocio, como he mostrado antes, no es un rasgo sobresaliente de la sociedad analizada.

En un entorno con abundantes recursos, asegurar la subsistencia mínima es algo relativamente sencillo que requiere pocas horas de trabajo. Siendo así, ¿qué estímulo, u objetivo, aparte del consumo o la acumulación de riqueza, puede tener un campesino que cubre con relativa holgura sus necesidades y las de su familia?²²⁹ Sin duda, la idea de *amortizar el tiempo* no es universal ni preeminente en la sociedad malaya porque el tiempo no posee valor económico – como ocurre en las sociedades modernas gobernadas por la disciplina del horario laboral y el sueldo – y porque su valor simbólico, en una cultura dominada por la creencia islámica de que el mundo terrenal es transitorio, le dota de un sentido específico muy alejado tanto de la noción temporal industrial como del eurocéntrico *carpe diem*.

da. De manera análoga al hecho de que *actuamos* como si el tiempo fuera una cosa valiosa – un recurso limitado, dinero incluso – *concebimos* el tiempo de esa manera. Es decir, entendemos y experimentamos el tiempo como el tipo de objeto que puede ser gastado, desperdiciado, calculado, invertido acertada o desacertadamente, ahorrado y despilfarrado” (Lakoff y Johnson 1986: 44-45) Cf. Gell (1996)

²²⁷ “The villagers attach great importance to security, in the sense of a desire to achieve a guaranteed minimum level of consumption which will not be risked for potential future gain” (Swift 1965: 31)

²²⁸ “The moderately well off rice farmers do not aim at any end higher than being able to self-finance an agricultural cycle. Achieving this is considered no mean gain and, in fact, provides a comfortable life for the farmer, with long periods of leisure. Most such farmers are but little interested in second-cropping of peanuts and beans, for the returns are risky and small and they compete with leisure, play-going, rest, and tea drinking” (Nash 1966: 148)

²²⁹ Cf. “Now at some time, Weber says, *this leisureness was suddenly destroyed* (...) [the modern capitalist economy is that it] is rationalised on the basis of rigorous calculation, directed with foresight and caution towards the economic success which is sought in sharp contrast to the hand-to-mouth existence of the peasant...” (Weber *Protestant Ethic* p. 76, en Giddens 1971: 127)

b) El Manto Normativo-Moral

La solidaridad grupal y la aparente *ideología de la igualdad* no se fundamentan en el vacío. Se basan en una serie de derechos y obligaciones interindividuales gobernados por el manto normativo-moral, un sistema de creencias que imbrica costumbres («adat») y religión (Islam). Destruir ambas esferas superestructurales es difícil, o innecesario, pues se refuerzan mutuamente conformando un complejo sistema sincrético que lubrica la totalidad del engranaje social y moldea sobremanera tanto el pensamiento como la acción. El Islam y el «adat» sintetizan una gran parte de la cultura malaya, entendida como las pautas de comportamiento y pensamiento inherentes a las relaciones interindividuales en el «kampung». Como todo sistema normativo, su acatamiento no es una derivación directa y natural de un sistema de creencias morales, por muy justas y equitativas que éstas parezcan. Más al contrario, existen diversos mecanismos que fuerzan el acatamiento de las normas morales, como la obligatoriedad social («masarkaat») y, no menos importante, el recurso a la coacción o incluso a la punición ejercida por las instituciones islámicas que velan por el acatamiento de sus preceptos.

La vida del malayo no está sólo gobernada por sus necesidades económicas, sino también por una cosmología que orienta y define sus acciones en, sobre o, incluso, más allá de su mundo material y social. La relación entre sistema de creencias y materialidad – o, si se desea, entre sistema ideológico y mundo socio-material – es dialéctica. Es decir, se define por una oposición no exenta de conflicto. El sistema de creencias malayo permea poderosamente todos y cada uno de los aspectos de la vida del individuo en al menos tres direcciones existenciales: primero, en el sentido teleológico o finalista de su propia existencia como individuo y siervo de Alá; segundo, en la comprensión de todo fenómeno azaroso y, tercero, en la actitud con la que el individuo acomete cualquier empresa o acción personal. A las pautas islámicas y costumbristas que rigen la conducta grupal y la interacción personal, cabe sumar el sistema animista, que actúa como una válvula de escape en forma de *intento* o *posibilidad* de subvertir la esfera moral y religiosa, a favor de la voluntad individual. Por esa razón, y porque se relaciona estrechamente con la concepción del mundo extraterreno y las ideas respecto al cuerpo y la persona, el animismo será tratado en otra sección. Esta relación tripartita – Islam, «adat» y animismo – imprime dinamismo y complejidad a la aparente interdependencia entre interacción social y manto moral (o religioso-tradicional).

c) El Islam

En Malaysia el Islam es más que una religión²³⁰, es el núcleo cultural, o *ad-Din* (una forma total de vida)²³¹. «Masuk Islam» (literalmente, *entrar en el Islam*) es sinónimo de «masuk melayu» (*devenir malayo*)²³² o, en otros términos, el malayo nace musulmán; es decir, bajo una religión que no distingue entre vida secular y religiosa: los principios islámicos controlan todos los asuntos humanos y mundanos, y atraviesan cada uno de los actos y hábitos del individuo, su pensamiento y sus fases vitales, incluso tras la muerte²³³ («Akhirat»). Desde la introducción del Islam en el siglo XIV –por influencia india y no árabe –, la cultura malaya fue indeleblemente transformada. El Islam es hoy tanto una fuente de inspiración nacional y política, como una guía de volición, acción y destino, que aúna a la comunidad moral mediante el concepto de «ummat»²³⁴. A partir de los años 70, la religión malaya experimenta un recrudecimiento ortodoxo a través del «dakwah» (*llamada o invitación a la fe*)²³⁵, un grupo diverso y extenso – compuesto en gran parte por jóvenes malayos urbanos – que promovía el regreso a la escrupulosidad de las escrituras (sobre todo el *Hadith*), una indumentaria femenina más modesta y una segregación sexual más estricta, el rechazo de vestigios pre-islámicos (que toma la forma de cruzada contra el animismo y sus manifestaciones), y la oposición abierta al mundo occidental (ocasionalmente contra su ciencia y tecnología²³⁶) y, en especial, el rechazo de aquellos valores que tacharon de decadentes y amorales.

La fe islámica se fundamenta en seis actos de fe y cinco pilares («Rukun Islam»). Los seis actos de fe son la creencia en Alá, en los ángeles, en los libros sagrados, en los profetas, en la vida tras la muerte y en el destino. Los cinco pilares son, primero, el acto de confesión de fe que reza *Alá es el único dios y Mhammad su profeta*. Se-

²³⁰ El Islam es una religión universal, compleja, diversa y militantemente evangelista, pues divide a la humanidad entre los *Dar al Islam* (mundo de sumisión al Islam) y *Dar al Harb* (mundo de guerra contra Dios), aunque los judíos y cristianos (*las gentes del Libro*), gozan de una posición especial en el Islam. *Islam* significa *sumisión*, y el Corán enseña que Alá posee un control absoluto sobre el mundo y sus criaturas. Se origina en Arabia Occidental en el S. VII a.C. Mohammed, un mercader, es el último profeta de Dios. Los libros santos recogen: el Corán (651) o la palabra literal de Alá; el *Hadith* compuesto de la biografía y las enseñanzas del profeta; y *Sharia*, un corpus de ley religiosa que regula los asuntos y relaciones con la comunidad y la familia. El calendario musulmán toma el año 622 a.C. como el año uno.

²³¹ Geertz (1975, citado en Said 1993:13)

²³² V. Nagata (1984), Musa (1999: 67)

²³³ "Islam touches the life of a Malay at a thousand points. Through prayers, it enters one's daily routine. Through the fast, it enters one's annual cycle. It is linked to the rules associated with birth and death, with marriage and inheritance. Its norms (...) condition the type of food one eats and the type of clothes one wears. Social etiquette and social communication are often influenced by Islamic mores (...) since the behavioural norms in question are derived mainly from rituals and practices that are almost exclusive to the religion, they serve the purpose of projecting and exclusive identity" (Muzaffar 1987: 25, en Said 1993: 29), Cf. Omar (1998)

²³⁴ "The feeling that normally prevails is found in expressions such as 'We Muslims are all relatives, and we are in a big family'. Ideally the spirit of course of 'brotherhood-in-Islam' is shared among many" (Husin Ali 1975: 60); Cf. *Communitas* (Turner 1968, en Nagata 1984: 131)

²³⁵ V. Nagata (1984)

²³⁶ Cf. Sardar (1977)

gundo, el cumplimiento de los cinco rezos cotidianos. Tercero, respetar los tabúes alimenticios y ofrecer limosna a los pobres. Cuarto, cumplir el ayuno entre el amanecer y el anochecer durante el mes del Ramadán y, quinto, y siempre que no vaya en detrimento de la economía familiar, peregrinar a la Meca al menos una vez en la vida.

Para el malayo Alá es el único Dios, omnipresente y todopoderoso, por debajo del cual se hallan los ángeles, los diablos, los seres humanos (que poseen «akal», o racionalidad), los «jin» (o *genios*), los animales y las plantas. La fe en Alá es indisputable, y cuestionar el predicamento del Corán, la palabra literal de Alá, es herejía. De acuerdo con el Islam todas las actividades de un musulmán se consideran actos religiosos («ibadah»), divididos en acciones dirigidas a Alá y acciones dirigidas a los congéneres humanos («fardhu kifayah»). Las primeras componen los cinco pilares mencionados, y las segundas se consideran «mu' alamat» (*prestaciones sociales*) en la literatura islámica.

El rezo es el medio por el cual el malayo entra en comunión con Alá. Cada oración va precedida de una ablución («wuduh»), pues el musulmán debe estar *limpio* («bersih») para dirigirse a su dios – por ello, por ejemplo, tras la ablución debe evitarse el contacto físico con animales. El «wuduh» sigue un orden estricto en el que cada parte del cuerpo se lava tres veces consecutivas y siguiendo un orden exacto: cara, cabeza, orejas, nuca, la mano derecha hasta el codo, luego la mano izquierda hasta el codo y, por último, los pies.

Llegado a la adolescencia, el musulmán debe llevar a cabo cinco rezos diarios: «subo» (al amanecer, 5:30 a.m. aproximadamente), «zuhur» (1:30 p.m.), «asar» (16:40 p.m.), «maghrib» (17:15 p.m.) e «isyak» (con la puesta de sol, 20:25 p.m.), observando una serie de secuencias de movimiento corporales estipulados («rokaat») en cada rezo - 2, 4, 4, 3 y 4, respectivamente. Las últimas dos oraciones a menudo se efectúan en la casa de rezos, o «surau», y el jueves al anochecer («jumaat malam») se lleva a cabo un ritual místico conocido como «tahlil» en el que se verbaliza monótonamente «Lailaha illa Allah» (*Alá es el único Dios*)²³⁷. El viernes («jumaat sembahyang») todos los varones mayores de doce años deben asistir al rezo comunitario de la mezquita – pues la ausencia inexcusada por tres veces consecutivas se considera una falta grave. En el rezo, cualquier error debe redimirse mediante una disculpa a Alá («sujut sawi») y los rezos perdidos, idealmente, deben recuperarse. A pesar del estricto carácter de esta religión, los malayos consideran que Alá es comprensivo y misericordioso ante la débil naturaleza humana.

El Islam y sus escrituras agrupan un heterogéneo corpus de doctrinas sociales, económicas y morales: prohibición de la usura o consumo de alcohol, tabú sobre la ingestión del cerdo o carne animal que no haya sido sacrificada según los cánones

²³⁷ Husin Ali (1975: 61)

musulmanes («halal»), prohibición de tocar a ciertos animales (cerdos y perros), segregación sexual, etc.

El ayuno es un importante pilar islámico. «Bulan Puasa» (*mes de ayuno* o Ramadán) conmemora el periodo en el que el Corán fue revelado al Profeta Muhammad, y suele coincidir con el final de la estación lluviosa y el inicio de la estación seca, hacia octubre y noviembre. Durante este mes, a excepción de los individuos enfermos o excesivamente ancianos, de los niños y las parturientas²³⁸, todos los fieles se abstendrán de ingerir agua, comer o fumar desde el amanecer hasta la puesta del sol. Para los habitantes locales el ayuno posee una doble significación, un sentido religioso pero también fisiológico. En el primer caso, el ayuno se concibe como un acto de devoción y fe, cuyo cumplimiento implica incrementar la «pahala», o la *virtud musulmana*. En el segundo, se considera un periodo de limpieza tanto espiritual – abstinencia sexual y evitación de todo pensamiento impuro – como física – por la cual se *limpia el estómago*, o «bersih perut». A pesar de todo, durante el Ramadán no pocos pescadores se ocultaban para comer, beber o fumar, ya que la ruptura del ayuno en Tuba, siempre que aquello se hiciera de modo discreto, se observaba con cierta tolerancia social²³⁹. Durante este periodo, el «kampung» deviene un lugar inerte, coincidiendo con una época especialmente tórrida y monótona. Muchos comercios cierran temporalmente, los pescadores suspenden su actividad, las ceremonias se posponen y las familias permanecen la mayor parte del tiempo en sus hogares. El último rezo del día («aishah») tiene lugar en la mezquita, o en el «sura», y se prolonga más de lo habitual, ya que durante el Ramadán debe consumarse, al menos, una lectura completa del texto coránico. Tras el rezo, suele realizarse un pequeño festín o «kenduri» (denominado «moreh») organizado por los asistentes y, tras el rezo, al anochecer, la interrelación social, especialmente la masculina, se activa y regresa temporalmente a la normalidad – los establecimientos se abarrotan de pescadores, los jóvenes transitan en sus motocicletas y las mujeres se reúnen en los alrededores de su hogar. La plegaria del viernes también se prolonga durante varias horas, pues tiene lugar un rezo específico («terawek»), la lectura del Corán y una serie de extensas arengas religiosas.

El final del ayuno, o «buka puasa» (literalmente *abrir el ayuno*), viene marcado por la festividad malaya más importante del año, «Hari Raya Aldi-Fitrih» o «Hari Raya Puasa» (que podría traducirse por el *Gran Día de la Limosna* o el *Gran Día del Ayuno*). Los ancianos suelen extender el ayuno seis días más para cumplir el «puasa enam» (*ayuno de seis días*) y celebrar luego otra pequeña festividad denominada «Hari Raya Syawal». En el caso de los más devotos, la abstinencia puede prolongarse por otros dos o tres meses más, pues este acto es una muestra de mayor religiosidad y devoción y, como tal, conlleva adquirir mayor gracia o «pahala».

²³⁸ Las mujeres con el periodo menstrual no ayunan durante siete días.

²³⁹ Pude observar el mismo fenómeno en Túnez, durante un viaje realizado en Octubre del 2005.

El día de Hari Raya se inaugura con un baño ritual («hari raya mandi») y se sigue del rezo en la mezquita («sunat hari raya»), el ofrecimiento de limosna («fitrah») a los desfavorecidos, la visita al cementerio y, al atardecer, la visita a los parientes con la intención de pedir el perdón por las posibles ofensas – siguiendo el orden de edad de los familiares (véase «pangkat»). Estos encuentros se caracterizan por el consumo de dulces típicos («kueh hari raya») y pequeños festines familiares. Pero la celebración de «Hari Raya» en el «kampung» se extiende prácticamente durante todo el décimo mes musulmán («Syawal») en constantes visitas a parientes isleños o externos, acompañadas de festines e intercambio de profusión de obsequios. Tal es la importancia de esta ceremonia y de los encuentros entre parientes, que al nivel nacional la masiva diáspora bumiputera desde la urbe a sus «kampung» natales da origen al fenómeno popularmente conocido como «balik kampung» (*regreso al kampung*), una muestra inefable del profundo arraigo rural y del peso de las relaciones de parentesco. Días antes de «Hari Raya», los lugareños se esmeran en reparar y pintar sus hogares, que adornan de luces de colores o velas realizadas con cáscaras de coco y bambú («colok» o «temburung»). Los pobladores invierten importantes sumas económicas en la adquisición de nuevos vestuarios y mobiliario doméstico, joyas, bienes de consumo, viajes a la península, obsequios o alimentos.

El mes de ayuno, que comporta un importante descenso de la productividad en las actividades económicas, se sigue por lo tanto de un mes de celebración marcado la inactividad y el incremento del consumo. Por todo ello, «Hari Raya», al margen de su significación religiosa, es una buena muestra de un ciclo de renovación material y consumo conspicuo²⁴⁰. Este ciclo posee un importante efecto en el gasto económico, a pesar de los llamamientos gubernamentales al consumo moderado. Puesto que el remanente económico del habitante rural es escaso, aquél recurre a préstamos para hacer frente al consumo puntual, postergando de ese modo prácticamente todas sus deudas con el objetivo de disponer de liquidez suficiente para la celebración. En la práctica, esto supone un importante endeudamiento²⁴¹. Los consumidores rurales adquieren a crédito productos en las pequeñas tiendas o piden prestado dinero a sus parientes y vecinos. En el caso urbano, los propietarios ven sus cobros de rentas pospuestos, el pago de las facturas de los servicios se postergan – desde las letras hipotecarias al pago del consumo de agua, teléfono o electricidad - y el recurso al dinero crediticio y bancario se multiplica. Puesto que una gran parte de los bancos nacionales malayos son de propiedad pública, el contingente de morosos malayos es tratado con marcada indulgencia. Pero la imperiosa necesidad de dinero líquido por parte de los malayos, ocasiona que muchos comerciantes chinos – prestamistas, dueños de casas de empeño o joyeros – incrementen considerablemente sus ganancias cediendo créditos con alto interés.

²⁴⁰ V. Veblen (1899)

²⁴¹ “The reasons for incurring debts are holding feasts especially for weddings, performing the Haj and strangely paying the costs of funerals (...) Schooling expenses in addition to daily consumption” (Rokiah Talib 1995: 207)

Es posible que en el pasado tal gasto y endeudamiento quedase parcialmente neutralizado gracias al carácter recíproco y redistributivo propugnado por el Islam. Ciertamente, en su acepción económico-moral, la religión es subrayable en la obligatoriedad de ofrecer limosna y asistir a los pobres. La «fitrah» (*limosna*), como su nombre indica, es una limosna de carácter religiosa que se ofrece a los conciudadanos pobres durante «Hari Raya Aldi-Fitrih». El receptor, un individuo pobre o indigente, debe limpiar su hogar antes de recibir, de manos de sus vecinos más ricos, un «gantang»²⁴² de arroz por cada miembro de la unidad doméstica. Hoy el arroz suele substituirse por dotaciones económicas. Análogamente, mientras que en el pasado los niños recorrían el «kampung» casa por casa para pedir una «fitrah» en forma de dulces o caramelos, hoy reclaman una pequeña donación económica (RM1). Otro modo importante de redistribución musulmana es el «zakat» (o «zakat kampung»), consistente en la donación, por parte de individuos ricos, de alimentos o pequeñas cifras económicas a las personas necesitadas, comúnmente ancianos, personas desvalidas, o figuras religiosas locales – como muestra de deferencia y respeto. Con todo, la inobservancia generalizada de esta obligación provocó que en 1955 el gobierno la transformase en gravamen obligatorio («zakat kerajaan») – aunque en Kedah no se instauró plenamente hasta 1962. En el ámbito rural, el «zakat» implicaba ofrecer 1/10 de la cosecha al habitante pobre o al comité de la mezquita local, pero actualmente la recaudación la efectúa un «amil» o representante de la *Oficina de Religión* («Jabatan Agama») ²⁴³, que luego redistribuye el impuesto entre los administrativos religiosos, o lo hace llegar a los habitantes pobres a través del comité religioso local. La ayuda religiosa puede suponer unos RM500 anuales para el ciudadano pobre.

El estamento religioso, como el político, no está exento de burocracia y jerarquía. El Sultán es el jefe religioso del estado. Por debajo de éste se halla el «mufti», un líder musulmán nacional cuyo papel es supervisar la práctica religiosa. Al nivel del distrito, bajo la supervisión de la Oficina de la Religión, destaca la figura del «kadli» o juez religioso, quien legisla los asuntos relacionados con la ley islámica (especialmente los ámbitos matrimoniales y patrimoniales) e impone las sanciones derivadas de la violación de las leyes religiosas. El «kadli» delega al «penyelia», una especie de ejecutor de las penas, la administración de las sanciones derivadas de infringir el código musulmán. En el ámbito local los asuntos religiosos los supervisa el *Comité de la Mezquita de Tuba* («Ahli Jawatankuasa Masjid Pulau Tuba»). Sus miembros son los custodios de la *buena salud* religiosa de los feligreses («kahriah») y, como tales, gozan de poder coercitivo para sancionar a los individuos que actúan contra, o al margen, de la moral islámica – individuos que beben alcohol o ingieren cerdo, vecinos que no respetan el ayuno ni los rezos, personas que incurren en la promiscuidad o mantienen relaciones sexuales prematrimoniales, etc. En ca-

²⁴² Los locales usan todavía el sistema métrico local, por el cual 1 *cupak* de arroz = 4 *kepoi*, 2 *kepoi* = 1 *kai*, 2 *kai* = 1 *cupak*, 4 *cupak* = 1 *gantang* = 3,6 kilogramos.

²⁴³ “*Zakat* is noble in concept but it works against those who are least able to pay, for it specifies that the cultivator rather than the owner of the land has to redistribute his accumulated wealth” (Lim 1973: 60-61)

sos extremos, el comité puede recurrir al «kadli» o a la policía para imponer los castigos, pero en la práctica el comité local jamás ha recurrido a estos actos represivos, pues los mecanismos sociales de la comunidad (familia, vecindario, líderes locales, Imam) suelen actuar antes de que eso sea necesario.

Tradicionalmente, el comité local de la mezquita se denominaba «orang sepulu» (*diez personas*), pues estaba compuesto por diez miembros – el Imam, tres miembros elegidos por aquél, tres escogidos por el Sultán y otros tres por la población. En Tuba, actualmente sólo se cuentan ocho integrantes, de los cuales algunos tienen funciones puramente administrativas (secretario, tesorero, auditor, vocales) y otras forman parte del comité por virtud de su autoridad y relevancia religiosa o social. El comité de Tuba, encabezado por el imam, reúne al «ustaz» o *maestro religioso*, al «kapa» (devoto con gran conocimiento islámico pero sin instrucción formal), a dos «bilaz», dos «siak» y a algunas figuras locales socioeconómicamente relevantes. El imam de Tuba heredó el liderazgo religioso de su padre, hace 57 años, pues en el pasado bastaba con aprenderse el Corán de memoria para consagrarse líder religioso. Su función implica oficializar los actos religiosos cotidianos (congregación del viernes) y extraordinarios (alianzas, entierros, eventos públicos, etc.) aunque en ocasiones media también en los leves problemas matrimoniales o en las disputas vecinales. Dada su autoridad y su papel sociopolítico en el «kampung», el rol del imam sigue siendo relevante. Bajo éste se hallan dos «bilaf» encargados de llamar al rezo («azan») a los feligreses o sustituir al imam cuando aquel esté indisponible. Dos «siak» se encargan de la manutención de la mezquita, y el resto de los miembros pueden ejercer funciones representativas o religiosas informales. El imam, los «bilaf» y los «siak» perciben una pequeña remuneración económica por sus servicios - RM300, RM200 y RM200 respectivamente -, aunque el imam obtiene otros ingresos puntuales derivados de la oficialización de divorcios (RM40), contratos matrimoniales («akad nikah», RM50), anulación de divorcios («rujuk», RM20), enseñanza a los niños de la aldea (RM240 mensuales), u otra serie de bienes en forma de presentes y ayudas por parte de los ciudadanos más devotos.

El quinto pilar es la peregrinación a la Meca (*Haj*), que suele efectuarse tras el mes de ayuno. Visitar la Meca es algo anhelado por todos pero al alcance de muy pocos: el viaje supera los RM10.000, un capital fuera del alcance de la mayoría. Por esta razón su consumación supone un marcador socioeconómico antes que una verdadera prueba de religiosidad²⁴⁴ - a pesar de que viajar a la Meca implica la expiación de todos los pecados – pues el peregrino obtiene el respetado estatus de «haji» (para hombre) o «hajjah» (para mujer) y tiene la obligación de celebrar, el décimo día del último mes del calendario musulmán («zuhlajah»), la festividad conocida como «Hari Raya Korban» (o *Gran Día de Sacrificio*)²⁴⁵. Los recién llegados

²⁴⁴ V. Bailey (1983: 13), Said (1993: 77)

²⁴⁵ También denominado *Hari Raya Aidil Afha* o *Hari Raya Haj*. Junto a estas grandes ceremonias musulmanas destaca también la conmemoración, en mayo, del aniversario del profeta Mohamed («Maulud Nabi» o «Maulidur Rasul») Consiste en lecturas del Corán y una procesión (presidida por el «kadli» de Langkawi) en la que se

de la Meca sacrifican una res (búfalo o vaca) o varios corderos, cuya carne redistribuyen en un festín comunitario precedido de rezos en la mezquita y de la visita a sus parientes, con un carácter similar a la festividad de «Hari Raya». El título de «haji» confiere un elevado prestigio individual simbolizado con el «songko haji», gorro musulmán blanco, y una indumentaria singular. Para optar a este título, en teoría, se requiere una previa preparación espiritual y el cumplimiento de los preceptos religiosos con el fin de adquirir el «elmut» (*conocimiento*) propio de un buen musulmán. Actualmente, una iniciativa gubernamental («Tabung Haji»), en cooperación con la empresa de aerolíneas *Malaysian Airlines*, posibilita llevar a cabo la peregrinación a muchos malayos que, juntos, realizan la circunvalación a la Ka'aba – reforzado así la identidad malayo-musulmana. También existe la posibilidad de peregrinar fuera del periodo establecido por un precio más módico (RM3.500, en barco), aunque sólo se opta a un título menor, «ombra» o «haji kecil» (*pequeño haji*). En Tuba sólo diecisiete personas han logrado adquirir el título de «haji» durante los últimos quince años.

El Islam, tal y como observé en Tuba, responde a un sistema de enculturación que se inicia con el nacimiento, prosigue con la circuncisión y el aprendizaje de los textos sagrados - el Corán, el «Hadith» (enseñanzas del profeta) y el «Syaria» (ley islámica que regula el matrimonio, herencia, vida familiar, etc.) – y se amplía durante la vida del musulmán. El influjo musulmán se percibe en los ritos, en la segregación sexual y en las manifestaciones públicas, en la dirección en que se construye el hogar y se dispone el mobiliario (p.ej., el encabezamiento de las camas se dirige hacia la Meca), en el tipo de alimento y en la manera de prepararlo e ingerirlo, en los atuendos, en las relaciones económicas, en la comprensión de la reproducción, en el saludo, en la posición al dormir o en el modo en el que se dispone el cuerpo del difunto al darle sepultura. En este sentido, como anoté antes, el Islam es *una forma de vida*.

La mayoría de los lugareños acatan estrictamente el tabú de la ingestión del cerdo y, generalmente, la prohibición del alcohol²⁴⁶; realizan la circuncisión femenina y masculina, y los matrimonios, divorcios y funerales se administran según la ley islámica²⁴⁷. No obstante, la permisividad religiosa es muy marcada hasta entrada la madurez, cuando los varones, de modo progresivo, adoptan un creciente compromiso tanto religioso como social. En la vejez algunos se tornan realmente devotos. Con todo, el Islam sunita propio de Malaysia es marcadamente permisivo para las demás religiones y para los propios fieles y, como en otros aspectos culturales, tanto su interpretación como su práctica se expone a fragmentación y divergencia. La observación local revela que el cumplimiento de los rezos no es multi-

circunvala la isla y finaliza con un festín comunitario. Como puede observarse las ceremonias malayas se caracterizan por su relativa simplicidad y la presencia ineludible de las arengas religiosas («ceramah»)

²⁴⁶ Algunos adolescentes consumen, ocasionalmente, alcohol, marihuana («ganja») o colas inhaladas. Algunos varones son adictos a «biak», un polvo vegetal suministrado en ciertos hogares locales, por RM5/100 gr. No obstante, el tráfico de drogas en Malaysia implica la pena capital.

²⁴⁷ Djamour (1965: 16)

ordinario - especialmente entre los jóvenes y los pescadores –, y muchos aseguran haber probado el alcohol²⁴⁸. De acuerdo con una solitaria anciana:

Antes todos los hombres iban a la mezquita sin faltar, ahora prefieren ir al bar, ver la televisión o jugar al fútbol. Olvidan su deber con Alá. Pero Alá los va a castigar, o ya los está castigando... Al final de los días se hará justicia. Ahora la gente sólo piensa en la propiedad y el dinero e, incluso, los jóvenes dejan de ir a la mezquita tres veces seguidas. Pero Alá castigará a la gente que pierde la fe. En mi tiempo los hombres creían y cumplían lo que Alá decía. Ahora ya no lo creen... los pescadores no van a la mezquita... quizás porque no saben leer. Alá se enfadará y los castigará. Irán al infierno. La mayoría sólo piensan en divertirse y en el dinero, pero las riquezas materiales no nos las podemos llevar al cielo cuando nos muramos. Alá nos da todo, pero lo olvidamos y entonces no rezamos ni hacemos lo que nos pide que hagamos... No tengo miedo a la soledad pues leo el Corán cada día y 40 ángeles me protegen. Alá está conmigo²⁴⁹.

El Islam, aunque es una religión universal no es homogénea. Tanto la diversidad de escuelas como el modo en que se ha fusionado la escuela sunita con el animismo malayo, sugieren una gran heterogeneidad al margen de los cánones más ampliamente compartidos. La cosmología islámica influye decisivamente en la comprensión de la vida mundana y en las relaciones socioeconómicas que se establecen entre los malayos, y entre éstos y otros grupos étnicos. En el «*kampung*», a excepción de los especialistas rituales y ciertos habitantes devotos, gran parte de la población no entienden el árabe – vehículo por el cual se transmite buena parte del acervo religioso – ni todos los principios morales que subyacen a las normas islámicas. A pesar de que existen diversas interpretaciones posibles, los malayos parecen coincidir en la idea de que un verdadero musulmán («*Muslim betul*») es aquél que acata los preceptos musulmanes de modo mecánico antes que reflexivo, e interpreta los versos coránicos de modo literal antes que metafórico.

Las dicotomías islámicas «*dosa*» (*pecado*) y «*pahala*» (*virtud*), por una parte, y «*takdir*» (*destino*) y «*ikhtiar*» (*intento individual, esfuerzo y superación personal*), por la otra, se han convertido en aspectos centrales en la explicación de las diferencias entre riqueza y pobreza malaya²⁵⁰.

Para el malayo, el Islam supone una teleología supramundana en dos sentidos: en primer lugar, la existencia terrenal del musulmán malayo es meramente un estadio transitorio hacia otra vida después de la muerte y, segundo, el paradero tras la muerte (sea el cielo o el infierno) depende de sus acciones y pensamientos. El anhelado fin, en cualquier caso, es alcanzar el cielo acumulando virtudes religiosas, o «*pahala*», dirigidas hacia los congéneres o hacia Alá. El cielo se percibe con un marcado carácter antropomórfico y material, la antítesis de las privaciones terrena-

²⁴⁸ Cf. Kuchiba et al. (1979: 119)

²⁴⁹ Traducción con intérprete (malayo-inglés-castellano)

²⁵⁰ Cf. Slone (1999: 63)

les, una liberación de los hábitos impuros y sucios («kotor») en un lugar donde incluso el aire huele a perfume; donde se permite el acceso ilimitado al placer carnal con jóvenes y bellas mujeres («bida darah») y abundan los manjares, lujos o, incluso, el alcohol. Lo único que perdura en la otra vida, notablemente, son las relaciones de parentesco.

El *ethos* finalista en la interpretación islámica, en su versión más extrema, parece transformar la guía moral en un sistema de premio y castigo, un rígido estándar normativo gobernado por la omnipresencia y omnisciencia de Alá y supervisado indirectamente por sus testigos (los ángeles, animales, plantas y otros individuos). Todos los actos y pensamientos del individuo quedan sistemáticamente registrados en forma de pruebas y testimonios para ser aducidos el día del juicio final. Estas pruebas constituyen la base sobre la cual se determina el paradero final del individuo: el castigo eterno para los individuos que no han acatado las normas islámicas (el infierno), o la recompensa eterna y celestial para los fieles y devotos. Lo relevante en este rudimento de premio y castigo es que por cada acto religiosamente bondadoso el malayo atesora «pahala»; y al contrario: por cada acto o pensamiento amoral o impuro acumula pecados, «dosa». Para el malayo rural el sentido religioso figurado se convierte en literal puesto que los preceptos se interpretan, según indicaba un lugareño, como modos de (sic) «dapat lagi pahala» (*adquirir más pahala*). El rezo diario, asistir a la mezquita, donar limosna, cumplir el Ramadán, prolongar el ayuno, celebrar «Hari Raya», peregrinar a la Meca, o ayudar al prójimo... se convierten en «pahala» conmensurables, una inversión acumulable para la posteridad supramundana²⁵¹. Estos actos de fe (sociales y espirituales) no sólo logran expiar los pecados individuales y hacer al individuo mejor musulmán, sino que persiguen, en último extremo, asegurarse la salvación musulmana. Un informante exponía este *cálculo* religioso de modo elocuente:

Todas las acciones suman o restan puntos para ir a cielo. Durante *Rejab* (el mes de Dios) uno consigue diez puntos; en el mes de *Chaaban* (mes de Mohammad) uno acumula 100 puntos, y en el mes de *Ramadam* uno acumula 1000 puntos...rezar en el interior de la mezquita es mejor porque uno obtiene 17 puntos más...durante el ayuno no podemos comer, o hacer nada prohibido. Si no hacemos lo que debemos no obtenemos nada...²⁵²

El cómputo de «pahala» se convierte, sobre todo en la vejez, en una cuestión vital e insistente, hasta el punto que algunos ancianos usaban un pequeño artefacto numérico con el cual, presionando un botón, registraban sistemáticamente la consecución de cada acto o pensamiento religioso – véase fotografía. Desde un punto de

²⁵¹ B. Musa considera que esta práctica “reduce el significado de las acciones benévolas y caritativas a *puntos para ser canjeados en las puertas del cielo*” (1999: 72); y de acuerdo con Swift: “Generosity is important, but perhaps more for avoiding the resentment which follows not being generous, rather than for any positive increase in status as recognition of generosity. Generosity brings supernatural reward (*pahala*), and the villagers, discussing an act of charity, often seem to regard it more as a purchase of *pahala* than a laudable act in this world” (1965: 162)

²⁵² Traducido del inglés.

vista *económico*, parecería que cada acto altruista, cada acción religiosa, adquiriese el carácter de una inversión en capital espiritual – es decir: puntos para ir al cielo²⁵³.

La segunda dicotomía, «takdir» (*destino*) versus «ikhtiar» (*libre albedrío*) también marca trascendentalmente la vida del malayo. Los siguientes ejemplos son sólo una muestra de múltiples alusiones al designio de Alá y su influencia en el destino del individuo:

Caso I: En una ocasión un vecino atropelló accidentalmente a uno de los gatos que hacían compañía a un anciano local. Cuando éste halló el cadáver del animal en la cuneta, su primera reacción fue de ira e indignación, pero pronto se apoderó de él la resignación. Al cabo de unos días, sumido en la tristeza, me confesó que *Alá lo había querido así* y, no sólo eso: su Dios había elegido al gato que había causado la muerte de dos polluelos mientras jugueteaba con ellos. De todos los gatos posibles, Alá se llevó al más problemático, una muestra más de la inmensa sabiduría y justicia de Alá.

Caso II: Hace varios años, en Kuala Lumpur un gran edificio se desplomó causando la muerte de decenas de individuos. La investigación reveló que en algunas plantas del edificio se ejercía la prostitución. Al parecer sólo hubo una superviviente malaya que logró salvar a su bebé escapando por un conducto de la ventilación. Ésta confesó haber presenciado a dos grandes ángeles empujando el edificio hasta hacerlo sucumbir. La interpretación popular concluyó que Alá había castigado a los vecinos pecaminosos, lo cual daba fe de la grandeza de su dios y reafirmaba la necesidad de retornar a la devoción y fe hacia su dios.

Caso III: En otra ocasión, un amigo malayo de Langkawi, que había recibido educación universitaria en Australia, acogió en su casa a un joven malayo que no tenía trabajo ni hospedaje. Pero el huésped mostró una actitud desagradecida y problemática, y el anfitrión, reconsiderando su acto de bondad, le rogó que abandonase su hogar. Al cabo de una semana nuestro informante fue despedido de su trabajo, debido a los conflictos con su jefa. Éste, no obstante, adujo que el despido fue consecuencia de la venganza mágica de su contrariado huésped, o producto del castigo de Alá por negarle la hospitalidad.

En los tres casos la recurrente frase «Insyá Allah» (*la voluntad de Alá*) presidía el discurso. Inversamente, «Alhamdulillah» (*Gracias a Dios*) era una expresión constantemente pronunciada en cada evento o suceso favorable. Los designios de Alá parecen gobernar todo efecto de la acción individual en dos sentidos importantes: *predestinación*, por una parte, y *atenuación de la causalidad entre acción individual y sus consecuencias*, por la otra.

Los malayos creen que cada individuo está representado por un árbol en el cielo («seratu muntahak») cuyas ramas son los posibles caminos de la vida. Aunque el

²⁵³ *Pahala* se ha reducido a una colección de “puntos canjeables en las puertas del cielo, y no en un bien en sí mismo como debería ser” (Musa 1999: 72, cursiva añadida)

destino está prefijado, el individuo puede elegir las mejores vías (o ramas) mediante la guía de Alá y un acatamiento religioso estricto. Esta metáfora coránica cobra nuevamente un significado literal: los sueños, o cualquier indicio inusual, se interpretan como presagios o señales de Alá. El nivel de productividad arrocerá y pesquera, las tragedias individuales, el encuentro inesperado con alguien, la *suerte* en los aspectos más pueriles, “un crédito bancario exitoso, la ayuda proporcionada por los miembros de su familia, funcionarios o miembros influyentes del Parlamento”²⁵⁴, etc., se cree que están predeterminados por Alá, son el *destino* del individuo («takdir»). En concreto, el malayo cree decisivamente que Alá predestina su vida en cuatro sentidos esenciales: la elección de la esposa («jodoh», o *cónyuge para la vida*), la salud (relacionada con lo que el individuo ingiere durante su vida), los años de vida y, más importantemente, el nivel de riqueza («rezeki»).

La creencia de que el destino está prefijado por la sabia y justa decisión de Alá, arroja un significado específico a las nociones de *suerte* e *infortunio*, por las cuales toda consecuencia negativa posee un adverso positivo, y viceversa: la enfermedad, un evento trágico, la suerte inesperada, o el éxito de una iniciativa concreta se cubren bajo la lógica de tal predestinación. Si el individuo no halla una cadena causal lógica entre su acción y sus consecuencias, la buscará en el pasado – rememorando algún pecado o virtud – o la proyectará en el futuro – pensando que Alá tiene para él otros planes y porvenires. Este sistema de creencias, aplicado a toda elección racional que implique *azar* o *suerte* (existencia de otros factores ajenos al control del individuo), resulta en su extremo paralizante y conformista. Esto explica el fatalismo islámico, pues el individuo *no puede luchar contra el designio de Alá*, una *Espada de Damocles* fuera de su control o volición.

En el ámbito económico el destino está también prefijado, y queda recogido en la noción de «rezeki»²⁵⁵, que significa literalmente la *abundancia de Alá*: “la idea de que el éxito o el fracaso económico sólo están, en parte, en la propia responsabilidad, y que gran parte de lo que se conseguirá depende de la voluntad de dios”. «Rezeki» “se invoca para exonerar el fracaso y como una excusa para abandonar después de una contrariedad”²⁵⁶. Puesto que toda empresa económica individual es connaturalmente azarosa y arriesgada, no era desacostumbrado que el individuo tomase las dificultades iniciales como una advertencia o prueba de la negativa divina, cuyo correlato era generalmente el abandono de la perseverancia, o la inacción. Esta creencia llevada al extremo produce apatía o conformismo: la acción frustrada tiene menos posibilidades de repetirse (dando lugar a la carencia de ahínco o tesón) por virtud de la presunta predeterminación de su efecto.

²⁵⁴ Said (1993: 77)

²⁵⁵ “A marked fatalism, presented in religious form, is also conspicuous among Malay economic attitudes (...) In economic affairs this is most clearly seen in the concept *rezeki*, a person’s divinely determined economic lot. *Rezeki* may bring rewards which seem unearned by earthly standards, or deny them when they would seem fully deserved” (Swift 1965: 29); Cf. Parkinson (1975: 332-40), Wilder (1975: 341-46), Said (1991: 29)

²⁵⁶ Wilson (1967: 106); Cf. Said (1993), Parkinson (1967: 40) y Swift (1965: 29 y *passim*)

En la praxis, la predeterminación de Alá es un argumento *ad hoc* que se fortalece con la creencia de que los problemas mundanos de orden social, económico o político son consecuencia del abandono de las obligaciones musulmanas. Los más devotos aseguraban que en las páginas del Corán se hallan las respuestas a todos los problemas mundanos y, por lo tanto, creen que todos los infortunios vitales tienen una solución religiosa – mediante los rezos y la devoción – antes que social. Del mismo modo, consideraban que la situación económicamente crítica de algunos países árabes obedece al carácter agresivo de su población, al abandono de la fe en su dios, y a su actitud crecientemente materialista y hedonista – producto del influjo occidental.

El tremendo poder ideológico de la religión ha sido objeto, no en pocas ocasiones, de instrumentalismo político, concretamente en el ámbito del desarrollo rural. Para socavar la política liberal de UMNO los movimientos islamistas («dakwah» y PAS) insisten en que el desarrollo y la tecnología moderna atentan contra la fe islámica. Inversamente, UMNO acusa a aquéllos de reaccionarios y retrógrados. Así, aunque el Islam profesa la acumulación del conocimiento («elmut») y fomenta el trabajo como fuente de progreso económico, la demagogia política tiende a situar a los campesinos en un fuego cruzado de tintes religiosos y de esencia política. Los argumentos de los islamistas – y su insistencia en la predeterminación religiosa – pudieran tener efectos económicamente adversos, como el hecho de imputar al dinero una naturaleza corrupta y malévolas que tiende a convertirlo en un símbolo diabólico²⁵⁷. Esta versión de *fetichismo del dinero* se refuerza con las tensiones entre individuo y comunidad propias del cambio socioeconómico: mientras que la población pobre condena al habitante rico por dilapidar su riqueza y desembarazarse de sus obligaciones morales y religiosas; sus actos de mendicidad se siguen de una reverencia ritual consistente en besar la limosna (el dinero) y dar gracias a Alá.

Era común escuchar que los individuos locales que habían logrado despuntar económicamente tendían a volverse avariciosos o incluso frívolos – como el caso de un vecino que llegó a quemar billetes para encender sus cigarrillos, a modo de exhibición de su estatus económico renovado. Esta actitud, que generaba indignación entre los lugareños más pobres, era una prueba del efecto protervo del dinero – que viciaba al individuo y lo descarriaba del camino musulmán. Sin embargo, el consumo conspicuo y la dilapidación de estos nuevos ricos no extrañamente desembocaban en ruina económica. Mientras que los pobladores pobres interpretaban el devenir de estos individuos como un castigo divino (sobretudo si la ruina coincidía con otras desgracias personales), los individuos en cuestión interpretaban su infortunio económico como consecuencia de un acto de brujería propio de vecinos celosos y rencorosos. En la misma línea, era común escuchar narraciones loca-

²⁵⁷ “Wealth, in itself, is not greatly respected, and is often sceptically regarded as the root of many evils that are detested by the villagers (...) but on the other hand, those who are generous with their money are often held in affection and respect (...) with the penetration of the money economy, the importance of wealth becomes greatly appreciated” (Husin Ali 1975: 76) Cf. Taussig (1977, 1987)

les que daban fe de casos de individuos devotos que, tras peregrinar a la Meca, experimentaron un súbito éxito económico como efecto de la gratificación de Alá en forma de «rezeki», o providencia económica.

En definitiva, estos procesos socioeconómicos se interpretaban frecuentemente en términos religiosos, sin advertir, por ejemplo, que la peregrinación a la Meca la realizan los pocos individuos con verdaderas posibilidades económicas, mientras que los que adquirirían riqueza súbita y acaban dilapidándola eran, en muchos casos, de previa condición humilde. En Tuba, los habitantes más devotos solían ser pobres, ancianos y marginados, individuos aferrados a una práctica religiosa casi marcial con la esperanza de que Alá les liberara de su pobreza terrenal y les possibilitase abundancia extraterrena. El carácter tautológico de la lógica fatalista contribuye a fortalecer la ideología subyacente: mientras que los indigentes tienden a ser más devotos, los habitantes que han logrado mantener su estatus económico elevado tendían a acogerse a un aparente progresismo religioso – que justificaba, por ejemplo, la elusión de las obligaciones comunitarias. Los primeros se escudan en el fatalismo, los segundos en un nuevo triunfalismo liberal que condena la práctica y el pensamiento tradicional como un vestigio feudal y reaccionario²⁵⁸. El fatalismo islámico, en el caso de los pobres, es una derivación de la *democracia de la pobreza* y una forma de autocomplacencia producto del fracaso de todas sus iniciativas pasadas. No es casual que los que recurren a las apuestas (lucha de gallos, juegos de azar, etc.) sean también los habitantes más pobres; o que el humilde campesino que accede a riqueza de modo inesperado acabe dilapidándola; o que los estados más ortodoxos sean también las más pobres – Kelantan, Trengganu y Kedah. El Islam es, también, un consuelo para la población marginal: *todo parece indicar que la pobreza genera fatalismo, y no al contrario.*

Otro aspecto relevante, que vincula economía y religión, es la prohibición o condena islámica de todo ingreso obtenido por otras vías que no sean *el trabajo honrado* y el *esfuerzo personal*. Éste es un principio moral y económicamente laudable, puesto que prohibir la usura impone un estándar de justicia a toda transacción económica entre las partes: préstamos exentos de interés, atención de las necesidades económicas de los individuos más pobres, ausencia de explotación, etc. No obstante, la relación entre usura («riba») y «zakat» (ayuda o préstamo al necesitado) genera ciertas contradicciones que podrían influir negativamente en la motivación malaya por la mejora económica. Cuando el malayo necesita dinero suele usar sus propiedades, su casa o sus tierras, como aval («jual jangi» o *venta condicional*), y esta práctica nunca ha sido prohibida por las leyes malayas²⁵⁹. Por otra parte, la prohibición de la usura sitúa al malayo en una situación económicamente desventajosa frente a otros grupos étnicos no musulmanes, exentos de prejuicios o limitaciones morales respecto a la práctica usurera y la imposición de altos intereses en los créditos otorgados.

²⁵⁸ V. Sloane (1999)

²⁵⁹ Lim (1973: 60-61)

Aunque este proceder puede resultar funcional para el campesino que se halle en apuros económicos, la situación económica no deja de ser asimétrica.

A raíz de los preceptos islámicos que rigen la interacción económica, los malayos consideran que la riqueza de otras poblaciones deriva del *trabajo deshonesto* («kerja sallah») o *prohibido* («kerja haram»). En particular, conciben la práctica económica china como la causa de la desigualdad económica, porque aquéllos son (sic) «bebas, tak ada agama» (*libres, no tienen religión*)²⁶⁰. Ciertamente, durante los periodos de ceremonias musulmanas – en los que los malayos postergan su actividad económica – los grupos *sin religión* tienden naturalmente a optimizar sus ventas y expandir la competencia. Esta diferencia religiosa refuerza la animadversión étnica pues los malayos, resignados a lo que consideran *trabajo limpio* («kerja bersih»), rechazan no sólo la usura, sino también el regateo o las estrategias comerciales para captar clientela.

²⁶⁰ “(...) a Malay villager explained: “The Chinese didn’t have a god; all they were interested in was making money. They didn’t know there will be a next world, so they worked for money as hard as they could” (Rogers 1977: 7)

d) «Adat» y «Pangkat», las Claves del Prestigio Social

*Bihar mati anak, jangan mati adat*²⁶¹

...a man's identity is encapsulated in his nama and the behaviour which his rank requires is governed by custom (adat) (Milner 1988: 101)

“La vida tradicional malaya está gobernada por el «adat», traducido generalmente por *costumbres*”²⁶², normas, valores, creencias, deberes y tradiciones compartidas por la sociedad. El «adat» - o las *normas de etiqueta tradicionales* de la sociedad malaya - incluye los modos de comportamiento y establece los estándares por los cuales éstos se juzgan como refinados («halus») o groseros («kasar») ²⁶³, socialmente permitidos o sancionados. Una persona «halus» es aquélla que muestra amabilidad («baik hati»), honestidad («amanah»), inteligencia («pandai») o piedad («warak»). Una persona «kasar», por el contrario, es la que *no tiene costumbres* o modales («tak beradat») ²⁶⁴. El «adat» se expresa en los proverbios ²⁶⁵ y se manifiesta en infinidad de signos del comportamiento: en la postura, el modo de gesticular ²⁶⁶, comer, vestir, hablar, saludar, dirigirse a otro individuo, etcétera. El «adat» viene a ser la cultura original malaya en su sentido más amplio y es también el mecanismo clave por el cual el individuo se ubica en la sociedad y el canon desde el cual se juzga su comportamiento.

Como puede apreciarse, la confluencia del «adat» y las normas musulmanas no resulta incompatible y han dado lugar a un sincretismo peculiar. Ambos sistemas normativo-morales se complementan y refuerzan mutuamente en un sinnúmero de puntos: la importancia de la hospitalidad, el estatus, los comportamientos reglados, el respeto, la distribución de la propiedad privada, etc.

La configuración del «adat» imprime al malayo un carácter extraordinariamente cortés, jovial y amistoso, aspecto que se manifiesta claramente en el modo tradicional de saludar - mediante una espléndida sonrisa y un leve gesto de inclinación. Su hospitalidad incondicional hace que el foráneo se sienta totalmente integrado al cabo de poco tiempo pues, tras un periodo cautelar, los lugareños no tardarán en

²⁶¹ *Deja morir a tus hijos, pero no al adat* (proverbio popular)

²⁶² Husin Ali (1975: 71), Karim (1990a: 13)

²⁶³ V. Bailey (1980), Banks (1974: 55 y *passim*)

²⁶⁴ V. Bailey (1976: 9), Peletz (1988, 1996)

²⁶⁵ Swift (1965: 8)

²⁶⁶ Se considera «halus» ofrecer hospitalidad, sonreír, saludar («selamat»), descalzarse al entrar a un hogar, sentarse con las piernas juntas y plegadas en el caso de la mujer, y con las piernas cruzadas en el caso del varón, etc. Se considera «kasar» señalar al individuo con el índice, apuntar con las plantas de los pies al individuo, tocar la cabeza de otra persona, tocarse la cabeza propia o hablar con las manos en las caderas (signo de arrogancia), etc. Cf. (Mauss 1934)

abrir por completo sus puertas y sus realidades más *privadas* al extraño – ritos y ceremonias comunales, expectativas, preocupaciones y anhelos. Su interés hacia otras manifestaciones culturales, a menudo contagiada de una dulce ingenuidad, es genuino y tolerante. Pero si el malayo es tan servicial y agradable no es sólo porque le complazca gustar, sino porque le preocupa profundamente desagradar. Los malayos ofrecen una gran importancia al juicio ajeno sobre su conducta ya que el «adat» sanciona todo comportamiento patentemente emotivo, visceral o indecoroso²⁶⁷: desde las muestras ostentosas de enfado, a las señas de cariño y amor, o la manifestación de dolor en caso de fallecimiento de un ser querido. Por esta razón, el malayo tratará de evitar a toda costa las situaciones conflictivas o la confrontación directa, un fenómeno que se ha traducido erróneamente como una actitud débil, irresponsable o infantil. En caso de conflicto y confrontación interpersonal, el malayo posiblemente enmudezca, se bloquee y trate de eludir la situación incómoda, antes que afrontarla. Oponerse abiertamente al contrario, retarlo – alzando el tono de la voz o gesticulando ostentosamente - se considera «kasar» y, en su extremo, una deshonra humillante que degrada notablemente su *nombre* y su *estatus* («pangkat»)²⁶⁸. Por ese motivo, el malayo aparenta ser tan amigable como precavido y tímido («malu»)²⁶⁹, y prefiere eludir su palabra antes que confrontar una negativa directa, omitir su disconformidad antes que frustrar las expectativas del interlocutor o evadirse en el último momento antes que oponerse a tiempo. Esta actitud apocada y pusilánime («malu»), incluso sometida, se da particularmente cuando el individuo afronta una interacción con otro individuo de estatus superior, o cuando un individuo se halla ante una encrucijada o conflicto interpersonal.

La incompreensión de este sistema normativo posiblemente contribuyera, durante la colonia británica, a dispersar la imagen de un malayo pasivo, carente de compromiso personal o, incluso, estúpido y cobarde²⁷⁰. Mientras que los malayos se mostraban abrumados ante el presunto prestigio del «orang puteh» (*hombre blanco*), su aparente docilidad alimentó el paternalismo británico. Todavía hoy, el «adat» y su proyección en la psicología cultural se aducen como una de las causas del retraso malayo; y no son pocos los turistas que parten con la falsa percepción de un malayo de espíritu débil y confuso aunque, por supuesto, servicial.

En el marco del sistema costumbrista malayo, el peso del «pangkat» (prestigio y estatus) resulta axial en la estructura social, las relaciones de parentesco, su termi-

²⁶⁷ "Malay culture discourages people from verbally expressing how they feel, the ideal demeanour being one of good-natured calm (*senang hati*)" (Goddard 1998:346)

²⁶⁸ Esta actitud se ha traducido al inglés como «loose face» (*perder la cara*, o la honra)

²⁶⁹ «Malu» define un estado de rubor, apocamiento y cortedad que se hace patente en situaciones indecorosas o en el trato interindividual, sobre todo cuando hay una diferencia evidente de estatus y prestigio. Cf. "For someone to be *malu* may be proper in the sense of being demure, not even demureness carries with it the implication that the status between two persons is unequal, and this is the core of the meaning of *malu*" (Wilson 1967: 125)

²⁷⁰ Cf. "The Malay is never committed to anything. There is always a loophole somewhere for his escape. In trying to perfect an escape route for a given situation, decision making often becomes a tedious and time-consuming process. Indeed, where possible, a decision is avoided completely, thus preparing the ground for a reversal and later justification" (Mahathir 1970: 161)

nología y toda relación que implique desigualdad de estatus. En la actualidad, la sociedad malaya sigue siendo marcadamente jerarquizada en las relaciones individuales, lo cual frecuentemente se ha achacado al influjo perenne del pasado estratificado y *feudal*. Sin embargo, esta jerarquía no debe entenderse meramente en términos de opresión y sumisión, sino según el peso cultural que se le otorga a la autoridad, al honor y al respeto; relación que, aparentemente, se expone a un proceso de cambio. En el pasado el *conocimiento* era un valor estimado en el ámbito campesino, pues los individuos más prestigiosos solían ser, por orden, los ancianos («orang tua») - porque su posición en las relaciones de parentesco era central y porque ostentaban experiencia y conocimiento - los especialistas religiosos o rituales - al detentar conocimientos esotéricos - y los maestros²⁷¹. Estos individuos solían ser los líderes locales y su legitimidad derivaba de su autoridad tradicional - en sentido weberiano. Pero esta legitimidad tradicional del liderazgo está siendo paulatinamente eclipsada por otros factores de creciente valor social: nivel educativo, actividad profesional y, sobre todo, nivel de riqueza económica.

No obstante, a pesar de los cambios socioeconómicos y del paso del tiempo, el prestigio individual sigue siendo un aspecto sociocultural trascendental: “mientras que el conocimiento en general está gobernado por las costumbres, el comportamiento individual depende del rango o título, y cada individuo es tratado de acuerdo con aquél”²⁷². La posición de prestigio del individuo se deduce por el modo en que el resto de los individuos se dirigen a él. No es por lo tanto extraño que el «pangkat» sea sinónimo de «nama» (literalmente, *nombre*), pues ambos denotan la posición relativa del individuo en la estructura social así como el grado de *respeto* individual («hormat») en su comunidad. Entre los malayos existen tres modos posibles de dirigirse al individuo, cuya gradación de prestigio es descendiente: por su título (o condición social, «pangkat»), por la relación de parentesco²⁷³, y por su nombre propio. Ego se dirigirá a (y se comportará respecto a) otro individuo en función del prestigio de aquél.

Sólo en el Estado de Kedah uno puede encontrar varias decenas de títulos honoríficos y jerárquicos que confieren prestigio y estatus individual: títulos de realeza y aristocracia, condecoraciones de honor por conducta, servicios meritorios o patriotismo, títulos políticos o méritos personales, etcétera.²⁷⁴ Estos títulos se obtienen por méritos individuales, por procedencia familiar, por ostentar un puesto en los

²⁷¹ V. Husin Ali (1968), Ahmad Kamar (1984:5-6)

²⁷² Milner (1988: 100)

²⁷³ Wilder (1982: 76)

²⁷⁴ Algunos de esos títulos en Kedah son *Darjah Kerabat Yang Amat Mulia Kedah* (D.K.), *Darjah Kerabat Halimi Yang Mulia* (D.K.H.), *Darjah Utama Negeri Kedah* (D.U.K.), *Dato' Paduka Mahkota Kedah* (D.P.M.K.), *Seri Setia Diraja Kedah* (S.S.D.K.), *Darjah Yang Maha Utama Kerabat Diraja Malaysia* (D.K.M), *Seri Maharaja Mangku Negar* (S.M.N.), *Seri Setia Mahkota Malaysia* (S.S.M.), *Panglima Setia Diraja* (P.S.D.), *Darjah Bakti* (D.B.), *Panglima Mangku Negara* (P.M.N), etc.

estamentos públicos, militares, religiosos, políticos, o por ser rico – pues algunos títulos pueden comprarse²⁷⁵.

Al nivel local, los títulos de prestigio se reducen a «haji» (el que ha peregrinado a la Meca,) *maestro* o «cikgu» (derivado de «encik» o señor, y «guru», maestro), «ketua» (o líder local) e imam. De modo que la población se refiere a estos individuos por esos títulos, y no por su nombre propio – se referirán al maestro como «Cikgu Omar» y no meramente Omar; y el nombre del vecino que halla peregrinado a la Meca irá precedido de «Haji», etc. La posición relativa de edad que ocupa un individuo respecto a otro también confiere cierto estatus manifestado en términos de parentesco. Así, si ego se refiere a un individuo varón de una generación superior usará «pakcik» (*tío*), y si el individuo es femenino «makcik» (*tía*), sin implicar relación de parentesco real – como luego tendré ocasión de mostrar con mayor detalle. Entre dos individuos de similar posición usarán el nombre propio o, más comúnmente, un sobrenombre o mote – de no existir una marcada diferencia de estatus.

El prestigio se incrementa con la edad o acumulando características socialmente valoradas: ser un buen musulmán, tener una gran familia, ser diestro en una profesión, amasar riquezas, acceder a un puesto político, etc. Por esta razón las clases aristocráticas y políticas gozan de un gran prestigio entre las clases populares, y la devoción y solemnidad hacia los títulos y sus depositarios siguen siendo rasgos sobresalientes de la realidad rural malaya.

²⁷⁵ Por RM100.000 es posible adquirir el título de Oficial de Justicia, que otorga prestigio y confiere poder judicial al depositario. Lo mismo ocurre con los título de Dato' – aunque últimamente las clases dominantes estaban preocupadas con su excesiva proliferación.

e) Reciprocidad y Normativismo

Las dos fuentes normativo-morales («adat» e Islam) coinciden en la promoción de la redistribución y la reciprocidad de bienes y servicios. En Tuba, este tipo de intercambio cae en dos categorías: la *reciprocidad espontánea* entre parientes y vecinos, que constituye una manifestación de respeto e igualdad inherentes a la relación de parentesco o amistad; y la *reciprocidad institucionalizada* u *organizada* de servicios, fomentada frecuentemente por el gobierno. Mediante la descripción de estos modos de intercambio trataré de mostrar dos ideas fundamentales que, en cierto sentido, contradicen la visión romántica de una comunidad campesina regida estrictamente por pautas económicas morales e igualitarias: primero, *que estos intercambios no son estrictamente generalizados o pan-comunitarios*, pues se reducen a intercambios entre unidades domésticas vinculadas por lazos de parentesco²⁷⁶. Segundo, *que la preeminencia de estos mecanismos no es efecto de la cohesión social, sino más bien al contrario: es decir, no es la cohesión lo que genera los intercambios entre unidades domésticas, sino que son los intercambios de bienes y servicios lo que genera y refuerza esta cohesión*.

La *reciprocidad espontánea*, propiamente dicho, manifiesta los valores de hospitalidad, ayuda mutua o cohesión social promovidos por los sistemas morales. Ésta tiene lugar en muchas ocasiones como, por ejemplo, el acto de invitar a otro lugareño en la cantina, enviar pasteles al hogar vecino, ofrecer pescado a los individuos desfavorecidos, obsequiar al invitado con fruta o alimentos en muestra de hospitalidad, etc. La reciprocidad espontánea también puede darse en forma de ayuda, como ocurre con el transporte a hombros de un bote pesquero («pindah perahu») o de una casa («pindah rumah»). En el pasado, si un varón deseaba casarse y no disponía de medios suficientes, la comunidad contribuía al festín con alimentos (arroz, pollos, pescado, etc.) y servicios (trabajo), y luego éste colaboraría de igual modo con otro vecino en su misma situación. Lo mismo ocurría en caso de construir un hogar. Otro tipo de cooperación importante, hoy decreciente o extinta, es la denominada «derau»: durante la estación de siembra y recolección del arroz, se organizaban cuadrillas de vecinos que, de modo recíproco, trabajaban las tierras rotativamente («derau» o «kerjasama», literalmente, *trabajar juntos*). Sin embargo, aunque la cooperación entre las unidades domésticas de un mismo «kampung» era comunal, el consumo de la producción era autónomo.

Junto a la reciprocidad espontánea, el «kampung» malayo se caracteriza por la presencia de instituciones de trabajo cooperativo o recíproco («tolong menolong») que caen en la categoría de *reciprocidad institucionalizada*. En este sentido, típicamente, destaca el trabajo propio de organización y preparación del «kenduri», que sintetiza las complejas interacciones entre Islam y «adat». El «kenduri» es básicamente un acto de comensalía de carácter socio-religioso – un modo de alabar a Alá - inheren-

²⁷⁶ Said (1993: 22)

te a *toda* ceremonia, celebración, evento público o, incluso, exorcismo²⁷⁷. Éste suele seguir un patrón estándar. Se celebra en días festivos (viernes y/o sábado) y su frecuencia se incrementa, según los lugareños, durante las vacaciones escolares (durante el mes árabe de «safar») y meses musulmanes más largos (el cuarto, sexto y decimosegundo mes). La elección de estas fechas no es arbitraria, pues la observación reveló que durante los meses de abril y mayo la productividad pesquera era mayor, mientras que la disminución de los «kenduri» coincidía con los meses menos productivos, «Muharram» (entre febrero y marzo) y «Ramadan» (entre octubre y noviembre).

El asistente al festín debe ser previamente invitado por el anfitrión o un representante suyo, pues de lo contrario (sic) «tak boleh pergi» (*no puede asistir*). El invitado no suele contribuir económicamente al evento, aunque puede donar una cantidad económica simbólica o contribuir con trabajo en la preparación. Antiguamente, cada invitado aportaba alimentos (arroz, carne, pescado, etc.) pero actualmente es más común que el anfitrión, o un representante familiar anciano, recluten a un grupo de invitados a los que delega los trabajos de preparación. En algunos «kampung», incluso, se organizan cuadrillas de individuos destinadas específicamente a la organización del festín, funcionando de modo similar al modo en que lo hacía el antiguo «derau» agrícola, donde los miembros de diversas unidades domésticas prestaban su trabajo de modo recíproco. Estas cuadrillas, antes que organizadas por grupos de edad o género, comparten vínculos de parentesco en el mismo «kampung» y, generalmente, su actividad excluye las transacciones económicas monetarias.

Con ocasión de la preparación del «kenduri» los participantes suspenden toda actividad económica habitual. Los varones, en el exterior, sacrifican y despiezan a las reses o pescados voluminosos (tiburón, raya, etc.), preparan el fuego para cocer el arroz, limpian el área o sirven el alimento. Las mujeres, por su parte, preparan y guisan los alimentos, ya sea en el interior de la cocina o en las verandas externas. Los adolescentes, en cambio, raras veces colaboran en la preparación. Llegado el momento de la celebración, los invitados irán apareciendo vestidos con sus mejores galas²⁷⁸. Los varones se internan en la sala principal del hogar del anfitrión para rezar, sentados en círculo y con las piernas cruzadas, mientras que las mujeres permanecen segregadas durante todo el evento, generalmente en la cocina («dapur») o en el exterior del hogar. Tras la oración se sirven bandejas de arroz, con carnes, pescado y salsas; primero a los varones y luego a las mujeres. Sentados en el suelo, los comensales ingieren los alimentos usando su mano derecha. El acto comensal es central, pero expeditivo, pues tan pronto han comido, los asistentes

²⁷⁷ La frecuencia del «kenduri» es muy elevada. Durante mi investigación asistí a una treintena.

²⁷⁸ En el *kampung*, los varones suelen vestir pantalones largos o *sarong* (faldón largo estampado a cuadros) y ocasionalmente *songkok* (o gorro musulmán), y las mujeres *jubah* (especie de 'gandura') y velo (*tudung* o *selendang*). En los eventos festivos los varones visten *baju melayu* (camisas de vivos colores) o *batik* (traje ceremonial), y las mujeres *baju kurung* (vestido largo de motivos florales) o *kebaya* (blusa de dos piezas) Cf. Major (1991: 150), Djamour (1965)

regresan a sus hogares. De hecho, la centralidad de la ceremonia recae en la comensalía, como atestigua la imperiosa insistencia en que todos los asistentes coman (sic) «Makan, makanlah!» (¡Come, come!). Comer, para los malayos, implica mucho más que una mera necesidad fisiológica. El malayo debe ofrecer alimento incluso a su peor enemigo, puesto que la ofrenda no es sólo una obligación moral o un acto de cortesía, sino también un modo de expiar sus pecados y una forma de reestablecer posibles conflictos preexistentes. En el contexto cotidiano, preguntar si uno ha comido - (sic) «Sudah makan?» (¿Has comido ya?) – es un gesto de cortesía recurrente, y el alimento, en el ámbito de la enfermedad y del *mundo invisible*, cobra un significado central.

Pero el «kenduri», más allá de su significación religiosa o comensal, es un evento clave para comprender los mecanismos de cohesión grupal enmarcados en los procesos económicos de reciprocidad y redistribución. En el primer sentido (reciprocidad), actúa como un sistema de *reciprocidad (equilibrada) diferida*, por la cual el asistente invitará a su vez, en otra ocasión, al anfitrión y a su familia, activando un flujo de reciprocidad en cadena que fortalece la cohesión comunitaria o, incluso, reestablece las relaciones sociales conflictivas²⁷⁹. En la práctica estos eventos acaban siendo frecuentemente actos multitudinarios, pues el colectivo de parientes, vecinos y amigos puede agrupar a la mayor parte de la comunidad. En el segundo sentido (redistribución), el «kenduri» parece suspender, o diluir temporalmente, las diferencias de clase interindividuales: los «kenduri» celebrados con ocasiones políticas aúnan tanto a campesinos como a tenderos ricos o dignatarios políticos y, al nivel local, todos los miembros – sean ricos o pobres - se reúnen para compartir el festín. El «kenduri» se ha descrito como un mecanismo que promueve tanto la solidaridad y la cohesión grupal como la equidad socioeconómica entre individuos²⁸⁰. Pero esto no debe inducirnos a error, pues como han apuntado otros etnógrafos²⁸¹, *la recurrencia de los «kenduris» sugiere la necesidad constante de fortalecer los frágiles nexos entre individuos o unidades domésticas*. El análisis del significado social y simbólico del «kenduri» muestra otros aspectos relevantes en esta dirección.

La realización de un «kenduri» implica un gasto económico considerable que requiere un importante ahorro previo. Puesto que el Islam fomenta la ayuda mutua y la redistribución de la riqueza, se espera que los individuos más ricos lleven a cabo más y mayores «kenduri» o, incluso, que asuman el gasto de los «kenduris» efectuados por sus parientes o vecinos más pobres. Este modo de reciprocidad parece equilibrar las diferencias socioeconómicas, al redistribuir la riqueza y evitar la acumulación de capital a manos de ciertos individuos²⁸². Pero la contribución económica a su realización no debe entenderse como un mero gasto o dispendio económico, pues posibilita incrementar el *capital simbólico* del anfitrión. Concretamente,

²⁷⁹ Cf. Banks (1983) y Raybeck (1996)

²⁸⁰ Cf. Wilson (1967: 96), Wilder (1982: 28), Husin Ali (1974)

²⁸¹ Cf. Banks (1983)

²⁸² Said (1993: 22)

con motivo de la celebración matrimonial («kenduri kahwin»), el anfitrión invitará a los allegados (parientes, vecinos ya amigos), esperando que éstos inviten a su vez a otros individuos, dando lugar a una conmemoración multitudinaria. Cuanto mayor es la asistencia, mayor «kuasa» (literalmente *poder*) acumula el anfitrión²⁸³. El «kuasa», o poder, debe entenderse en términos de prestigio («nama»), popularidad, bondad musulmana y, también, autoridad tradicional. Dada la trascendencia del prestigio y el estatus («pangkat») en la sociedad malaya, el *gasto económico* en el «kenduri» actúa como una *inversión social*; y lo que inicialmente podría aparentar un excesivo dispendio ritual resulta ser un acto con trascendencia económica real.

Junto a este tipo de *reciprocidad institucionalizada* cabe subrayar el trabajo comunitario conocido como «gotong royong». La tabla muestra el tipo de actividades que contempla el «gotong-royong» y la participación por individuo y unidad doméstica:

PARTICIPATION IN GOTONG ROYONG (U.D. AND INDIVIDUAL)

	Frec. U.D.	% U.D.	Frec. Individuos	% Individuos
Nothing	82	24,9	865	64,1
Clean mosque, surau, streets...	156	47,4	230	17,0
Kenduri	43	13,1	147	10,9
School Activities	13	4,0	49	3,6
Anak-angkat program	5	1,5	10	,7
General kampong activities	24	7,3	39	2,9
Institutional services or courses	6	1,8	9	,7
Total	329	100,0	1349	100,0

Fuente propia: Encuesta.

El «gotong-royong» es una iniciativa promovida por el gobierno, pero inicialmente fue escasamente entendida por la comunidad, del mismo modo que ocurrió con la promoción islámica del «tarikát» (*solidaridad religiosa*)²⁸⁴. El «gotong-royong» consiste en actividades laborales de diversa índole, como limpiar el cementerio («kubu»), la mezquita («mesjid») o la casa de rezos («surau»), desherbar la carretera o colaborar en proyectos públicos o en la celebración de un «kenduri» popular. También incluye la acogida de estudiantes malayos en hogares rurales – con la esperanza de inspirar nuevas ideas a los campesinos –, la participación en actividades escolares u otras colaboraciones en servicios u obras de carácter comunal. En Tuba, el 75.1% de los adultos coopera en estos trabajos comunitarios; es decir, todos los adultos salvo los ancianos, enfermos o niños y, en el total de la población, la participación es del 35.1%.

En el «kampung» hallamos también otro tipo de contraprestación relevante: los préstamos entre los lugareños. Si bien el Islam fomenta este tipo de ayuda mutua, también exige la liquidación de toda deuda antes del fallecimiento de su contrayente. En caso de que una persona fallezca sin saldar las deudas contraídas, la respon-

²⁸³ “The marriage feast tends to be big...and the wealthier the people the more lavish it becomes” (Husin Ali 1993: 52)

²⁸⁴ Banks (1983: 49)

sabilidad recae sobre sus hijos o parientes cercanos, pues se cree que el deudor fallecido sufrirá en su tumba hasta haber resarcido por completo su deuda económica. Ahora bien, en la práctica, tanto el préstamo de pequeñas cantidades como el retardo (o elusión) de su clausura son muy comunes. Pedir dinero a un vecino se considera vergonzoso, pero la práctica es habitual porque la necesidad económica puede surgir en cualquier momento: pagar al tendero, comprar bienes para una visita, realizar un «kenduri», tener una urgencia médica, etc.²⁸⁵ En algunos casos, para paliar este efecto en cadena los malayos recurren al préstamo con interés, lo cual contradice tanto al «adat» como al Islam. El adeudamiento entraña de hecho un grave problema social, pues la suma de pequeñas deudas imposibilita en muchos casos que el contrayente acabe saldando el compromiso²⁸⁶. Aunque en el extremo la dinámica del endeudamiento puede ser fuente de conflictos sociales – especialmente si se originan en el juego –, las deudas y los préstamos están tan instituidos que todo individuo que accede a riqueza inesperada – por venta de tierras, herencia, etc. – se muestra extremadamente temeroso ante la posibilidad de ser presa de la demanda de sus vecinos. Por ello, la obtención de ingresos cuantiosos genera un sentimiento ambiguo: gratitud a Alá, ilusión, y temor ante la insistente presión social.

Si recurrir al préstamo es una acción deshonrosa, negar la asistencia económica al vecino necesitado o insistir en la devolución de aquella se considera un acto descortés o incluso insolente - y por esa razón suele evitarse, a pesar de las consecuencias. Esta actitud se relaciona con la psicología cultural antes aducida y con la evitación social de la afrenta y el conflicto abierto. Mientras que este *código de honor* es más o menos respetado por los parientes cercanos y vecinos, la obligatoriedad de asistir al prójimo es, ocasionalmente, objeto de abuso y expolio por parte de foráneos con menos escrúpulos. Por ello, las visitas de farsantes y embaucadores no son desacostumbradas. En sólo tres meses vi pasar por Tuba una docena de visitantes que fingían ser sucesores directos de la realeza y abandonaban los hoteles apresuradamente sin pagar; curanderos que aseguraban curar graves enfermedades a cambio de cifras astronómicas; supuestos representantes políticos que gozaban gratuitamente de los servicios y favores de los confiados lugareños; cartas legales de presuntos abogados que trataban de desposeer de tierras a los locales mediante ardides ilegales, etc. Los malayos, conocedores de tales fraudes (frecuente objeto del cine malayo clásico) tarde o temprano desenmascaraban al estafador, provocando su disimulada huida, sin que aquello diera lugar, en ningún caso, al enfrentamiento directo con el embaucador. Esto posiblemente explica la cuenta de la *desconfianza* («tak percaya») ante los innovadores o visitantes foráneos, aducida frecuentemente como prueba de conservadurismo campesino. Obviamente, la ausen-

²⁸⁵ “The reasons for incurring debts are holding feasts especially for weddings, performing the Haj and strangely paying the costs of funerals (...) Schooling expenses in addition to daily consumption” (Rokiah Talib 1995: 207), Cf. Swift (1965: 74-5)

²⁸⁶ Cf. Kratoska (1975, en Rokiah Talib 1995: 207)

cia de cólera ante tales farsantes es un ejemplo paradigmático del efecto del «adat» y la noción de «malu»²⁸⁷.

Una vez descritos los modos de reciprocidad y redistribución más comunes en el «kampung», conviene analizar el intercambio de bienes y servicios entre las unidades domésticas, con el objeto de poner a prueba a las dos hipótesis iniciales: primero, que el intercambio se restringe a las unidades domésticas y es limitado antes que generalizado, y segundo, que la reciprocidad al nivel comunal es relativamente frágil.

Los hallazgos relacionados con la autonomía económica de las unidades domésticas fueron, parcialmente, accidentales. Trataba de efectuar un *análisis de redes sociales* para identificar posibles conexiones interindividuales mediante un cuestionario anexo al censo poblacional²⁸⁸. Descubrí, en cambio, que *las redes sociales* (o interacciones sociales) *eran frágiles e irregulares*; que *las relaciones diádicas eran mucho más relevantes que las comunitarias* y, por último, que *la tendencia general era una marcada y creciente autonomía económica de las unidades domésticas en términos de contraprestación de bienes y servicios*.

El 51.7% de los líderes domésticos asegura no recurrir a nadie en caso de necesidad económica, y la razón aducida suele ser que en Tuba (sic) «semua susah, orang-orang tak boleh tolong» (*todos somos pobres, no es posible la ayuda mutua*). La dependencia económica respecto a los hijos, en los casos de unidades formadas

	Frec.	%
Nobody or ourselves	170	51,7
Orang Kampung	2	,6
Neighbours	4	1,2
Polical figure	1	,3
JKKK	14	4,3
Parents	19	5,8
Sons and daughters	55	16,7
Brothers and/or sisters	22	6,7
Kinship links (general)	17	5,2
Government institution	22	6,7
Shaidan Bin Sidek	1	,3
Din	2	,6
Total	329	100,0

Fuente propia: Cuestionario u.d.

por matrimonios ancianos (o miembros viudos) y, asimismo, la dependencia de parejas jóvenes respecto a sus padres, se evidencia en el 16.7% y el 5.8% respectivamente. Estos datos corroboran la dependencia económica de un importante sector de la población (ancianos o viudos) que subsisten por debajo del umbral de la pobreza. En muchas ocasiones, son sus hijos lo que envían regularmente parte de los ingresos desde las zonas donde han emigrado por cuestiones laborales.

El 6.7% recurre a sus hermanos o hermanas, lo cual sugiere la especial importancia de la relación

²⁸⁷ Cf. Swift (1965:110), Goddard (1998: 344)

²⁸⁸ La metodología usada fue la siguiente: junto al censo sobre las 329 unidades domésticas se formularon cinco cuestiones a los cabeza de familia, con la intención de aplicar análisis de redes sociales como para conocer el grado de contraprestaciones de bienes y servicios entre unidades domésticas. Las cuestiones eran: 1) ¿A quién recurre en caso de necesidad económica?; 2) ¿A quién recurre en caso de conflicto o problema social?; 3) ¿A quién recurre en caso de necesidad ayuda (genérica) dentro de su familia?; 4) ¿A quién recurre en caso de necesidad ayuda (genérica) fuera de su familia?; y 5) ¿A quién recurre en caso de necesidad de ayuda para preparar un *kenduri*?

entre consanguíneos. El 5.7% acude a otros miembros de su familia, generalmente afines o colaterales. Sólo el 0.6% recurre a otros individuos de la isla (posiblemente parientes lejanos), el 1.2% a vecinos del «kampung», el 6.7% a instituciones gubernamentales específicas, y el resto a los comités políticos locales (JKKK) o a individuos concretos con mayores medios económicos.

La interdependencia entre padres e hijos, por una parte, y entre hermanos, por la otra, vuelve a confirmarse cuando se cuestiona *a qué individuos dentro de su ámbito familiar se recurre en caso de ayuda no estrictamente económica* (cooperación laboral o auxilio en caso de urgencia). El 25.2% de las unidades domésticas recurren a sus hijos, el 15.2% a sus padres y el 13.1% a sus hermanos y hermanas. Pese a la extensión de las relaciones de parentesco, las contraprestaciones se restringen a aquellos miembros que, aún y emancipados, componían inicialmente la familia nuclear (consanguíneos). Una minoría, como en las otras cuestiones, acude a individuos ricos, otros miembros del parentesco (4%), vecinos del «kampung» (1%), o instituciones políticas (1.2%). Con todo, el 40.1% de las unidades domésticas vuelven a mostrar una total independencia en la demanda de ayudas o servicios no económicos.

La *asistencia a miembros externos* a la familia en caso de cooperación reafirma la independencia de las unidades domésticas: el 74.2% no acuden a nadie. En este caso destaca el rol de los vecinos, a los que recurren el 18.6% de las unidades domésticas. El resto opta por las instituciones y líderes políticos locales. En cambio, en la asistencia en caso de problemas sociales (conflictos, por ejemplo) la mayoría (76%) acude al comité político local. El 1.2% recurre al imam, el 2.7% a instituciones gubernamentales externas a la isla y una minoría a miembros familiares.

La relevancia de los vecinos vuelve a hacerse patente en la actividad que, por antonomasia, requiere la ayuda externa a la unidad doméstica: los «kenduris». El 33.7% acude a vecinos próximos y el 15.2% a otros miembros de la comunidad - «orang kampung». La relevancia de los consanguíneos vuelve a ser notable, mientras que el 1.8% acude a sus padres, el 3.3% a sus hijos, el 6.1% a sus hermanos y un 5.2% a sus parientes colaterales. La frecuencia de la asistencia de vecinos oculta el hecho de que, muy a menudo, éstos sean afines del cónyuge o parientes lejanos, luego constituyen nuevamente ayudas familiares. Una minoría acude a figuras que poseen cierto liderazgo (imam o líderes políticos), pero el 31.3% manifiesta total independencia.

Por lo tanto, según estos datos, las unidades domésticas muestran una gran independencia al nivel de la contraprestación de bienes y servicios, así como cierta dependencia respecto a los individuos ricos o instituciones públicas, lo cual confirma

la relevancia de las relaciones diádicas entre clientes y patrones²⁸⁹. Las dos conclusiones básicas son, primero, *que las relaciones imperantes en la sociedad malaya son diádicas antes que colectivas y los intercambios recíprocos en la comunidad no son tan generales como podría aparentar la supuesta homogeneidad y solidaridad social*. De hecho, si nos remitimos al pasado precolonial, las relaciones comunitarias no han sido nunca la norma y, por lo tanto, la realidad actual no deja de ser una continuidad de las antiguas relaciones interindividuales dominadas por las relaciones de patronazgo antes que por la reciprocidad generalizada al nivel comunal. Segundo, y como efecto de lo primero, *la reciprocidad se restringe en la mayoría de los casos a intercambios entre unidades domésticas vinculadas por individuos que comparten nexos estrechos de parentesco*. A pesar de que la unidad doméstica ha constituido siempre el elemento central de la sociedad malaya, *la creciente intrusión de las relaciones mercantiles podría haber acelerado su proceso de hermetismo y autonomía*. Trataré de analizar esta conjetura.

Las sociedades campesinas se caracterizan por la centralidad de la unidad doméstica, pues generalmente también constituyen la principal unidad de producción y de consumo²⁹⁰. En la sociedad malaya campesina el cultivo manual del arroz obligaba a reclutar a toda la mano de obra doméstica disponible o, incluso, a miembros de otras unidades domésticas. En Malaysia, el proceso mercantil de los cultivos dio lugar al incremento de su mecanización, o a la contratación de temporeros. Esto originó la emergencia de *clases* campesinas: los grandes terratenientes dejaron de depender del trabajo comunal («*derau*») y los pequeños agricultores, con tierra fragmentada y escasos medios económicos, se vieron imposibilitados para explotar sus tierras u obligados a venderlas. Por otra parte, la mayoría de los trabajos comunales son crecientemente substituidos por mano de obra contratada («*syarikat kerja*»), a menudo entre los mismos lugareños.

El caso de Pulau Tuba presenta a este respecto ciertas singularidades. A pesar de que hoy su sociedad es fundamentalmente pesquera, la presencia de la agricultura y el trabajo cooperativo fue mayor en el pasado – de acuerdo con el relato etnohistórico. El proceso de transformación parece datar de los años 70, pues con anterioridad el impacto de la economía mercantil era todavía escaso y el uso del dinero no estaba plenamente instituido en las transacciones económicas. La presencia mayoritaria de la reciprocidad grupal era una respuesta social a unas necesidades económicas: el trabajo agrícola exigía la cooperación mutua, el uso del dinero no estaba plenamente extendido y la presión ejercida por las instituciones tradicionales era más marcado – por parte del *Comité de la Mezquita*, el jefe local, etc. Por lo tanto, el trabajo era recíproco y comunitario porque no podía ser individual ni había posibilidades económicas para pagar a mano de obra contratada. Hoy en Tuba la explotación agrícola ha dejado de ser productiva, como consecuencia de la creciente

²⁸⁹ “With the growing importance of the nuclear-based families, each acting as a unit of production and consumption, the head of the nuclear families began to be very independent of ‘patronage’ for any leader of a more broadly-based kinship group” (Husin Ali 1968: 121)

²⁹⁰ Cf. Scott (1976: 13), Said (1993)

fragmentación de la tierra, las singulares condiciones ecológicas y la especialización pesquera. La pesca, como en el cultivo de caucho, y a diferencia del cultivo de arroz²⁹¹, no exige una cooperación mutua entre unidades domésticas²⁹², pues no puede absorber a la mano de obra familiar dada la reducida unidad de producción y un tipo de actividad inherentemente individual antes que grupal. Por ello, en Tuba, una familia numerosa no sólo ha dejado de ser económicamente funcional – como mano de obra agrícola – sino que resulta un creciente problema económico – más bocas que alimentar.

La escasa dependencia entre unidades domésticas y la naturaleza individual de la pesca contribuyen *crecientemente* a independizar a las unidades domésticas. Se ha observado que actualmente los conflictos sociales parecen ser más frecuentes como consecuencia de una mayor competencia colectiva por unos recursos económicos escasos - pesca, tierras o ayudas gubernamentales. Pero los habitantes no parecen percibir, por una parte, la relación entre la regresión de los intercambios colectivos y el creciente impacto mercantil y, por la otra, el surgimiento de conflictos como consecuencia de la pugna por acaparar recursos económicos escasos. Consideran que lo primero es causa de que (sic) «sekarang orang malas» (*ahora la gente es holgazana*), y lo segundo lo atribuyen al decaimiento del liderazgo comunal tradicional – alejado del justo y sabio criterio de Tok Bagus.

En definitiva, *la reciprocidad generalizada no es, pero tampoco parece haber sido, una pauta generalizada en el «kampung» malayo*. La expansión de la economía mercantil parece haber acelerado el proceso de autonomía de las unidades domésticas e independencia respecto a la comunidad, pues el acceso generalizado al dinero ha ido en detrimento de la contraprestación de bienes y servicios. La interpretación de esta atomización económica requiere analizar en detalles la composición y naturaleza de las relaciones de parentesco en el ámbito rural, centrándonos en lo que considero es el eje central de las relaciones sociales al nivel del «kampung»: el hogar.

²⁹¹ Cf. Bailey (1976), Nonini (1995: 60)

²⁹² Cf. Wilson (1967:92)

II.6. «Rumah»: El Epicentro de la Estructura Social

El hogar, para los malayos rurales, es prácticamente sinónimo de unidad doméstica. La casa malaya funciona como un microcosmos del tejido social más amplio²⁹³, pues en ella se definen la división sexual del trabajo, las relaciones generacionales y bilaterales, el proceso de transformación dinámico respecto a las redes sociales más extensas²⁹⁴ y las relaciones de prestigio y respeto.

La *casa tradicional malaya* («rumah melayu kampung») es el ámbito material en el que se demarca y legitima la organización biológica y social de la reproducción. Estos aspectos se evidencian tanto en la razón simbólica como pragmática de la casa malaya. En el primer sentido, la expresión «berumah tangga» significa fundar un matrimonio y una familia: «rumah» (*casa*) deviene verbo con el prefijo *ber-* y «tangga» significa *escalera*. Un lugareño me explicó que él era, metafóricamente, la *escalera* y su esposa la *casa*. Los malayos creen que el hogar posee su propia alma («seman-gat») y, cuando los ritos productivos estaban vigentes, la construcción de un nuevo hogar requería los servicios del especialista esotérico, quien, mediante oráculos y prácticas mágicas, elegía el lugar y el momento de la edificación. En su construcción, siempre en orientación a la Meca, el papel ritual de la mujer era fundamental, pues mientras que los hombres erigían el bastión central del hogar («tiang seri»), la *mujer de la casa* («ibu rumah») lo sostenía, acaparando el protagonismo ritual²⁹⁵. Desde el punto de vista pragmático, la naturaleza versátil de los materiales del hogar posibilita ampliarlo para adaptarse al creciente número de sus miembros o alzarlo a hombros por un grupo de hombres para transportarlo y ubicarlo en otro lugar – acción que se denomina «pindah rumah», *mover la casa*.

En el pasado, la abundancia de tierras y materiales naturales permitía construir hogares funcionales, de bajo coste y de estructura sencilla. Por ello el arrendamiento de la vivienda no es una práctica común. Hoy, buena parte de las casas conservan características tradicionales que sugieren la adaptabilidad al medio ecológico: estructuras de madera con oberturas y techos altos de palma impermeable, para permitir la ventilación; elevación de la base del hogar con pilares, para posibilitar la corriente y evitar el acceso de insectos, animales, agua y espíritus; escasos y endebles compartimentos interiores, que posibilita la transformación interior y sugiere la escasa privacidad; veranda externa con una gran funcionalidad social; jardín con árboles frutales que es tan funcional como estético; inexistencia de una clara demarcación del terreno, lo cual indica la noción singular de propiedad privada... Pero a pesar de la funcionalidad y abundancia de los materiales tradicionales, en Tuba, actualmente, el 31.3% de los hogares están contruidos con ladrillo y cemento, el 27.4% con madera y el 41.12% con materiales mixtos (madera, ladrillo, pal-

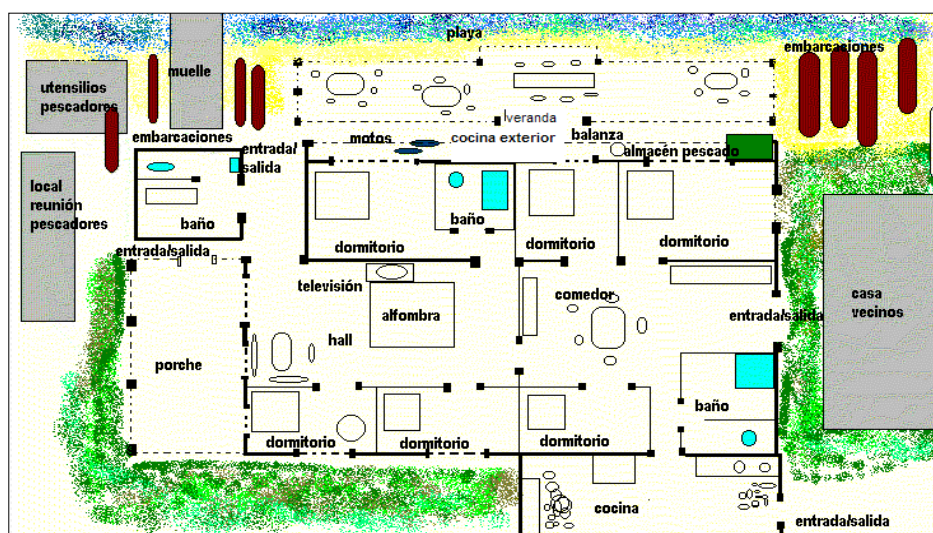
²⁹³ V. Joyce & Gillespie (2000)

²⁹⁴ V. Robertson (1991:7)

²⁹⁵ V. Carsten (1997: 36), para un análisis de la simbología del hogar malayo.

ma, chapa, etc.). Esta transformación es producto tanto del proceso de urbanización como de la creciente vinculación entre materiales modernos y estatus socioeconómico de sus moradores.

Las casas malayas raramente cierran sus puertas durante el día, pues el hurto es infrecuente y las visitas siempre son una cortesía antes que una intromisión - aunque se realicen a horas intempestivas. Antes de acceder al hogar uno debe descalzarse. Tras el umbral se halla la sala central - «rumah ibu», *casa madre* -, un espacio común en el que la familia descansa, come o duerme. La decoración es humilde y el mobiliario parco²⁹⁶: una gran alfombra o linóleo cubre el suelo de la sala central, y las paredes se visten con motivos florales, trofeos y fotografías de líderes políticos o aristócratas. El espacio está presidido por el televisor y la radio, y muchos hogares exhiben al valorado «ikan bunga» (*pez flor*), que dicen traer buena suerte. En la «rumah ibu» se reciben las visitas de parientes, amigos y vecinos, y allí también se protagonizan los ritos y ceremonias más importantes. Los aposentos privados constan de algún dormitorio («bilik tidur»), el «serambi semanair» destinado a los rezos o al lavado del cuerpo de los difuntos, la cocina («dapur») y un pasillo («selang») que la une a una sala donde se consumen los alimentos («rumah tengah»). Estos espacios interiores son marcadamente femeninos: allí aguardarán las mujeres durante las ceremonias grupales, o las jóvenes solteras («anak dara») con motivo de visitas de varones externos al parentesco. El exterior del hogar, con su característica veranda externa («serambi gantung»), y la parte frontal («anjung»), es un espacio preferentemente masculino. Pero en las inmediaciones del hogar las mujeres se liberan tanto del «tudur»²⁹⁷ (*velo*) como de las estrictas normas de cortesía y segregación sexual pública, en compañía de sus vecinos y parientes.



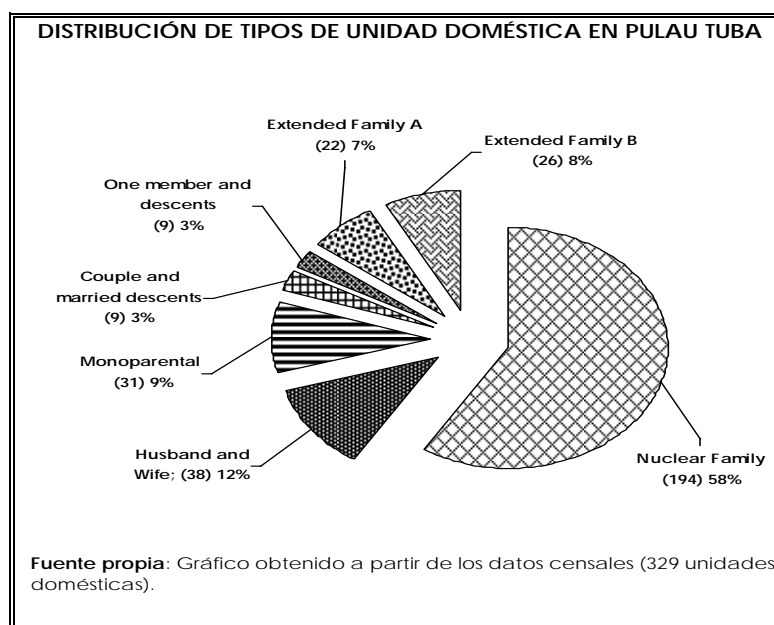
Fuente propia: hogar moderno malayo, propiedad de un habitante rico.

²⁹⁶ “Le prophète Mahomet... n’avait aucun meuble dans sa maison, parce qu’il estimait qu’un homme doit passer sa vie comme un voyageurs, qui se repose juste ‘a l’ombre avant de repartir. Une maison ne devait être rien d’autre qu’une aire de repos et un abri contre le froid et la chaleur, contre les animaux sauvages” (Seierstad 2002 : 242-3)

²⁹⁷ Compuesto de malla de algodón («sekau») y velo - «kaca kulumbung» o «kain tudung».

a) La Segregación Sexual y la Dinámica de las Unidades Domésticas

El análisis de la relación de parentesco de los individuos que componen cada unidad doméstica toma al líder familiar o cabeza de familia como *ego*, e identifica al resto de los individuos de la unidad doméstica en relación con éste. El cabeza de familia suele ser el varón que lidera económica y socialmente la unidad doméstica - es decir, por lo general, el marido. En ausencia del marido, otro individuo hará las funciones de proveedor económico y líder familiar. La media de individuos que componen la unidad doméstica es de 4.1 y la familia más numerosa constaba de 13 miembros. En Tuba se da la siguiente distribución de tipologías familiares:



Como puede apreciarse, la familia nuclear es estadísticamente la más común²⁹⁸ (hallada en el 58% de los casos) y está compuesta por marido, esposa e hijos²⁹⁹. Por orden de frecuencia hallamos luego las familias compuestas exclusivamente por marido y esposa, en un 12% de los casos. Este tipo suele estar constituido por un matrimonio anciano cuyos hijos han emigrado o se han emancipado o, más extrañamente, por un joven matrimonio sin hijos. Este es, por lo tanto, un tipo de familia de transición previa o posterior a la familia nuclear. El tercer tipo de familia más usual es la unipersonal (9%), que obedece a hogares de maestros de escuela u hogares constituidos por un individuo viudo, divorciado o soltero. El cuarto tipo de unidad doméstica consta de familias complejas, que he dividido en dos subgrupos: las *familias extensas de tipo A*, que suponen el 7%, están formadas por abuelos, hijos y nietos, y las de *tipo B* (8%), que agrupan a ancianos que se han hecho cargo de sus sobrinos, nietos u otros miembros de generaciones inferiores – ya sea mediante acogimiento o plena adopción. En el primer caso hallamos tres generacio-

²⁹⁸ Cf. Djamour (1959), Swift (1965), Nagata (1976: 401), Husin Ali (1977), Karim (1990b: 25)

²⁹⁹ Wilder (1982:44), en su análisis sobre 127 unidades domésticas en Kuala Bera (Estado de Pahang), nota los siguientes porcentajes: familias nucleares (60%), unidades unipersonales (22%) y unidades complejas (18%)

nes sucesivas, mientras que en el segundo caso suelen hallarse dos generaciones no correlativas – frecuentemente una anciana a cargo de sus nietos o nietas. El quinto tipo de familia (3%) consta de un solo miembro (varón o mujer) con sus descendientes. El cabeza de familia suele ser viudo o separado, y el resto de los miembros del hogar suelen ser sus hijos. El sexto y último caso (3%) consta de un matrimonio anciano que cohabita con sus hijos casados pero sin descendencia.

En la unidad doméstica, al margen de las familias nucleares, también hallamos la presencia de otros parientes: nueras (0.9%) y, en menor medida, yernos (0,1%), padres de la esposa (0.4% y 0.7%) o el marido (0.3% y 0.1%) y parientes jóvenes cuyos padres se han divorciado, han enviudado o simplemente les han dejado bajo la tutela de sus abuelos, abuelas o tíos – es decir, nietos (1.9%), nietas (1.6%) y sobrinos (0.1%).

Estos datos manifiestan rasgos particulares de la sociedad malaya. En primer lugar,

DOMESTIC ROLE OF INDIVIDUAL

	Frec.	%
Husband	272	20,2
Wife	293	21,7
Son	348	25,8
Daughter	296	21,9
Husband's father	2	,1
Wife's father	4	,3
Husband's mother	6	,4
Wife's mother	10	,7
Grandson	26	1,9
Granddaughter	21	1,6
Nephew	1	,1
Anak angkat	8	,6
Son-in-law	2	,1
Daughter-in-law	12	,9
Husband's brother	2	,1
Wife's brother	6	,4
Wife's sister	2	,1
Stepson	3	,2
Monoparental	30	2,2
Grandfather	1	,1
No relationship	4	,3
Total	1349	100,0

Fuente propia: Censo

la presencia mayoritaria de la familia nuclear es una característica propia de la sociedad campesina, como antes aduje. En segundo lugar, la familia nuclear malaya se caracteriza por su *elasticidad*; es decir, la capacidad de expansión y contracción durante un proceso diacrónico marcado por la inclusión y exclusión de miembros. El dinamismo de la unidad doméstica se relaciona con la organización social de la procreación (neolocalidad, matrimonio, divorcio, adopción...) y con las normas de hospitalidad que imponen el «adat» y el Islam – acogimiento de familiares indigentes y adopción. La transformación de la unidad doméstica se relaciona con el ciclo vital de los individuos y con la naturaleza del tejido social, fundamentado en la segregación de género y en la relación entre edad y estatus - superación de las fases vitales.

b) Los Roles de Género y el Incremento del Status

La segregación de géneros propia de la sociedad musulmana es axial en la distribución de roles sexuales y laborales. Como tal, se proyecta sobre la división de la esfera pública y doméstica³⁰⁰. La primera es el ámbito masculino por antonomasia, y la segunda es tradicionalmente femenina. En la sociedad malaya, por virtud del «pangkat», el rol de género se transforma notablemente conforme el individuo supera los sucesivos ritos de paso vitales. Para la mujer, en concreto, la superación de estas fases³⁰¹ le confiere una progresiva libertad y una serie de prerrogativas que culminan en la vejez. La progresiva liberación femenina sugiere que, bajo la segregación sexual, subyace el control de la reproducción, pues la *restricción de la libertad* femenina coincide con el periodo vital de mayor potencial reproductivo – desde la primera menstruación a la menopausia. El objeto del control femenino parece ser la evitación de hijos ilegítimos producto de relaciones sexuales sancionadas (prematrimoniales o extramaritales), que siguen implicando un enorme agravio tanto para la reputación femenina como para su familia. En el pasado, los padres del novio inspeccionasen las sábanas tras la noche de bodas, para asegurarse del previo estado virginal de la mujer. En caso negativo el matrimonio se anulaba. Pero en Tuba esto tiene consecuencias menores, pues los embarazos extramaritales, tras el alboroto social, se zanján adjudicando un consorte masculino – aunque éste no sea el progenitor *real* – o, en el peor de los casos, adjudicando el hijo ilegítimo a otros familiares.

¿En qué se fundamenta la segregación sexual desde el punto de vista local? La ortodoxia malayo-islámica sostiene que la mujer es más pasional y emotiva que el hombre, pues posee menos «akal» (*inteligencia* o *racionalidad*). Según el «ustaz» (maestro de religión local), *la libido sexual femenina es diez veces superior a la del hombre, y si gozase de plena libertad retornaría a su estado original de prostitución*. La mayor vulnerabilidad femenina frente al deseo legítima por lo tanto que el varón sea su valedor y el líder doméstico – su pastor. El padre custodiará a la hija hasta su matrimonio, momento en que su tutela será transferida al marido. Este aparente androcentrismo ofrece en la práctica un marco de tolerancia relativamente amplio.

Durante la infancia – de acuerdo con un devoto informante - los niños y niñas son *como flores que deben mimarse y acariciarse*; pero superada esa edad, *se convierten en siervos de los padres y de los designios de Alá, y se adiestrarán consecuentemente en el trabajo y la disciplina*. Con todo, la praxis local presenta divergencias respecto al ideario islámico. Durante la infancia el grado de segregación sexual es mínimo y los niños de ambos géneros deambulan juntos y libremente por el «kampung», entretenidos con humildes pasatiempos. La relación entre padres e hijos es respetuosa y se caracteriza por un amplio margen de independencia individual, hasta el punto que en la

³⁰⁰ Cf. Kuchiba et al. (1979: 28)

³⁰¹ V. *El ciclo de la vida*

sociedad malaya parece primar la relación interindividual por encima de la grupal. La educación de los niños es indulgente, laxa, pues raramente se toman medidas punitivas o disciplinarias de tipo físico o verbal³⁰². Los padres, y en especial los abuelos, suelen consentir todo a sus hijos o nietos con independencia de su condición económica, a pesar de que aquéllos, posteriormente, raras veces contribuyen económica o laboralmente a la unidad doméstica. Aunque tradicionalmente se espera que alguno de los hijos se comprometa a cuidar de sus ancianos en el futuro, no existe ninguna presión normativa o expresa que así lo obligue, de no ser porque los padres retienen su patrimonio (herencia) hasta el momento de su fallecimiento.

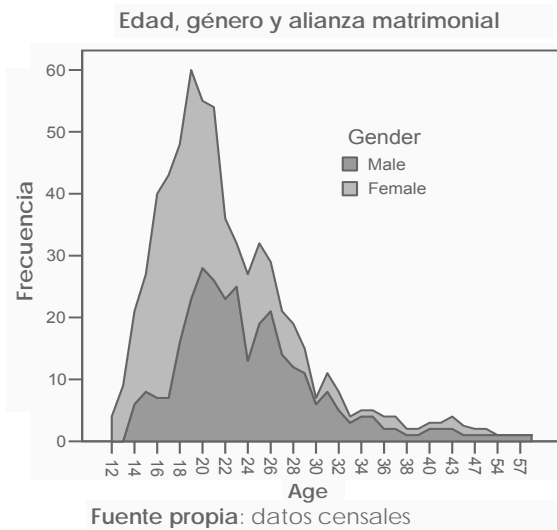
La relación entre hermanos de distinto género es, en cierto modo, una proyección de la relación marital, pues en ambos casos destaca el patrón de respeto-deferencia inherente a la edad y al género. De modo que los hermanos mayores de ambos sexos atenderán a sus menores, y los últimos (sobre todo hermanas) mostrarán una actitud servicial ante sus hermanos mayores (especialmente varones). El primogénito varón, en ausencia del padre, suplirá la función de «wali» (representante familiar) y la hija mayor asumirá progresivamente las responsabilidades domésticas de su madre.

En la adolescencia, la anterior relación afectiva entre padres e hijos tiende a disiparse y da lugar a un reforzamiento de la segregación y de los roles de género. Tras la circuncisión (entre los 7 y 11 años), los niños pasarán gran parte de su tiempo en el exterior del hogar, pero las jóvenes («anak dara»), tras su primera menstruación, serán progresivamente mermadas de su libertad previa: adoptarán un atuendo más modesto, mayores responsabilidades domésticas y serán gradualmente enclaustradas en el hogar, pasando la mayor parte de su tiempo ayudando a sus madres o en compañía de otras parientes femeninas. Su comportamiento se amoldará paulatinamente a los cánones costumbristas. Tenderán a ser obedientes, modestas y tímidas («malu»), y sus escasas salidas del «kampung» serán atentamente supervisadas por sus parientes. En contraste, los varones solteros («anak teruna») pasarán la mayor parte de su tiempo con los muchachos de su mismo grupo de edad («sebaya»), gozando de gran autonomía. Gran parte de su tiempo la emplearán en lo que los locales llaman «jalan-jalan» (literalmente *pasear*): recorrer ociosamente el «kampung» en motocicleta, jugar al fútbol, frecuentar las cantinas locales, visitar Langkawi o trasnochar. Mientras que los jóvenes de familias humildes tenderán a buscar fuentes de ingresos con el fin de ahorrar para su futuro matrimonio, los muchachos de las familias más ricas pasarán sus días de modo ocioso y despreocupado, en ausencia de una presión familiar expresa que les inste a procurarse sustento económico. El joven imitará en lo sucesivo el comportamiento de su padre, pero ambos tenderán a evitarse en los espacios públicos – ocupando mesas distintas en caso de hallarse en la misma cantina, por ejemplo. La interacción entre ambos géneros será tímida e infrecuente y, en ocasiones, las jóvenes serán excluidas en la participación de las ceremonias comunales.

³⁰² Cf. Swift (1965)

c) El Matrimonio

La adolescencia es una breve transición hacia la inflexión más decisiva de sus vidas: la alianza matrimonial. El matrimonio es el estado deseado y deseable cuando el individuo llega a una determinada edad, pues las unidades unipersonales no son el ideal en la sociedad malaya y un hogar sin familia se considera «susah» (*triste*). Como afirman los isleños: (sic) «ramai orang lebih baik» (*mientras más gente mucho mejor*). La frecuencia de los hogares unipersonales en Tuba (2.2%) se debe al elevado número de maestros solteros que han sido dotados de un hogar gubernamental y al



alto índice de individuos ancianos, viudos o separados. Tanto el Islam como la tradición malaya fomentan las familias numerosas, aunque hoy una prole numerosa ha dejado de ser tan funcional como lo fue antaño - en términos de mano de obra agrícola.

La unión matrimonial suele concebirse como una solución a los *problemas* o *desajustes psicológicos* ocasionados por el enamoramiento adolescente. La pasión explícita se percibe como un desorden³⁰³ o el efecto de un embrujo. Por ello el matrimonio es un estadio

que sobreviene, en ocasiones de modo súbito, durante la adolescencia y a temprana edad. La edad matrimonial *ideal* para las mujeres se sitúa entre los quince y los veinticuatro años, pero su frecuencia se concentra entre los dieciocho y los veintidós años³⁰⁴. En el caso masculino, la edad matrimonial común se sitúa entre los dieciocho y los veintiocho años. El aparente descenso de matrimonios entre los 22 y los 30 años obedece al aducido factor migratorio. La avanzada edad matrimonial de hombres y mujeres (a partir de los 30 años) debe interpretarse en términos de la recurrencia del divorcio y los sucesivos matrimonios - v. *infra.* -, y ofrece pistas de la importancia del matrimonio en el caso masculino, pues su frecuencia se prolonga más allá de la media de edad matrimonial femenina.

La tendencia actual para ambos géneros, no obstante, subraya un incremento de la edad matrimonial. Hace pocas décadas, la edad matrimonial femenina podía descender hasta los doce años, y la masculina hasta los quince o dieciséis. Actualmente, el incremento de la edad matrimonial se explica por el influjo de la modernidad y los factores económico. En el primer caso destaca la extensión de la edad educativa, el anhelo de mayores posibilidades laborales, la emigración o la influencia del mundo externo. En el segundo, destaca el hecho de que optar al matrimonio es, crecientemente, un gasto excesivo para el habitante rural. Primero, la disminución

³⁰³ V. Karim (1990b)

³⁰⁴ Karim (1990b: 33) nota que la edad común es de 18-25 en la mujer, y 21-25 en el varón.

de volumen de tierras disponibles supone una traba para la emancipación de las nuevas parejas. Segundo, la actual obligatoriedad del anillo matrimonial (que puede superar los RM3.500) y el impresionante incremento del precio que el novio debe ofrecer a la novia y a su familia («belanja») implican una cifra exorbitante para el habitante medio. El pago matrimonial («mas kahwin») sigue comportando en Kedah una cifra simbólica (unos RM80), pero el *precio de la novia*, que hace una década implicaba unos RM300, se ha multiplicado por veinte y asciende hasta los RM6000-10000 en función del estatus de la mujer. Mientras que el matrimonio con una joven virgen, educada o de familia rica incrementa el gasto, la alianza con una mujer divorciada o viuda es comparativamente mucho más económica - pues la mujer ya no es «segar» (*fresca* o virgen). A este dispendio se le une el considerable gasto del «kenduri kahwin» (*festín matrimonial*), que implica cuatro festines sucesivos (dos por parte del novio y dos por parte de la novia). La celebración de cada «kenduri» puede superar perfectamente los RM1000-2000, en función de su magnitud y de las posibilidades económicas de la familia. En el caso de segundas nupcias o uniones con viudas o divorciadas, el dispendio es más moderado. A pesar de que los habitantes de Tuba gozan de una pequeña ayuda económica gubernamental (unos RM500), el incremento del gasto económico matrimonial es proporcional al incremento de la edad matrimonial, debido a que el precio que implica el matrimonio requiere mayor tiempo de ahorro y verdaderos breves económicos para el joven rural. Como efecto de esta *inflación*, de acuerdo con un joven matrimonio local, algunas parejas de Langkawi optan por cohabitar fuera del matrimonio, atentando contra las costumbres tradicionales e islámicas, y quebrantando el honor de sus respectivas familias.

El matrimonio es el único estado en el que las relaciones sexuales están legitimadas, pero la pronta elección de la esposa, y el breve noviazgo que le sucede, apenas posibilita el conocimiento interpersonal antes de la alianza. En tiempos pretéritos, la mayoría de las alianzas matrimoniales eran concertadas o de conveniencia. La marcada segregación sexual impedía la interacción de los novios, y eran exclusivamente los parientes del joven varón («anak teronak») los que mediaban en la búsqueda de una joven apropiada. Todavía hoy, el mero encuentro de dos jóvenes de diferente sexo en espacios cerrados es reprimido por las instituciones islámicas o normalizado mediante la actuación y coerción de la propia comunidad («orang kampung») – que en caso extremo puede forzar la unión matrimonial de la pareja. En general, actualmente los representantes del muchacho visitan el hogar de los padres de la futura novia, y manifiestan sus intenciones haciendo uso de rimas y metáforas³⁰⁵ que insinúan con perspicacia el interés del hombre por la mujer. La mujer se describe como una *flor naciente* («bunga dalam kuntum») y el pretendiente como una *abeja* («kumbang») que pulula alrededor de la flor, preparado para recogerla («petik»). La metáfora revela la cautela propia de una sociedad particularmente preocupada con evitar la ofensa y sus consecuencias - por ejemplo la brujería. Si

³⁰⁵ La contención social de las emociones (especialmente el amor) halla otros modos culturales de manifestarlas, por ejemplo a través de formas tradicionales de poesía (*pantun*)

la novia no posee *amigo* («kawan») es posible que acepte al primer pretendiente, ya que el estatus de casada («kahwin») siempre será más deseable que el de *solterona* («anak dara tua») ³⁰⁶, a pesar de que el pretendiente no se ajuste a sus gustos personales.

Hoy, aparentemente, la mayoría de las alianzas parecen basarse en la atracción mutua; es decir, en el amor. Según una vecina de cuarenta años (sic) «lama, kawin dulu cinta baruh, sekarang cinta dulu baruh kahwin» (*antes el matrimonio primero y el amor después; ahora el amor primero y el matrimonio después*). Pero lo cierto es que la mediación de los parientes en el proceso matrimonial sigue siendo la norma, y la mayoría de los adultos consideran que el matrimonio por conveniencia es más apropiado, duradero y estable que el matrimonio por amor – sobre todo cuando la edad del marido es mucho más elevada que la de la esposa, pues se cree que eso garantiza el cuidado, la protección y manutención de la esposa. Para muchos malayos rurales el inicial desconocimiento mutuo no es un impedimento para el buen quehacer matrimonial, ya que conciben el amor y el respeto como el resultado, antes que como la causa, de la convivencia cotidiana y prolongada. La elección de la esposa potencial, en una sociedad relativamente homogénea como es Tuba, se basa en criterios costumbristas («adat»). Se buscará una joven «rajin» (*trabajadora*), «malu» (*comedida, vergonzosa*), «budi bahasa» (*cortés y educada*) y, si es posible, «cantik» (*hermosa*). Por el contrario, las actitudes «sombong» (*altaneras, arrogantes*) y «malas» (*indolentes*) se perciben como rasgos especialmente deshonorosos para sus padres («pelehan ibu») y poco valorados en la elección de la esposa. Nótese que el «pangkat» posee también una gran importancia en esta elección, pues si un hombre se casa con una mujer que tenga una hermana mayor soltera, deberá correr con los gastos del denominado *cambio del vestido* («beli salin pakayan»), una contraprestación simbólica por haber alterado el orden natural del estatus y la edad.

Por su parte, las mujeres en edad casadera anhelan un novio que sea «pandai bimbing» (*eficiente en la búsqueda de un techo, literalmente*), «kacak» (*guapo*), «rajin» (*industrioso*), religioso, buen líder y, en creciente *cotización*, asalariado o funcionario («kerja gaji») – es decir, con cierto estatus económico y estabilidad laboral. Por ello, el acceso a puestos burocráticos y administrativos representa un poderoso acicate para el joven rural, a pesar de que el salario es en muchos casos inferior al obtenido en otro tipo de ocupaciones laborales.

Si bien hoy la iniciativa matrimonial puede surgir tanto de él como de ella, suele ser el varón el que comunica a sus padres el deseo de iniciar la *negociación* matrimonial. Sus parientes, con el propósito de *optimizar* la alianza, examinan el pasado de la esposa potencial (si tuvo otras propuestas, si permanece virgen, si ha recibido educación formal, etc.), sus hábitos, modales («menengok») y, particularmente, el estatus de su familia (el nivel socioeconómico, el grado de fe musulmana, y el rol social en el «kampung»). El ideal es establecer una alianza con la familia de mayor estatus

³⁰⁶ Karim (1990b: 25)

social posible. En teoría, esto significa hallar una pareja *compatible* («raksi»), lo cual no sólo implica maximizar el estatus mediante la alianza, sino también lograr la equidad psicológica o incluso física entre ambos contrayentes – similitud en las facciones faciales, piel, altura o corpulencia. Por ello, los malayos usan un sistema de adivinación o numerología local («falak») que determina la idoneidad de la unión, según un cálculo establecido a partir de las letras de los nombres y la fecha de nacimiento de ambos. En la práctica, particularmente en entornos rurales, la elección de la esposa se realiza entre las posibilidades disponibles o cercanas, que a menudo implica la alianza entre primos hermanos y primos segundos.

En Tuba, el 73.3% de las personas casadas han contraído matrimonio con individuos isleños, y el resto con personas externas pero procedentes de regiones cercanas (8.2% de Langkawi y 8.8% de Kedah).

PLACE OF CURRENT MARRIAGE

	Frec.	%
Tuba	241	73,3
Langkawi	27	8,2
Kedah	29	8,8
Perak	7	2,1
Perlis	8	2,4
Pinang	2	,6
Melacca	1	,3
Thailand	4	1,2
Total	319	97,0
P.S.	10	3,0
Total	329	100,0

Fuente propia: Datos censales

Los matrimonios externos son a menudo un efecto de la emigración, y las alianzas con individuos tailandeses obedecen a la vecindad y la concentración de población musulmana en el sur del país vecino. La escasa densidad poblacional, sumada a la profusión de alianzas isleñas y el origen genealógico común, sugieren un marcado índice de endogamia matrimonial – que podría acentuarse dada la recurrencia del divorcio y la frecuencia de los segundos matrimonios y la poligamia. Significativamente, el matrimonio cercano podría ocultar una estrategia económica³⁰⁷ relacionada con la herencia o con

el intento de maximizar en lo posible el patrimonio, dada la tendencia a la homogamia socioeconómica.

Una vez se han elegido a los futuros cónyuges, la pareja no tiene demasiadas opciones: la negativa femenina conlleva la devolución del precio de la novia y un agravio para su familia, y la negativa masculina significa perder el precio pagado³⁰⁸ y esperar en soltería mientras vuelve a reunir el dinero suficiente para acceder a otro matrimonio. El factor económico, sumado al anhelo por acceder al mayor estatus marital y la relativa facilidad con la que puede disolverse la unión, suelen inhibir el rechazo inicial por ambas partes. Por todo esto, el matrimonio es en muchos casos un *puro asunto contractual*³⁰⁹, un acto expeditivo y relacionado con aspectos materiales, derechos y obligaciones. En realidad, el acceso al matrimonio significa un paso a una nueva fase social antes que una decisión vital de unión duradera.

³⁰⁷ “The reason most often given for ‘marrying near’ is that the parent’s property should not be enjoyed by a stranger when they die. But another reason is the sharing of poverty. When a father is poor, and his daughter consequently a poor match, it is common for him to put pressure on one of his kin to marry her” (Swift 1965: 113)

³⁰⁸ Una anciana de 94 años, cuyo matrimonio había sido concertado, durante la primera noche sintió tal pavor que decidió amenazar al varón con un puñal, provocando la huida despavorida del joven, pero también la devolución del precio de la novia y la anulación matrimonial.

³⁰⁹ Rosen (1984:82, en Sloane 1999: 32)

Y, por lo general, la relación matrimonial es inestable, como atestigua el elevado índice de divorcios, la fragilidad de la relación con los afines y la perdurabilidad de las relaciones con los consanguíneos de cada parte. De hecho, el fallecimiento de hermanos o padres se considera un evento más trágico que la muerte del cónyuge.

Tras el matrimonio la pauta de residencia de la nueva pareja es en teoría *virilocal*, pero en la práctica suele ser *bilocal*³¹⁰ o *intermitente* («belurang») – aquellos casos en los que la pareja alterna periodos de cohabitación en casa de los padres de ambos. La elección suele basarse en las posibilidades económicas o en el espacio disponible del hogar de los respectivos padres. Sin embargo, se desaconseja convivir en una misma casa cuando ya albergue a otra pareja recién casada, pues se cree que esto pudiera ser un foco de altercados potenciales. Durante este periodo, la pareja no ha alcanzado plenamente ni el estatus ni la autonomía como matrimonio. Ambos evitarán pasar demasiado tiempo a solas, y en público se mantendrán segregados, evitando a toda costa mostrar cualquier signo ostensible de cariño mutuo o, menos todavía, cualquier tipo de contacto físico. De lo contrario, es posible que se dispersen rumores sobre el embrujo amoroso de uno de ellos³¹¹. La sospecha de la magia explica también los matrimonios *inusuales*, aquéllos que son contrarios a la noción de compatibilidad o «raksi»: los casos en los que la esposa sea mucho mayor que el marido, o cuando ambos muestren marcadas diferencias físicas o económica – p.ej., cuando uno es mucho más bello, rico o educado que el otro. De modo que *el matrimonio es un mecanismo que contribuye a reproducir la homogeneidad* o, dicho de otro modo, *tal búsqueda de la homogeneidad se traduce en la práctica en homogamia y la perpetuación del estatus quo*.

El periodo de cohabitación en casa de los padres se extiende hasta concebir el primer hijo, momento en el que, finalmente, se solidifica el rol matrimonial, que culmina con la emancipación y el establecimiento de una nueva unidad doméstica independiente – según los lugareños, una vez consumada la reproducción, (sic) «*me-reka mesti ada rumah sendiri*» (*deben tener su propio hogar*). Por ello la presencia de nueras y yernos en las unidades domésticas –observada en la estructura del parentesco (v. *supra*) – es temporal. Excepcionalmente, cuando los padres de uno u otro presentan un nivel de riqueza elevado, la pareja puede establecerse de modo definitivo, originando las infrecuentes *familias extensas*³¹².

La convivencia conyugal suele ser respetuosa y el matrimonio, dicen los locales, *funciona como un equipo* en el que las decisiones económicas se toman conjuntamente³¹³. La violencia doméstica no es frecuente, pero tampoco inexistente, a pesar de

³¹⁰ Bailey (1976: 15), Husin Ali (1975: 46-7)

³¹¹ Swift (2001: 121)

³¹² “Some of the well-to-do families adopt a member or two of their relatives’ families in order to relieve the latter of some economic pressure; and secondly, young couples continue to live in the home of their parents, especially when the latter are already old, and when they themselves do not have the means to start a new home” (Husin Ali 1975: 46)

³¹³ Cf. Kuchiba et al. (1979: 46), Banks (1983), Carsten (1997: 95-6), Laderman 1983: 18)

que el rol materno se ensalce tradicionalmente; pues como reza un proverbio malayo: *el Cielo de la esposa está bajo los pies del marido, pero el Cielo del marido está bajo los pies de su madre*. Con el nacimiento del primer hijo la mujer adquiere la condición de madre y bastión familiar. Su estatus irá incrementándose conforme avanza en edad y procrea sucesivos hijos, obteniendo mayores prerrogativas dentro y fuera del hogar: se despojará del «tudur» en las inmediaciones del «kampung», visitará sola a sus parientes externos con mayor frecuencia, y gozará de más momentos de entretenimiento y libertad en compañía de parientes y vecinas femeninas, en un clima relajado y jocoso. Esta libertad no significa no obstante una completa disolución de la división de géneros, pues con motivo de las asiduas visitas de parientes, hombres y mujeres se segregarán incluso para dormir y, permanentemente, la esposa respetará ciertas cortesías o prerrogativas hacia su marido e hijos varones adultos. Estas atenciones se interpretan localmente como una muestra de respeto, e incluyen servir el alimento siempre antes al marido, honrarle en público (o al menos no contrariarle), cederle los espacios centrales del hogar, y concederle casi todas sus iniciativas personales. El marido suele gozar de plena autonomía, y está totalmente excusado de rendir cuentas a su esposa en prácticamente todas sus decisiones que no impliquen asuntos domésticos y económicos. La mujer, por su parte, queda al mando de las elecciones domésticas y de la administración del hogar. Su acceso a los espacios públicos seguirá siendo limitado y ambos evitarán las muestras ostensivas de afectividad, pues podrían tomarse nuevamente como una provocación o como un indicio de brujería marital³¹⁴. La relación matrimonial será siempre cautelosa, aunque con el tiempo ambos pueden llegar a tutearse y a tener cierta complicidad y apego. No obstante, la aparente apacibilidad de matrimonios duraderos se expone siempre al riesgo de ser truncada por la poliginia, especialmente si el marido ha logrado amasar cierta riqueza económica.

En la madurez, el varón tenderá a asentarse y a adoptar una vida más devota y social. Muchos malayos varones estaban muy preocupados con la necesidad de dar un giro radical a su modo de vida a partir de los 40 años, adoptando mayor religiosidad y conservadurismo. En la vejez la mujer se liberará progresivamente del yugo segregacionista y es posible que llegue a alcanzar un papel relevante en la esfera pública y política. Su dinamismo económico en la vejez, y el respeto que gana en la comunidad, contrastan con la inactividad masculina y cierto desdén social observado hacia los varones ancianos – especialmente si padecen senilidad.

³¹⁴ Cf. Karim (1990b: 29), Swift (2001: 121)

d) Matrimonios Poligínicos

Aunque el Islam permite que el hombre contraiga matrimonio con un máximo de cuatro esposas, la poliginia es infrecuente en el ámbito rural³¹⁵. En Tuba sólo se cuentan tres casos de poliginia bigámica, y en todos los casos los varones poligínicos gozan de un elevado estatus económico³¹⁶. Aunque esta práctica podría tener una importante función para asegurar la descendencia en caso de infertilidad de la primera esposa, resulta evidente que el matrimonio múltiple es, sobre todo, un marcador socioeconómico en el caso masculino. No obstante, adversamente, conlleva dividir la riqueza del marido entre al menos dos unidades domésticas y posee por lo tanto importantes repercusiones económicas para los núcleos familiares implicados.

Se considera que la primera esposa («isteri yang pertama») goza de una situación relativamente privilegiada, en virtud de su edad y su lugar en el matrimonio («pangkat»), y en oposición a la *segunda mujer* o *esposa joven* («isteri yang ke dua» o «isteri muda»). Si bien el acceso a la poliginia exige un permiso expreso de la primera esposa, la oposición de la primera esposa ante la elección del marido no es una opción atractiva, pues aquélla se expone al divorcio, a la presión por parte de su familia y, ocasionalmente, a la violencia doméstica de manos del marido contrariado. Ciertamente, la experiencia poligínica no es, desde el punto de vista femenino, demasiado gratificante para ninguna de las esposas y, en particular, para la primera. Los celos y rivalidades entre ambas son comunes, y los aldeanos aducían que la cohabitación de las esposas implica la animadversión y, en su extremo, prácticas de magia negra o intentos de envenenamiento³¹⁷. En los casos observados, el marido alterna su presencia nocturna en cada hogar y las esposas se evitan en privado y en público, lo cual no ocurre con los respectivos hijos, quienes suelen frecuentar ambos hogares en compañía, o no, del progenitor. Como consecuencia del efecto económicamente negativo, la fragilidad matrimonial y la rivalidad, el temor a la poligamia por parte de la primera esposa podría ocasionar que aquélla no sólo no promueva, sino que evite, el éxito económico de su marido³¹⁸.

³¹⁵ Carsten (1997: 96)

³¹⁶ Sloane (1999:38) observa lo mismo en Kuala Lumpur.

³¹⁷ Cf. Sewart and A. Strathern (2004: 10)

³¹⁸ "If a wife helps her husband to get rich, how can she be sure that he will not use this money to attract another divorced?" (Swift 2001: 120-121)

e) Alianzas Permitidas y Prohibidas: la Comprensión del Incesto

Afirmar que los malayos desconocen la noción de incesto es falso³¹⁹. Entre los malayos las relaciones sexuales permitidas o prohibidas se determinan en relación a la ablución («wuduh») y en referencia a dos sustancias: «darah» (*sangre*) y «susu ibu» (*leche materna*)

En el primer caso los malayos evalúan la posibilidad matrimonial según el grado de parentesco, determinando si es permitido («batal air sembayang») o prohibido («tak batal air sembayang»). La expresión «air sembayang» significa *agua del rezo*, ablución («wuduh»), y «batal» significa *veto* o *anulación*³²⁰. Como se ha visto, la ablución es un acto de purificación que precede al rezo musulmán. Si tras este acto el individuo tiene contacto físico con una persona de sexo contrario que no sea ni consanguíneo (padre, madre, hermano, tíos, abuelo, nieta, etc.) ni un afín superior (madrastra, padrastro, etc.), el efecto purificador de la ablución se cancela («batal»), lo cual indica relaciones sexuales no prohibidas. De lo contrario, la ablución no se cancela e indica relaciones sexuales prohibidas o incestuosas. Por lo tanto, la ablución se cancela cuando se produce un contacto físico entre dos individuos de distinto sexo que (sic) «bukan murhim»³²¹ (*no tienen la misma sangre y carne*), o cuando el individuo entra en contacto con un animal – pues la purificación de la ablución se cancela.

La traducción malaya de *incesto* es, significativamente, «petalian darah» (*sangre prohibida*), expresión que alude directamente a la sangre y a la comprensión biológico-genética de las relaciones de parentesco. De hecho, la percepción del incesto y sus consecuencias es muy similar a la concepción occidental. Los entrevistados consideraban que Alá es el que juzga y castiga las relaciones prohibidas, produciendo malformaciones en el neonato. La relación sexual entre consanguíneos se considera abominable, especialmente si se produce entre la madre y su hijo. Entre el padre y la hija, aunque se condena como un acto igualmente atroz, resulta más comprensible entendiendo que el padre podría ver en su hija la imagen de su esposa cuando era joven. El hijo adoptado no podrá casarse en ninguna circunstancia con su madre adoptiva pero, de no haber sido amantado por aquélla, nada le impide contraer matrimonio con alguna de las hermanas de su madre, lo cual conduce al segundo criterio de discriminación de las relaciones permitidas o sancionadas. En efecto, aquéllos que han sido amantados por la misma madre no pueden contraer matrimonio – léase, tener relaciones sexuales. El contacto entre estos individuos tras la ablución tampoco cancela su poder purificador y, en estos casos, el matrimonio entre hijos adoptados y biológicos es sólo posible (aunque no recomendable) en el caso de que el primero no haya sido amantado por la misma madre. El hijo

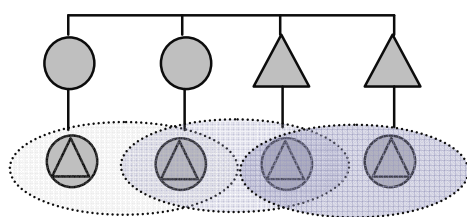
³¹⁹ Contra lo que expone Mahathir (1970: 2)

³²⁰ Wilder (1982: 51-5), Carsten (1977: 109)

³²¹ *Bukan* significa *no* y *murhim* indica "relatives within the prohibited degrees of marriage; cf., *ajnabi*" (MacMillan's Malay-English English-Malay Dictionary)

adoptado («anak-angkat») deviene por lo tanto «adik-beradik susu» (*hermano de leche*). La paradoja estriba en que, en el caso de que un bebé fuese amamantado por la vecina, éste no podrá contraer matrimonio con una de sus hijas y, en teoría, sí con una de sus hermanas sociales...

Como antes noté, la elección de una pareja matrimonial entre las familias posibles y de similar estatus promueve los matrimonios entre familias cercanas y, lógicamente, entre primos. Aunque el matrimonio entre *primos hermanos* es un tipo de alianza posible y frecuente, se da una mayor preferencia por el matrimonio entre primos segundos, o terceros. El matrimonio entre primos hermanos, en caso de frustrarse, potencia las posibilidades de animadversiones entre sus familias, que resultan ser hermanos y hermanas, lo cual vulnera la estrecha relación emotiva y vital entre consanguíneos. En caso de darse el matrimonio entre primos, los locales distinguen entre grados de aceptabilidad matrimonial, siendo los más idóneos los matrimonios entre primos cruzados, y en caso de darse entre primos paralelos,



Alianza poco recomendable Alianza recomendable Alianza no recomendable

Fuente propia: Alianzas entre primos

existe una mayor preferencia por las alianzas entre hijos(as) de las hermanas, siendo el matrimonio entre hijos(as) de hermanos el menos deseable. La razón invocada es que la unión de primos paralelos ocasiona conflictos matrimoniales, debido a que la unión implica mezclar sangre demasiado *fuerte* («darah kuat») o *dura* («darah keras»). La plena comprensión de esta expresión deberá aguardar al análisis del sistema humoral malayo.

La frecuencia matrimonial entre primos se vincula con el grado de cercanía vital entre hermanos³²². Que la alianza más recomendable sea la que se da entre hijos de hermanos de distinto sexo podría deberse a dos hechos: primero, a que la relación entre hermanas es muy marcada. Del pasado precolonial - analizado en la primera parte - sabemos que las unidades domésticas estaban compuestas por hermanas y sus afines. Actualmente, la relación entre ellas sigue siendo fuerte y sus visitas son frecuentes. La proximidad hace que los vínculos emotivos entre sus respectivos hijos sean estrechos, y es incluso posible que alguno de los bebés sea amamantado por la hermana de su madre - lo cual implica la prohibición de la alianza. En segundo lugar, aunque la relación entre los hijos de los hermanos varones es más infrecuente, y el modo de herencia no siempre es la islámica, el matrimonio entre sus hijos implica la aglutinación de más propiedades que en el caso del resto de los matrimonios entre primos, lo cual genera una desigualdad distributiva más marcada. Por estas razones, la alianza más frecuente entre primos es la que se da entre hijos de hermanos de distinto sexo - es decir, entre primos cruzados.

³²² Husin Ali (1975: 48) en su análisis de tres *kampungs* peninsulares, halla que el matrimonio entre primos hermanos se da en un 14.6%, 6.5% y 14.28%. El de primos segundos en un 8%, 21.95% y 15%; y entre primos terceros: 5.3%, 13.82% y 16.42 respectivamente. Cf. Swift (2001)

f) Divorcio y Reorganización de las Relaciones de Parentesco

“En la sociedad malaya, el divorcio es tan habitual como el matrimonio”³²³, ya que las alianzas no se fundamentan en una base sólida y perpetua, y el afecto entre marido y esposa no es un imperativo social³²⁴. En Tuba, según los informantes, el divorcio era más infrecuente en el pasado, puesto que los hombres tenían menor acceso al exterior. Pero este dato parece contradecir la escasa información referente al adulterio o la promiscuidad actual – que, por otra parte, es una información difícil de obtener y contrastar.

NUMBER OF MARRIAGES AND GENDER

Recuento			
	Gender		Total
	Male	Female	
0	10	1	11
1	242	29	271
2	31	6	37
3	2	4	6
4	1	0	1
5	1	1	2
11	1	0	1
Total	288	41	329

Fuente propia: Censo

Mi análisis del divorcio no ha podido distinguir entre nuevas alianzas producto de la separación o de la viudedad, pero en cualquier caso las cifras de matrimonios consecutivos, para ambos géneros, son muy elevadas: del total de los 738 alianzas matrimoniales, el 76,5% ha contraído sólo un matrimonio, el 15,9% dos matrimonios, el 4,06% tres matrimonios y una minoría más de cuatro matrimonios. Esto implica que el 23.5% aproximadamente de las alianzas matrimoniales han acabado en viudedad o divorcio.

La elevada frecuencia del divorcio en la sociedad malaya rural responde a diversas razones: en primer lugar, los matrimonios por conveniencia parecen comportar un mayor ratio de divorcios durante los primeros años de matrimonio – que decae en matrimonios de individuos mayores de 35 años, aproximadamente. Es decir, una vez superada la primera barrera temporal de *matrimonio tentativo*³²⁵, las posibilidades de divorcio decrecen. Esto podría deberse tanto a la inmadurez de la pareja como al inicial desconocimiento mutuo y/o la posible incompatibilidad interpersonal³²⁶. En la fase inicial, si surgen conflictos, los respectivos padres pueden acudir a un especialista ritual con el propósito de reconciliar a la pareja mediante sortilegios mágicos - aunque el resultado de este recurso mágico es difícilmente evaluable. Antes, cuando los matrimonios eran plenamente concertados, las parejas que deseaban casarse y hallaban oposición familiar recurrían, en casos extremos, a la fuga, aunque esto suponía la ruptura definitiva con sus respectivas familias. En segundo lugar, puesto que la propiedad entre los cónyuges se divide a partes iguales y, en cualquier caso la joven pareja no ha heredado todavía de sus padres, el divorcio resulta ser un *asunto* que no conlleva demasiados problemas económicos. Tercero,

³²³ Swift (2001:116; 1965:119) Laderman (1983) apunta en Terengganu un porcentaje de divorcio del 71.25 % sobre el número total de matrimonios. Nagata (1984) aproxima más de un 50% en la misma zona oriental (1984: 74), y en Kedah, Kuchiba computa el 71.5% (1979: 32-161)

³²⁴ Cf. Swift (1965: 195)

³²⁵ Cf. Wilder (1982: 73), Firth R. (1966)

³²⁶ Kuchiba (1979: 33)

obtener el divorcio es un trámite relativamente sencillo. Cuarto, la curiosidad sexual y el acceso al mayor estatus social pueden ser móviles suficientes para acceder al matrimonio, pues el divorcio no anula el estatus social obtenido mediante el matrimonio previo. Muchos hombres adultos aseguraron haber accedido al matrimonio para satisfacer su deseo sexual y, en particular, un anciano local de 76 años se había casado en diez ocasiones y tenía doce hijos entre las distintas mujeres. Según éste, *cuando se cansaba de una, se divorciaba y se casaba con otra*.

Las causas más habituales de divorcio son el adulterio, los conflictos con la familia del cónyuge, las disputas matrimoniales – ocasionadas frecuentemente por razones económicas – o, según los informantes, el efecto de la magia negra – que a menudo se relaciona con los factores anteriores. El divorcio, como muchos otros aspectos malayos, resulta más ventajoso para el varón que para la mujer. Si éste desea divorciarse sólo debe repudiar («talak») a su esposa, comunicárselo al imam o al juez musulmán y abonar el coste del trámite. El «talak», o *repudio*, puede revocarse en el plazo de cien días denominado «iddah», periodo en el que la mujer tiene prohibido casarse con otro hombre. La elevada frecuencia de la revocación («rujuk») apunta, por lo tanto, que los casos de divorcio consumados son menores de lo que sugieren las estadísticas. Además, a pesar de que tres «talak» consecutivos, o la expiración del periodo de «iddah», implican un divorcio irrevocable, en la práctica se da cierta elasticidad y la separación puede evitarse si ambas partes están de acuerdo. El matrimonio puede reestablecerse y disolverse hasta tres veces consecutivas, pero agotadas éstas la esposa debe contraer matrimonio con otro hombre antes de volver a casarse con su marido original. Es ahí donde aparece la figura del «cinabuta» o «muhallil», un hombre que ofrece casarse y divorciarse por una cifra económica acordada.

El «talak» es la forma de divorcio más común, pero existen otras: «pasah», o divorcio impuesto por el juez islámico; «ta'alik» o divorcio ofrecido por el juez islámico a la mujer en caso de que su marido rompa el contrato matrimonial; y «tebus talak» o divorcio exigido directamente por la esposa. Este último tipo no es habitual, pues requiere que la mujer compense económicamente al marido. La mujer puede pedir la separación en casos de violencia doméstica, abandono del hogar por parte del marido, infertilidad, impotencia, enfermedad grave del marido o infidelidad reiterada. Un solo acto de adulterio masculino, o algún tipo de maltrato leve, no suele considerarse justificación suficiente para demandar el divorcio – al contrario de lo que ocurre en caso de adulterio por parte de la esposa – pues la mujer suele ser económicamente dependiente del varón y está sujeta a presiones familiares para disuadirle de la elección de la separación.

La misma naturaleza *contractual* que parece regir al matrimonio, se proyecta sobre el divorcio, pues éste suele tomarse como un asunto carente de excesivo drama social y, en raros casos, se percibe como una ruptura vital. Si el «raksi» (compatibilidad entre cónyuges) y el matrimonio se conciben como una predeterminación de Alá,

el divorcio, naturalmente, se percibe como una consecuencia de un matrimonio no predestinado³²⁷, erróneo. Tras el divorcio ambos cónyuges pueden regresar a sus unidades domésticas de origen, lo cual explica también el dinamismo de la composición de la unidad doméstica.

Los matrimonios sucesivos son frecuentes en ambos géneros (ver tabla), aunque también resultan más sencillos para el varón. Si dispone de medios económicos suficientes, el marido optará al matrimonio tras un breve periodo de viudedad o divorcio, pues el matrimonio es el estado social y pragmáticamente deseable. Lo primero por virtud de su posición social, lo segundo debido a la tradicional división sexual del trabajo. Tal es la trascendencia del matrimonio que en algunos casos poco importa el estado físico o psicológico del marido, mientras que aquél sea capaz de sustentar económicamente a su familia. Pero incluso en ese caso es preferible el matrimonio que el destino de una mujer o varón soltero («buyang terjalah»), puesto que éstos se consideran individuos socialmente incompletos. En el caso femenino, si no encuentra otro cónyuge en un periodo relativamente breve, posiblemente se enfrente a serios problemas socioeconómicos – buscar trabajo, sacar adelante el hogar, etc. Pero una vez superado ese impedimento inicial, muchas mujeres viudas o divorciadas manifestaban su reticencia a volverse a casar, pues aquello comportaba someterse al nuevo marido y perder su libertad socioeconómica.

Tras el divorcio, los bienes conjuntos se dividen. El marido está obligado a proporcionar sustento económico a su familia, pero en muchos casos éste se desentende o abandona el hogar, dejando a la mujer con escaso amparo aparte de sus propiedades personales (joyas, tierras heredadas, etc.). La mujer divorciada suele quedar al cuidado de los hijos que, en caso de optar a un segundo matrimonio,

NUMBER OF FORMER CHILDREN FROM PAST MARRIAGES

	Frec.	%	% Válido	Nº Individuos
0	8	,6	10,8	,0
1	16	1,2	21,6	16,0
2	5	,4	6,8	10,0
3	19	1,4	25,7	57,0
4	13	1,0	17,6	52,0
5	4	,3	5,4	20,0
7	3	,2	4,1	21,0
8	3	,2	4,1	24,0
9	3	,2	4,1	27,0
Total	74	5,5	100,0	227,00

Fuente propia: hijos derivados de matrimonios anteriores.

suelen ser aceptados sin mayor problema por parte del padrastro. Cuando aquél esté al cargo de hijos propios de matrimonios anteriores, el trato preferencial hacia sus hijos biológicos podría ser una fuente de conflicto. Análogamente, la madrastra se percibe como una figura cruel³²⁸ - y en los casos que conocí esta imagen se confirmó – pues ve en los hijos sociales una limitación a su propia disponibilidad económica.

Con todo, la readaptación de los hijos a los nuevos matrimonios no parece ser un gran problema en absoluto, debido a la gran devoción malaya por los niños

³²⁷ Cf. Kuchiba *et al.* (1979: 34)

³²⁸ Cf. Swift (1965: 109)

– confirmada en el frecuente acogimiento o adopción de niños internos y externos a las relaciones de parentesco más cercanas. Los datos confirman que la reabsorción de hijos, producto de matrimonios anteriores, es de hecho muy frecuente. El número de *hijos de matrimonios anteriores* readaptados en subsiguientes alianzas matrimoniales implica nada menos que a 227 individuos, o ¡el 16.7% de la población total! Esto significa que el divorcio conlleva una reestructuración importante pero usual de las unidades domésticas: los hijos de alianzas anteriores son reasimilados en hogares creados como consecuencia de nuevos matrimonios, ofrecidos a otros familiares en calidad de adopción o acogimiento, o realojados con uno de los cónyuges establecido de modo independiente.

g) «Anak-angkat», o la Circulación de los Niños...

Como he mostrado, los malayos difícilmente entienden una pareja, familia u hogar, sin hijos. Comparten una devoción inusitada por los niños y consideran que cualquier esfuerzo económico vale la pena ante la llegada de otro hijo, sea de sexo masculino o femenino³²⁹. Los hijos son un regalo de Alá, luego creen que éste pondrá los medios económicos para que crezcan sin hambruna ni miseria. Quizás por esta razón las mujeres tienen hijos hasta edades avanzadas (40-45 años), aunque el riesgo de aborto o complicaciones en el parto y posparto se acentúen.

Puesto que los hijos raramente son indeseados, provocar el aborto se considera un acto aberrante³³⁰. Este es el discurso general, pero en caso de hijo ilegítimo (producto de una relación adúltera o prematrimonial) es posible que la mujer acuda a una partera local («bidan») para que le administre medicinas o técnicas abortivas, previo pago de una cifra estipulada (unos RM700). Si el periodo de embarazo es breve, el aborto no se sanciona abiertamente, pues se cree que el feto no es más que un coágulo de sangre. Pero este es un caso excepcional, ya que antes de tomar esta drástica determinación, como antes apunté, existen vías para legitimar al neonato, como buscar un consorte o ceder el hijo en adopción a algún miembro familiar deseoso de acoger y criar al bebé.

La transferencia o cesión de hijos – en forma de adopción definitiva o de acogida temporal - es habitual en la sociedad malaya, pero la adopción difiere de la concepción occidental en varios sentidos. En primer lugar no hay una diferencia tajante, ni en terminología ni en derechos u obligaciones, entre *hijos biológicos* («anak betub»), *políticos* o *sociales* («anak tiri») o *adoptados* («anak angkat») ³³¹. Los hijos adoptados asumen pronto un rol específico, con sus obligaciones y derechos, que difícilmente se diferencia de aquéllos propios del hijo biológico. En segundo lugar, la separación de hijos y padres no entraña un suceso dramático, porque el divorcio es normal y la transferencia de hijos es una práctica institucionalizada. En tercer lugar, la adopción legal y formal no es frecuente ³³², a excepción del caso de «anak beli» (*o hijo de compra*), un caso, por otra parte, inexistente en la sociedad de Tuba. Ciertos etnógrafos han observado que este tipo de adopción plena se daba cuando algún habitante chino vendía alguno de sus bebés (frecuentemente niñas) a un vecino malayo ³³³. Esta adopción anulaba la existencia social anterior del individuo adoptado, y la niña china pasaba a ser social y culturalmente malaya.

³²⁹ Cf. Fraser (1960: 193)

³³⁰ V. R. Firth (1966: 13)

³³¹ En Kuchiba *et al.* (1979: 34)

³³² Cf. Wilder (1981: 43)

³³³ Swift (1965: 111), Djamour (1959: 93), Banks (1983: 129)

Djamour (1959) establece cuatro tipos de transferencia de hijos en la sociedad malaya: *a)* temporal o nominal, *b)* acogimiento, *c)* adopción temporal, y *d)* adopción incondicional. Los primeros tres casos obedecen a una transferencia informal y temporal, a pesar de que ocasionalmente puede ser definitiva. En estos casos, la cesión de hijo se da cuando los padres biológicos no pueden mantener a sus vástagos momentáneamente por indisponibilidad de medios económicos; cuando tienen una prole numerosa y el nacimiento de otro hijo conlleva serios problemas económicos; en caso de fallecimiento de uno de los cónyuges, en caso de divorcio o separación; en caso de que envíen a un hijo a una zona urbana bajo la tutela de un pariente cercano; o por motivo de estancia breve en el hogar de otros parientes debido a diversos motivos (escolarización, por ejemplo). Los casos de adopción definitiva suelen darse cuando ambos cónyuges fallecen, cuando la madre muere en el parto y el padre no puede asumir el cuidado del bebé, cuando los padres son extremadamente pobres, cuando la madre viuda o divorciada se ve incapacitada para mantener al hijo³³⁴, o cuando los nietos son enviados al hogar de los abuelos para hacerles compañía y asistirles en las tareas domésticas.

Teóricamente, el hijo adoptado se denomina «anak angkat», mientras que el niño acogido recibe el nombre de «anak bela»³³⁵. En ambos casos la transferencia suele realizarse entre miembros de la misma familia y, por lo tanto, los niños adoptados son generalmente «anak saudara»: donde «anak» significa *niño* y «saudara» hace referencia a *hermano, hermana, pariente* o *camarada*. Aunque ciertos autores han señalado que la transferencia más común suele darse entre hermanas³³⁶, también se halló circulación intrageneracional: nietos o sobrinos de parte materna o paterna o, en ocasiones, la cesión de uno de los hijos a su propia hermana adulta - especialmente si ésta está casada con un marido próspero o habita en zonas urbanas con mayores posibilidades para el hijo en adopción³³⁷. De modo que la transferencia o circulación de los niños agrupa diversidad de situaciones en función del tipo y las condiciones de la transferencia (temporal o permanente), según la relación entre donantes y receptores, o de acuerdo con la edad del individuo adoptado (desde la temprana infancia a la adolescencia).

En nuestro caso, algunos ejemplos de transferencia son: en primer lugar, mi propio caso, donde fui *adoptado* por una familia de pescadores que me otorgaron tanto derechos como obligaciones según mi orden de nacimiento y género³³⁸. En estos casos el adoptado puede contribuir económicamente a la unidad doméstica, pero ni se obliga ni se espera que éste lo haga y, lógicamente, las relaciones cobrarán carga emotiva en función del periodo de acogimiento o *adopción*. En segundo lugar, el caso de estudiantes universitarios malayos que, bajo un proyecto gubernamental

³³⁴ Djamour (1959: 94-6) ; Cf. Kuchiba *et al.* (1979: 48-9)

³³⁵ Donde *bela* significa: (1) advocate; defend; avenge (2) rear or breed.

³³⁶ McKinley (1975, 1981, en Carsten 1997: 25), Peletz (1988)

³³⁷ Swift (1965: 111)

³³⁸ La adopción es un modo frecuentemente de introducirse en las sociedades malayas, como aseveran otros etnógrafos: Peletz (1992), Larsen (1993) o Carsten (1997)

para fomentar el *cambio de la mentalidad campesina*, pasaban una temporada breve en las casas rurales. La estancia de estos estudiantes implicaba su acogimiento como si de un miembro familiar se tratara. En tercer lugar, la transferencia de adolescentes femeninas que eran educadas por parientes (hermanos o hermanas de los padres biológicos) por motivos diversos: carencia económica de los padres, desvinculación del entorno original por problemas personales, etc. En este caso, la muchacha era totalmente adoptada como una hija biológica, con plenos derechos y obligaciones. En cuarto lugar, el caso más común, obedece a plenas adopciones a partir de temprana edad. Era común que un matrimonio cediese uno o varios de sus hijos a otro matrimonio del mismo «kampung», estando en todos los casos vinculados por distinto grado de parentesco – hermanos o hermanas del donante, tíos o tías, etc. Bajo esta cesión subyacía en muchos casos una razón económica: escasez de medios económicos por parte de los donantes, defunción de uno de los cónyuges, o prole excesivamente numerosa unido a escasos medios económicos. Por lo general, el matrimonio receptor no tenía hijos o tenía pocos hijos.

De acuerdo con los lugareños no es extraordinario que alguna pareja infértil apalabre la cesión de hijos futuros de otro matrimonio, que serán transferidos inmediatamente tras el nacimiento. Esta cesión no implica un contrato formal o ningún tipo de contraprestación económica, pero el matrimonio adoptante (que suele gozar de mayor poder económico) podrá ofrecer regalos a modo de compensación, o agradecimiento, a sus donantes. Este tipo de cesión no aparentaba ser, salvo para la madre biológica, particularmente traumática, pues habitualmente la familia receptora compartía el mismo «kampung» y el niño o niña crecería cerca de sus padres biológicos. Por esta razón la cesión de niños ha sido analizada bajo la misma lógica que gobierna la contraprestación de bienes y servicios entre parientes cercanos – *Cf.* cuando un hijo es enviado a la zona urbana para que acceda a mejor educación, o cuando se cede un hijo a una pareja infértil³³⁹. Lo mismo se aplica al acogimiento de parientes adultos y pobres, pues se observó en ciertos casos que algunos ancianos solteros o viudos circulaban por las diferentes unidades domésticas de sus parientes cercanos – estando éstos últimos obligados de acuerdo con las normas islámicas y/o costumbristas. Este tipo de acogimiento de ancianos o familiares lejanos no se observa sin embargo como un tipo de adopción – al contrario de lo que ocurre en otras sociedades.

Mientras que el acogimiento distingue netamente la paternidad biológica de la social - y como tal el individuo adoptado a menudo es obviado en las genealogías de su familia social -, la adopción indefinida muestra unas características singulares: si el hijo adoptado es un bebé recibirá el nombre del padre adoptivo, pero le será revelada su verdadera identidad en la adolescencia, para evitar que aquél contraiga matrimonio con un miembro de la comunidad que podría ser su consanguíneo – incurriendo así en una relación incestuosa. El hijo adoptado que ha sido amamantado por la madre social, deviene «adik-beradik susu» (*hermano de leche*) y se conside-

³³⁹ Nagata (1976: 402)

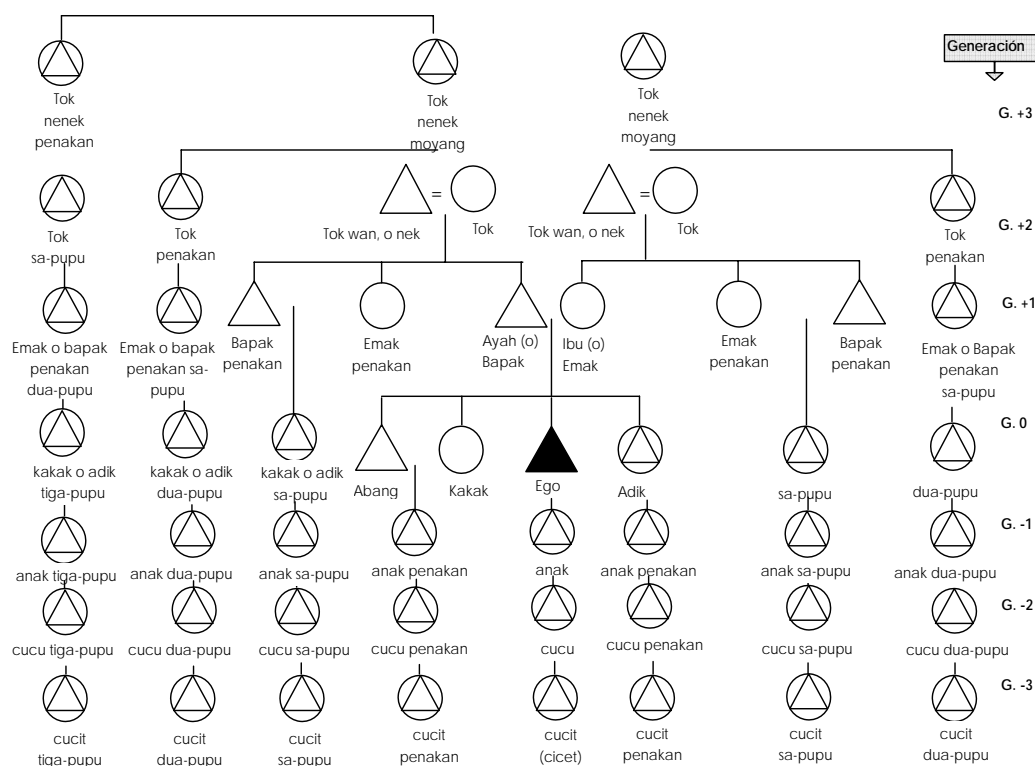
ra a todos los efectos como un hijo biológico³⁴⁰ o, como los aldeanos expresan, un «anak benar» (*hijo verdadero*). Podrá optar a la herencia de su padre social como el resto de sus hermanos y tendrá prohibido contraer matrimonio con aquéllos. Si el individuo es adoptado a edad más avanzada y no es amamantado por la madre social, generalmente no aparecerá en las genealogías de su familia social, podrá contraer matrimonio con sus hermanos sociales, pero tendrá vetado el acceso a la herencia de su padre social, a no ser que aquél estipule explícitamente lo contrario en su testamento o ceda la propiedad en vida. Para evitar los problemas relacionados con la herencia, el Islam desaconseja que el hijo adoptado a edad avanzada reciba el nombre del padre social, pues aquél, por derecho, debe optar a la herencia de su padre biológico.

³⁴⁰ “Inheritance (...) requires the distribution of property between all of offspring (...) in this respect, adopted children have identical rights with natural children” (Nagata 1976: 401)

II.7. Parentesco y «Pangkat»

La aparente simplicidad del sistema de parentesco malayo captó la atención de Lewis Henry Morgan - que introdujo la categoría de *parentesco malayo* en su taxonomía - y de George P. Murdock - quien lo clasificó dentro del tipo *hawaiano*³⁴¹. Considero que ambos subestimaron su complejidad, posiblemente como consecuencia de obviar la relación entre parentesco y estatus individual («pangkat»). Como trataré de mostrar, la complejidad de la terminología de parentesco malayo estriba sobre todo en las relaciones y modos de dirigirse que se establecen entre ego y los individuos de las diversas generaciones. Los términos de parentesco hallados en Tuba y en Kedah son:

Términos de parentesco en Pulau Tuba (Cf. Kedah)



Elaboración propia: Inspirado en Banks (1974) y Massard (1983, en Lallemand 2004)

El sistema de parentesco malayo es cognático y, como en el caso europeo, se basa en relaciones bilaterales. La importancia de la filiación es escasa³⁴² y el peso específico de los parientes de parte materna y paterna es similar, a pesar de la aparente influencia musulmana - por la cual el primogénito posee mayor derecho sobre la

³⁴¹ En L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity* (1871:453), hallamos: "el sistema malayo de relaciones" es "el más viejo modo de consanguinidad y afinidad existente en la tierra", pues el sexo y la generación relativa era propio de los sistemas más *primitivos* (en Banks 1974: 44-5)

³⁴² "Because the bilateral relationships form a network that radiates from the individual through consanguineous and affinal relationships, exclusivity based on descent does not exist" (Kuchiba 1979 *et al.*: 60), Cf. Karim (1990b: 25)

herencia y el nombre de ego se traza a partir del padre³⁴³. El sistema de parentesco no posee grupos claramente delimitados y la demarcación de la parentela («saudara») está muy vagamente definida. En el sistema de parentesco malayo las relaciones diádicas e individuales son más fuertes que las relaciones grupales³⁴⁴. Las relaciones de parentesco más fuertes se dan entre hermanos³⁴⁵, pues su nexos persistirá y se irá fortaleciendo a lo largo del tiempo – a pesar de que sus derechos y obligaciones no están tampoco nítidamente definidos³⁴⁶. El afecto entre consanguíneos se percibe como una relación mucho más sólida y durable que la establecida entre marido y mujer.

En la periferia, los parientes se distinguen como «dekat» (*cercanos*) o «jahu» (*lejanos*)³⁴⁷. Los primeros suelen coincidir con los consanguíneos, los segundos con individuos más alejados en la estructura de parentesco (p.ej., afines), pero tampoco los límites o la especificidad de las obligaciones o derechos quedan formalmente estipulados. Idealmente, como vimos al nivel de «kampung», tanto las costumbres malayas como el Islam confieren ciertas obligaciones a las relaciones de parentesco, como por ejemplo la reciprocidad de bienes y servicios, enviar dinero a los padres ancianos, ayudar a los hijos de los hermanos que presenten problemas económicos, cuidar de los huérfanos de familiares o cuidar de familiares indigentes³⁴⁸. A pesar de aquello, las relaciones de parentesco no son sólidas y pueden fracturarse con motivo de disputas («gadoh») no raramente relacionadas con la herencia. Puesto que las relaciones dominantes son diádicas, y el nexos con la familia extensa es inestable y temporal³⁴⁹, *el trabajo cooperativo-recíproco y los festines ceremoniales juegan un importante papel en el fortalecimiento de la cohesión grupal*³⁵⁰.

El isomorfismo entre estructura social y términos de parentesco posee su razón de ser en el «pangkat», que marca tanto el estatus del individuo como su orden de nacimiento. Los términos de parentesco (v. esquema) siguen tres criterios, que ordenados por importancia decreciente son: generación, orden de nacimiento y género³⁵¹. La razón por la cual se aplican términos de parentesco a individuos que no pertenecen a la familia o a la parentela es una muestra más de la deferencia por el estatus individual en la sociedad malaya (V. *Infra*).

³⁴³ Por ejemplo: Abdullah *bin* Yunus, donde *bin* indica 'hijo de', y Yunus responde al nombre del padre. En el caso femenino *bin* se substituye por *binti* (P.ej., , Aishah *binti* Yunus)

³⁴⁴ Wilson (1967: 125)

³⁴⁵ Que se atestigua en el hecho de que, primero, el concepto de *adik-beradik* (que define también *parentesco*) deriva de *adik* (hermano u hermana menor) Segundo, los ancestros comunes suelen derivar de una pareja de hermanos. Tercero, la importancia de las relaciones bilaterales (Cf. Primos, hermanos, etc.) suele ser mayor que las relaciones de descendencia (Cf. padres-hijos) o, de otro modo, el parentesco se define como horizontal antes que como vertical (Cf. Errington 1989: 218, McKinley 1981: 340; en Carsten 1997: 102-104), Cf. (Kuchiba 1979: 33)

³⁴⁶ Swift (2001: 122)

³⁴⁷ Nagata (1971: 146)

³⁴⁸ Nagata (1976: 402)

³⁴⁹ Fraser (1966: 26)

³⁵⁰ Kuchiba *et al.* (1979: 113), Banks (1983: 49)

³⁵¹ Cf. Errington (1989: 206, citado en Carsten 1997: 87)

Entre los malayos se tiende a evitar el uso del nombre propio o, concretamente, éste se empleará cuando se dé una relación de mayor a menor estatus, pero raras veces al contrario. El matrimonio denominará a su primer hijo «abang» (si es varón) y «kakak» (si es mujer), denominando al resto «adik», indistintamente del género. Un hijo evitará referirse a sus padres usando sus nombres propios, pues se considera irrespetuoso u ofensivo. Usará en su lugar «bapak» o «ayah», para denominar al padre, e «ibu» o «emak» (o su contracción, «mak») para nombrar a su madre. El respeto hacia la madre es especialmente subrayable, pues se afirma que el hijo que cause dolor o alce la voz contra su progenitora se expone al repudio indefinido del seno familiar.

a) Consanguinidad

Los malayos están muy preocupados con el orden de nacimiento y el género de sus hijos. Cuando se pregunta por el número de hijos («berapa anak-anak adah?»), la respuesta toma la forma de un inventario que subraya el orden y el género: «yang pertama lelaki, yang ke dua perempuan, yang ke tiga...» (*El primero varón, el segundo mujer, el tercero...*), hasta enumerar a todos los hijos e hijas según su orden de nacimiento. Ego se referirá a su hermano mayor como «abang», a su hermana mayor como «kakak» y empleará «adik» para denominar a sus hermanos y hermanas menores - sin hacer distinción de género, pero mencionando luego el nombre propio para evitar ambigüedades (P.ej., *adik Azizah*, cuando ego tiene varios hermanos menores o *abang Yusof* si tiene varios hermanos mayores)³⁵². Lo mismo se aplica a los hijos(as) de los hermanos(as) de su padre o madre: «abang sepupu» (primo mayor que ego), «kakak sepupu» (prima mayor que ego), y «adik sepupu» (primos(as) menores que ego). En las generaciones inferiores (generación -1, -2) las distinciones terminológicas empleadas por ego serán más laxas – refiriéndose a menudo como «adik», o de modo general, «saudara pupu» o «anak menakan» (hijos(as) de hermanos(as) de ego). Asimismo usará «cucu menakan» (hijos(as) del hijo(a) del hermano(a) de ego), «cuci menakan» (hijo(a) del hijo(a) del hijo(a) del hermano(a) de ego), etc., etc. La *distancia* de los primos (como en castellano) se marcará del siguiente modo: «sapupu» (de «satu», *uno*, y «pupu», *primo*), «dua-pupu» (*primo segundo*), «tiga pupu» (*primo tercero*), etc. En muchos de esos casos es posible que usen «adik» seguido del nombre del individuo.

Los términos que designan la relación de parentesco desde ego hacia sus consanguíneos superiores (generación +1) son más complejos, pues discriminan la generación y el orden del nacimiento - indiferentemente del género, que se atribuye mediante otro prefijo (v. *infra*). Nótese que, en el sistema terminológico malayo, el grado de complejidad terminológica es proporcional a la cercanía familiar - es decir, en las relaciones de parentesco más importantes para ego, como son las relaciones consanguíneas y de primera generación ascendente. En concreto, los términos para dirigirse a la generación +1 son los más complejos. Algunos etnógrafos han contando hasta 11 términos distintos para dar cuenta del orden de nacimiento de los parientes de generación +1 respecto a ego, aunque en la práctica suelen usarse menos³⁵³. El primero en nacer recibe el término de «lung» o «long» (abreviación de «sulung», *el más viejo*). El segundo en nacer recibirá el término de «ngah» (de «setengah», *mediano*), y el último recibirá «cu» o «su» («bongsu», *menor*) o «cik» (de «kecil», *pequeño*). Si hay más nacimientos, los puestos intermedios reciben otra serie de términos diversos – aunque comunes a otras zonas malayas. Imagínese que el padre o madre de ego tenga siete hermanos(as). La terminología entonces se amplía en las posiciones intermedias, tomando sobrenombres como «pak hitam» (*tío*

³⁵² Cf. Husin Ali (1975: 72-73)

³⁵³ Cf. Carsten (1997), Banks (1983), Kuchiba et al. (1979: 56)

negro), «pak puteh» (*tío blanco*), «pak gemuk» (*tío gordo*) para los varones, o «mak hitam», «mak puteh» y «mak gemuk» respectivamente para las mujeres. Existe, por lo tanto, una estandarización terminológica en los extremos (los primeros y últimos en nacer) pero menos estricta en las posiciones centrales o intermedias. Esto podría deberse a la importancia del primogénito como depositario de la herencia o quizás a la importancia del último hijo(a) en nacer, sobre el que a menudo recae la responsabilidad de cuidar de sus padres ancianos – por virtud de que su estancia en la unidad doméstica coincide con la edad avanzada de sus padres – independientemente de que el individuo sea varón o mujer. El hecho de que existan dos o tres términos estándar para denominar tanto a los primeros en nacer («dung» y «lang») como a los últimos («su», «cik»), en vez de uno, puede deberse al alto índice de mortalidad.

Los términos anteriores discriminan el orden de nacimiento, pero como ya he sugerido, para discriminar el género se usará «pak» (abreviación de «bapak», *padre*) para todo hermano del padre o de la madre de ego; y «mak» para toda hermana del padre o de la madre (de «emak», *madre*) seguido del término que indica el lugar de nacimiento del individuo. Por ejemplo, ego usará «mak long» para referirse a la hermana mayor de su padre o madre; y «paksu» o «pakcik» para dirigirse al hermano menor de su padre o madre. Como puede observarse, los malayos se refieren a los hermanos («bapak menakan») o hermanas («emak menakan») ³⁵⁴ de sus padres o madres usando las contracciones de *madre* («mak») y *padre* («pak»). La razón es que los tío(a)s (sean maternos o paternos) son, según los lugareños, *como sus segundos padres y madres...* y, por esta razón, estos parientes suelen ser también los más propicios para acoger o adoptar a sus sobrinos – «anak menakan», donde no causalmente «anak» significa *hijo*. Ciertamente, en el ámbito de las relaciones de parentesco, se hace patente una mayor cercanía entre primos(as) y entre sobrinos(as) y tíos(as), que explica en parte la frecuencia de los matrimonios entre primos segundos y, secundariamente, entre primos hermanos, especialmente cruzados.

En la isla, para referirse a las generaciones superiores (generación +2 y +3) ego usará los términos de *tok wan* (abuelo) y *tok* (abuela) y *tok nek* (para bisabuelos y bisabuelas indistintamente). En Pulau Tuba, hallamos los siguientes términos empleados para referirse a individuos de la generación +1:

³⁵⁴ Los términos de parentesco varían ligeramente según el dialecto y el estado. En nuestro caso 'penankan' era transformado en 'menakan' (en el sur se usa *saudara* en vez de *menakan*) De acuerdo con mis informantes, los términos de parentesco en Kedah usan *tok* para abuela (*nenek* en el sur) y *tok wan* para abuelo (*datok* en el sur); *tok nek* para bisabuelo y bisabuela indistintamente. Esto difiere ligeramente con los términos propuestos por Banks (1974) o Massard (1983)

**TÉRMINOS DE PARENTESCO GENERACIÓN +1
(PULAU TUBA)**

VARÓN	MUJER
Pak Long o Pak Cak	Mak Long o Mak Cak
Pak Lang	Mak Lang
Pak Ngah	Mak Ngah
Pak Hitam	Mak Hitam
Pak Puteh	Mak Puteh
Paksu	Maksu o makcu
Pakcik	Makcik

Ego se dirigirá a los miembros de su familia siguiendo la terminología descrita según los cánones de la tríada generación-orden-género. Pero en el trato cotidiano no todos los individuos usan los términos de modo apropiado, debido a la complejidad que entraña esta terminología – la cual, por si fuera poco, tienden a incrementarse con las reestructuraciones familiares por divorcios, matrimonios, poligamia, emigración, etc.

b) Afinidad

Las relaciones con los afines, y la terminología de parentesco para referirse a éstos, están menos regladas o definidas debido a la fragilidad de las alianzas matrimoniales y, por ende, a la inestabilidad de las relaciones que establece ego con los familiares de su cónyuge. Por lo tanto, si los términos que definen las relaciones de parentesco más importantes son más complejos, la inversa también se cumple, pues la fragilidad de las relaciones con los afines se plasma en una terminología relativamente simple. Paralelamente, la laxitud que manifiesta la taxonomía terminológica para referirse a los afines es análoga a la escasa especificidad de obligaciones y derechos mutuos establecidos entre ego y los parientes de su cónyuge. En algunos casos los términos para denominar a los afines adquieren un carácter peyorativo, como muestran los hijos nacidos de la misma madre pero de distinto padre, denominados «anak anjing» (donde *anjing* significa perro)³⁵⁵. Las relaciones entre la madrastra y los hijos de su marido pueden ser también, como vimos, tensas o conflictivas³⁵⁶, y la relación entre cónyuge y padres del esposo o esposa son distantes. La tabla siguiente recoge los términos empleados para nombrar a los afines, que sugieren escaso rigor clasificatorio o, incluso, ambigüedad.

TÉRMINOS DE PARENTESCO (AFINES)		
	Referencia	Forma de dirigirse
Esposa	Bini (isteri)	Nombre o adik
Esposo	Laki (suami)	Nombre o abang
Suegro	Bapa mentua	Bapak
Suegra	Emak mentua	Emak
Yerno y Nuera	Anak menantu	Nombre
Padrastra	Bapa tiri	Bapa o ayah
Madrastra	Emak tiri	Emak o mak
Hijastro	Anak tiri	Nombre
Hermanastro mayor	Kakak tiri	Abang + nombre
Hermanastra mayor	Abang tiri	Kakak + nombre
Hermanastro(a) menor	Adik tiri	Nombre
Esposo(a) de hermano(a)	Ipar (Abang, Kakak y adik)	= hermanos(as)
Esposa/marido de hermano(a)	Beras	= hermanos(as)
Padres del esposo(a)	Besan	= hermanos(as)

Fuente: adaptado de Djamour, J (1959:29)

³⁵⁵ En Djamour (1959: 26)

³⁵⁶ V. *Ciclo de la Vida* en Parte III.

c) Parientes Ficticios y la Relevancia de la *Sangre*

No en pocas ocasiones se ha afirmado que la terminología de parentesco malayo se usa de modo *indiscriminado*, impreciso, para referirse tanto a parientes como a no-parientes o, en algunos casos, que el malayo no distingue entre los individuos *internos* a la familia («saudara»³⁵⁷) y *externos*. En efecto: ego, dentro de su misma generación (generación 0), se dirigirá a un hombre mayor usando el mismo término que emplea para referirse a su hermano mayor («abang»), usará «kakak» (hermana mayor) para referirse a una mujer mayor, y «adik» (hermano o hermana menor) para referirse a cualquier individuo menor. Se referirá a un individuo varón de una generación mayor (generación +1) usando «pakcik», y «makcik» si es una mujer, etc. Y se referirá un individuo de generación -1 empleando el término «adik» (hermano o hermana menor). En todos los casos el individuo al que se dirige es un desconocido, un extraño.

La profusión de términos de parentesco, aplicados tanto a parientes como a no-parientes, *podría* ser un efecto de la igualmente profusa interrelación entre los individuos que componen el «kampung» – cuya génesis, recordamos, partía de la concentración de unidades domésticas interconectadas por nexos de parentesco. En nuestro caso, la endogamia geográfica y la escasa densidad poblacional pasada contribuyen a que el individuo quede inserto en una densa maraña de múltiples relaciones de parentesco. Pero si las relaciones de parentesco son omnipresentes, la propia noción de familia tiende a difuminarse, sobre todo cuando los deberes y los derechos que los antropólogos suelen atribuir a las relaciones de parentesco no están claramente estipulados, y las relaciones más duraderas e importantes son aquéllas que giran en torno a la unidad doméstica original – es decir, las relaciones entre consanguíneos.³⁵⁸ Sin embargo, el uso extensivo de apelativos que coinciden con ciertos términos de parentesco requiere ciertas salvedades para evitar la confusión.

El empleo de estos términos no debiera inducirnos a error, pues los malayos distinguen, perfectamente, la parentela de los miembros externos a la familia. Considero que el uso de términos de parentesco para referirse a individuos *externos* a las relaciones de parentesco se comprende mejor remitiendo al estatus del individuo referido («pangkat»). De hecho, existen al menos cinco sentidos en los que se diferencia suficientemente al individuo pariente del no-pariente, a pesar del uso nominativo de la terminología de parentesco. En primer lugar, los términos usados para referirse a no-parientes son limitados cuando se comparan con el elenco de posibilidades terminológicas hallado en el sistema de parentesco malayo. Generalmente se restringe a los ejemplos antes aducidos que, como se ha observado, se emplean

³⁵⁷ Djamour (1959), Nagata (1976), Banks (1978), Carsten (1997)

³⁵⁸ “The total abnegation of the kinship components in favour of others more compelling becomes a real possibility” (Nagata 1976: 400)

para referirse de modo genérico a individuos de generación -1 («adik»), generación 0 donde la diferencia de edad no es muy elevada («adik», «abang», «kakak»), o generación +1 («pakcik», o «makcik»). En segundo lugar, cuando ego se dirige a un no-pariente que posee un marcador de estatus superior a ego, y siempre que aquél conozca de antemano el estatus del interlocutor, usará el título o denotativo del «pangkat» antes que un término de parentesco. Por ejemplo, uno denominará *Haj* seguido del nombre, y no «pakcik», a un anciano no-pariente que ha peregrinado a la Meca, y «cikgu» a un maestro con indiferencia de su edad, género o nombre propio. Pero llamará «abang», y no *Haj*, a su hermano mayor, o «pakcik» a su abuelo, aunque éste halla peregrinado a la Meca, y «kakak» a su hermana aunque sea maestra de escuela. La alusión al estatus se hace más patente cuando el término usado no se corresponde con la edad: en efecto, el marido suele dirigirse a su esposa como «adik» (*hermana menor*) e, inversamente, la esposa se dirige a su marido como «abang» (*hermano mayor*), con independencia de que aquél sea efectivamente mayor que la esposa. Similarmente, ego se refiere a la esposa de su hermano mayor como «kakak», en deferencia al estatus del hermano y a pesar de que aquélla sea menor que ego. También empleará «makcik» para referirse a la esposa del hermano menor de su padre o de su madre, aun y cuando ésta sea menor que ego, etc. De modo que, el nominativo (o título) que se adscribe al afín (esposa, marido, etc.) recibe automáticamente el «pangkat» de su cónyuge, y será consecuentemente denominado así por ego. Curiosamente, el hermano(a) del padre o de la madre de ego (es decir: su tía o su tío) reciben un apelativo en relación a la edad de sus hermanos y hermanas, pero una vez casado(a), lógicamente, aquel apelativo puede variar en función de la posición de nacimiento que ocupa el afín (su esposa o marido) en relación a sus hermanos(as). En tercer lugar, los malayos poseen términos que discriminan la inclusión/exclusión del individuo en su red de parientes personal. Usan, para deshacer el posible equívoco, el término «saudara betul», que literalmente significa *pariente verdadero* y, más concretamente, se referirán a un individuo de su círculo de parentesco usando la expresión «sama darah» (*misma sangre*). En cuarto lugar, aun y no dándose una diferencia terminológica, los malayos distinguen netamente el *significante* del *significado* terminológico. En otras palabras, discernen entre un individuo *de* su familia (sea pariente consanguíneo o afín) y un individuo *externo a* su familia, en función del tipo de relación interindividual y los derechos y obligaciones recíprocas implicadas. En quinto lugar, y más importantemente, la diferencia entre parientes y no-parientes no sólo es trascendental para el malayo, sino que se erige sobre una base biogenética y, en particular, sobre la noción de *sangre* («darah»). Esto queda patente en la expresión «sama darah, sama daging» (*la misma sangre, la misma carne*) que remite, exclusivamente, a relaciones entre consanguíneos³⁵⁹.

La última distinción – la relevancia biogenética de la sangre – posibilita desvelar otro importante aspecto del sistema de parentesco malayo que ha sido objeto de cierta confusión. El papel de la sangre en las relaciones de parentesco, a pesar de

³⁵⁹ Cf. Nagata (1976: 400)

las observaciones de otros etnógrafos, es crucial en al menos cuatro sentidos: primero, porque la relación consanguínea implica solidaridad y sentimientos específicos, así como obligaciones y derechos mutuos, ausentes en otras relaciones sociales. Segundo, porque la *sangre establece y discrimina* las relaciones sexuales permitidas de las prohibidas (regulación del incesto). Tercero, porque la sangre suele *determinar* también una cuestión tan importante como es optar, o no, a la herencia. Cuarto, a pesar de que las familias malayas se desmiembren y recompongan con relativa simplicidad, los datos genealógicos que los entrevistados ofrecen son muy selectivos y, no raramente, excluyen no sólo a los parientes que han emigrado, sino también a los hijos adoptivos. En algunos casos el informante sólo agrupaba a los consanguíneos (individuos vinculados por ‘sangre’).³⁶⁰ Por todo esto, tengo razones para pensar que el sistema de parentesco malayo se basa, en efecto, en una concepción biogenética en la cual la sangre es el factor determinante.

³⁶⁰ Resulta al menos sorprendente que Carsten (1997), cuya etnografía aborda centralmente las relaciones de parentesco en Langkawi, trate de demostrar precisamente lo contrario cuando hace veinte años Banks (1978) nota que los términos de parentesco “are part of an ideology of consanguinity, or biogenetic substance, which recognises generational sexual and relative age differences between relatives *by blood*” (1978: 47-8, cursivas mías, Cf. Nagata (1976) Quizás esto tenga dos posibles explicaciones: primero, que Carsten ha ignorado, u omitido, el sistema de herencia malayo (islámico y *adat*) o, segundo, que Carsten, al seguir a Strathern, que sigue a Schneider..., soslaya la relevancia de la concepción biogenética para preservar su modelo teórico de *relatedness* frente a la consanguinidad. Esta apreciación, que es sólo prospectiva antes que taxativa, se enmarca en el contexto de los seminarios realizados en el GETP sobre la definición analítica de una *antropología de la procreación*. V. González Echevarría *et al.* (2005) “Sobre la delimitación *teórica* de los dominios transculturales: la Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la Procreación” (artículo en preparación, GETP, UAB)

EPÍLOGO PARTE II

La Apisonadora Capitalista y la Jaula Dorada

La descripción sociocultural de la realidad isleña permite contextualizar y sintetizar los factores infraestructurales, estructurales y superestructurales que dan cuenta del «problema económico malayo».

Entre los *factores infraestructurales* cabe subrayar la oclusión geográfica e histórica de la isla y el consiguiente retardo en la introducción de innovaciones y mejoras urbanas, lo cual sitúa a nuestra sociedad en una posición de desventaja económica inicial. Oclusión y escasez de oportunidades económicas, como antes aduje, constituyen elementos de un mismo proceso de retroalimentación pues, como mostraré en los siguientes capítulos, los rasgos infraestructurales ejercen una influencia decisiva en las posibilidades económicas de la sociedad.

La sociedad insular es relativamente pobre a pesar de distinguirse tres estratos socioeconómicos. La marginación se hace patente en el elevado índice de mortalidad y natalidad, un nivel de ingresos muy inferior a la media nacional, un nivel educativo escaso, limitada especialización laboral y un volumen relativamente reducido de propiedad privada. Partiendo de una situación estructural e infraestructural tan desventajosa como la expuesta, el tímido desarrollo económico-comercial de Tuba ya no resulta tan paradójico³⁶¹.

Los procesos demográficos han contribuido a condensar a una población esencialmente malaya, debido tanto a la migración del sector chino comercial como al elevado ratio de endogamia territorial, a la escasa influencia externa y a la gran emigración juvenil – consecuencia, a su vez, de la ausencia de posibilidades económicas internas. Entre los *factores estructurales* destacan la recurrencia del divorcio, de los matrimonios consecutivos y, en menor grado, de la poliginia, aspectos que implican un gasto económico considerable y reiterativo, pues todo hombre y mujer afrontará alguna de esas posibilidades una o varias veces en el transcurso de su vida. La multiplicidad de uniones y divorcios parecen ir en detrimento del ahorro campesino, pues contribuyen a fragmentar el patrimonio – particularmente la tierra – e implican un elevado gasto derivado de la indemnización económica, los trámites legales y las ceremonias. El *riesgo* de poligamia, en el caso femenino, podría inhibir el incentivo económico y la acumulación de capital en la unidad doméstica. Por otra parte, si el marido agasaja a su esposa con excesivas joyas o invierte en tierra, en caso de divorcio la mujer sería propietaria de una parte importante del capital, luego es posible que el marido opte antes por el consumo conspicuo que por la inversión en patrimonio doméstico. Sin embargo, la tasa de divorcio y poli-

³⁶¹ Cf. Snodgrass (1980: 126)

gamia hallada en Tuba es menor que en otras zonas etnográficas, quizás porque el nivel económico general es ya de por sí precario. La homogamia – estrategia por la cual se trata de optimizar el estatus de los dos contrayentes matrimoniales y sus respectivas familias – no ofrece demasiadas posibilidades de progreso económico a aquéllos nacidos en el seno de una familia humilde y, al contrario del argumento que apunta a la pobreza genética como una de las causas del atraso económico, se ha mostrado que el incesto es inusual y el nivel de endogamia sólo es relativo – se reduce, en todo caso, a primos segundos y, más extrañamente, a primos hermanos. Por lo tanto, *no es la reproducción de los genes lo que contribuye al empobrecimiento y debilidad de la ‘raza malaya’, sino que es la homogamia de clase la que reproduce la pobreza y expande crecientemente la brecha entre estratos socioeconómicos diferenciados*. Dado el nivel infraestructural actual y los factores estructurales aducidos, la profecía del retraso económico malayo está servida.

Entre los *factores superestructurales*, el «adat» y el Islam promueven en efecto cierta *economía moral*, un contrafuerte a la disolución de la reciprocidad que sin embargo limita las iniciativas económicas y la acumulación de capital individual. Las festividades religiosas restringen comparativamente la productividad – en relación a los grupos étnicos ‘sin religión’ – pero no son, por sí solos, factores que socaven profundamente las posibilidades económicas de la sociedad, ya que internamente se articulan otros mecanismos económicos que contribuyen a la redistribución puntual de los beneficios derivados de las prácticas comerciales informales.

Los principios morales de estos sistemas culturales, en un contexto oclusivo y con escasa población, entran en contradicción con el ethos de la economía liberal, generando crecientes conflictos entre intereses comunales e individuales. Sin embargo, la homogeneidad que prima en el «kampung» es más aparente que real o, puesto de otro modo, es más social que económica. En efecto la homogeneidad es social porque, por una parte, la mayoría de la población actual deriva de un mismo ancestro común y, por la otra, porque la frecuencia de los divorcios, la circulación de los niños, la importancia del matrimonio y la predilección (económica) por la cercanía de las alianzas, contribuyen a generar un grupo social entretejido por omnipresentes vínculos familiares³⁶². Es en el sentido económico, y específicamente en la dinámica de intercambios entre unidades domésticas, donde se vislumbra sin embargo que la homogeneidad aducida es sólo aparente, pues se advierte un recrudescimiento del repliegue de las unidades domésticas, el decaimiento de los intercambios recíprocos y el surgimiento del individualismo como consecuencia de la expansión de la transacción monetaria y mercantil³⁶³. La contradicción entre intereses individuales y socio-normativos («adat» e «Islam») contribuyen a convertir *el apacible y bucólico «kampung» en un reducto, una jaula dorada*. Esta metamorfosis – desde el *locus amoenus* a la *jaula dorada* – se sondea al menos en dos hechos centrales:

³⁶² “In simple terms, were are dealing with a few circles of kinsmen, sometimes, overlapping and related no more distantly than third of fourth generation” (Wilder 1982: 36)

³⁶³ Cf. Cox (1971: 390, en Abraham 2004: 10)

(a) en la naturaleza selectiva de la emigración y (b) en la creciente tensión entre comunidad e individuo.

Ciertamente, la elevada migración isleña es selectiva, pues el éxodo de la población adulta es infrecuente. Durante las dos últimas décadas sólo ocho familias nucleares han emigrado definitivamente. ¿A qué se debe la carencia de emigración adulta? Por una parte, los derechos y obligaciones derivados de las relaciones familiares imponen obligaciones que limitan la posibilidad migratoria. Los hijos tienen la responsabilidad de dar sustento económico a sus padres ancianos, pero también a sus hermanos menores o incluso a otros parientes desfavorecidos. Los pescadores, en particular, se manifiestan reacios a abandonar temporalmente el «kampung», lo cual es una condición necesaria tanto para la práctica de la pesca de altura³⁶⁴ como para la obertura a otras posibilidades económicas. La escasa emigración adulta se debe, según los pescadores, a la reticencia a abandonar a sus familias y, en concreto, al temor a la posible infidelidad por parte de sus esposas en su ausencia. Pero el bajo índice de la promiscuidad en una sociedad dominada por la omnipresencia de las relaciones de parentesco, y el efecto disuasorio de las actuales instituciones islámicas, no parecen apoyar la plausibilidad de esta explicación. Es más, algunos pescadores isleños son temporalmente reclutados en barcos de arrastre, ausentándose durante varias semanas de su hogar, y lo cierto es que éstos se muestran menos preocupados por la posibilidad del adulterio que por la incomodidad de abandonar su entorno rural. Como notaba un tendero local, (sic) «nelayan-nelayan senang, tak suka masahala. Mereka pergi laut tiap-tiap hari pagi, dan balik rumah untok makan dan rehat» (*Los pescadores tienen una vida sencilla y no les gusta mucho la complicación, los problemas. Salen a pescar por la mañana, regresan a casa a la hora de comer y luego descansan en su casa*). Aunque el arraigo al «kampung» pudiera ser una causa de la reticencia a emigrar, esta no es la razón fundamental, o al menos no es la única.

Entre 1970 y 1980, 2.4 millones de individuos migraron internamente en la península. Dos tercios (1.6 millones) eran malayos rurales y su éxodo fue definitivo. Esta migración fue animada por un programa de realojamiento gubernamental que fomentaba la repoblación y explotación agrícola de zonas peninsulares remotas³⁶⁵. En Tuba, la propiedad privada de la tierra, el acceso relativamente sencillo a un hogar, y la simplicidad con la que puede optarse a un nivel de subsistencia aceptable, parecen ser razones de mayor peso para resistirse al abandono de la isla. De hecho, la emigración temporal de adolescentes locales es frecuente, aunque aquéllos acaban regresando al «kampung» al cabo de poco tiempo. Éstos acceden a puestos de trabajo externos relacionados con el turismo, la venta, el transporte o la hostelería. Su escaso nivel formativo y sus contratos precarios, los cuales facilitan su despido improcedente, explican su precoz regreso. Puesto que la experiencia laboral funesta no se contempla como un fracaso social, los jóvenes

³⁶⁴ Cf. Firth (1966: 30)

³⁶⁵ Mehmet (1986: 79)

que regresan suelen reinsertarse en la actividad pesquera. Este hecho manifiesta la creciente distancia entre el mundo externo-moderno y el mundo interno-rural.

Para el campesino, el mundo externo y urbano se presenta como un escenario crecientemente ajeno y enigmático. La mayoría de los habitantes jamás habían visitado la capital, Kuala Lumpur, y un porcentaje importante de los entrevistados no solían frecuentar las urbes peninsulares. Inversamente, puesto que su interacción con la realidad urbana y las instituciones públicas y administrativas es torpe, el lugareño se percibe como un «orang kampung», un campesino o individuo rural y agreste, tan hospitalario y gentil como rudo y subdesarrollado. Producto de esa sinergia, los isleños limitan sus visitas a unas urbes que perciben como hostiles y caóticas. A la marginación económica inicial se une una creciente marginación social; de modo que *no es tanto el apego a su entorno lo que limita su emigración, sino su confinación a un mundo limitado y una realidad externa con escasas posibilidades laborales reales* – debido a la insuficiente especialización laboral y el bajo nivel educativo.

La expansión de las relaciones capitalistas podría haber ocasionado la erosión del equilibrio entre los intereses individuales y grupales, dando lugar al paulatino decaimiento de la reciprocidad, a una mayor independencia económica de las unidades domésticas y al surgimiento de sectores sociales con intereses antagónicos. En este contexto, mientras que la ideología del manto normativo escuda a los habitantes más necesitados, presiona crecientemente a los más ricos:

Aunque concernidos con la vergüenza («malu») en la mayoría de las cosas que hacen, los lugareños malayos no poseen un compromiso moral con los asuntos relacionados con el dinero. El hombre que adquiere un préstamo, especialmente de un individuo más rico, antes de mostrarle gratitud considera que aquél estaba obligado a ayudarlo... Los ricos son obviamente la fuente de ayuda material, pero como sólo hay unos pocos en cada poblado se exponen continuamente a demandas, mientras que poseen pocas posibilidades de procurarse su propia riqueza. El depositario no acepta la ayuda con gratitud, puesto que éste es su familiar, su vecino o un hombre rico, [y] un pequeño obsequio no representa nada para ellos³⁶⁶

En un contexto de relaciones sociales tan inclusivas, el individuo económicamente exitoso tendrá que lidiar con la presión social ejercida por los parientes y vecinos, optando a menudo por eludir subrepticamente la presión ejercida por aquéllos. Es en este sentido donde se revelan las contradicciones de una serie de dicotomías propias de una sociedad campesina en proceso de transformación socioeconómica: anhelo de prestigio vs. presión económico-social, iniciativa individual vs. igualdad social; libertad personal vs. instituciones tradicionales...

Ahora bien, ¿hasta qué punto puede achacarse esta transformación, o tensión, a la expansión del capitalismo? En el pasado, el interés individual estaba subsumido al

³⁶⁶ Swift (1965: 76-7, 153-4)

interés comunal por cuestiones pragmáticas, pues la subsistencia grupal dependía del trabajo recíproco y la colaboración mutua. La reciprocidad era una necesidad, y la interdependencia tenía funciones económicas y sociales vitales. Todavía hoy, la noción de *elección racional* del individuo no es completamente inseparable de los constreñimientos costumbristas, sociales y religiosos, pues el individuo queda diluido en una pequeña comunidad unida por múltiples vértices sociales, aspecto que queda evidenciado en el «masarkaat» (obligatoriedad social), en los «kenduri», y en las ceremonias relacionadas con los ritos de paso. Por lo tanto, parece que la dinámica de la relación entre individuo y comunidad tiende a erosionarse cuando el contexto económico acentúa la competencia por acceder a recursos escasos.

En el contexto de Pulau Tuba, y retando la interpretación generalmente hallada en ciertos análisis antropológicos y sociológicos, *el proceso de transformación económica* (el impacto de la *apisonadora capitalista*) *no debe entenderse en términos de destrucción o aniquilación, sino en términos de adaptación y transformación* o, más concretamente, *en términos de subversión de los antiguos mecanismos institucionales y valores tradicionales*. Esta observación se hace más patente en la permanencia del sistema de creencias animista y la reproducción del estatus y el prestigio como pautas de diferenciación jerárquica e interindividual. En este último sentido, la reputación individual funciona como una plataforma desde la cual se ejerce y se impulsa el poder socioeconómico. Pero alcanzar ese poder tiene un precio, que se traduce en una particular relación entre el individuo económicamente exitoso y el resto de la comunidad. Los primeros son frecuentemente individuos que estuvieron expuestos a la influencia externa y que, sin embargo, en el ámbito local son esquivos, pero también temidos y respetados por el resto de sus conciudadanos. Por ello su liderazgo en la introducción de innovaciones y mejoras es *a priori* ambivalente: mientras que el resto de los lugareños pueden hallar en ellos una pauta a imitar, el riesgo de ser económicamente fagocitados le exige, para salvaguardar su estatus quo, mantener cierta distancia de seguridad respecto a aquéllos³⁶⁷. Esta distancia a menudo resulta más efectiva cuando el individuo en cuestión ostenta un conocimiento o autoridad tradicionalmente legitimada, o cuando aquél infunde cierto respeto o temor – por ejemplo cuando es «bomoh» chamán tradicional³⁶⁸. La *subversión* o *tergiversación de lo tradicional* - como modo de lidiar con un mundo económicamente cambiante en el que se tensa la dialéctica entre individuo y comunidad - será retomada en los capítulos siguientes.

Previamente al análisis de los factores económicos y políticos, se analizará el sistema de creencias animista, el cual permitirá completar la comprensión del manto normativo-moral, así como explorar las relaciones entre el mundo material y el espiritual.

³⁶⁷ "The most striking quality about the economically successful peasant is a lack of concern in spite of the popular view, an awareness that he is an object of criticism and jealousy, which he returns with a private contempt for his less industrious and successful neighbours" (Swift 1964: 151)

³⁶⁸ "Pak Su Umar, one of the most respected bomoh in Merchang, was able to build upon his reputation as a powerful healer in order to advance his trade in dried fish. His expanding business has made him one of the wealthiest men in Merchang" (Laderman 1991: 20)

PARTE III

Mundo Invisible, Producción Material y Ritos del Ciclo Vital

¿Qué relación existe entre la brujería y las iniciativas económicas malayas?, ¿y entre espíritus, el alimento y la explotación de los recursos ecológicos?, ¿De qué modo afecta la concepción de la persona en la elección racional del individuo?, ¿Qué papel juega el animismo en el creciente impacto mercantil y los conflictos interindividuales? ¿Es el animismo contrario a los cánones mercantiles, o se trata de una alternativa a los problemas causados por aquéllos?

Responder a estas cuestiones obliga a realizar una incursión en un ámbito cultural tan amplio y heterogéneo como sugestivo: el sistema animista malayo y su interconexión con la concepción de la ecología, la enfermedad, el cuerpo humano y la racionalidad individual. Asimismo, el análisis del animismo permite comprender la tríada normativa, inherentemente sincrética, entre Islam, «adat» y las relaciones entre espíritus y mundo material.

Este apartado será necesariamente acotado o superficial, dejando de lado muchos aspectos etnográficos y culturales sin duda de interés, pero de escasa relevancia en el marco de la investigación actual. Un análisis pormenorizado daría lugar a otra investigación autónoma, que no se descarta en el futuro.

III.1. El Mundo Invisible: «Alam Ghaib»

El animismo malayo original constaba de un sistema de creencias aborigen y de ideas espirituales procedentes de regiones circundantes del sudeste asiático. La impronta hindú y el posterior influjo del sufismo islámico, sumados a nociones procedentes del brahmanismo maharaya, del sivaísmo, del tantrismo y del budismo, conformaron un sistema de creencias enormemente sincrético³⁶⁹. Este ecléctico sistema de creencias cautivó la atención de los primeros visitantes europeos, quienes describieron la magia malaya como «animismo infuso» (Skeat, 1900), «culto de la vida» (Cuisinier, 1936), o «panteísmo místico» (Winstedt, 1922)³⁷⁰. Debido tanto al sincretismo como a la naturaleza fragmentada y fragmentaria del conocimiento popular y su variabilidad regional, algunas descripciones aportadas por los primeros cronistas son discrepantes. Con todo, es posible establecer un patrón animista general y suficientemente comprensible basado en las entrevistas realizadas. Mi aportación se basa en los datos obtenidos sobre el terreno, pero me he visto obligado a utilizar otras fuentes etnográficas con fines comparativos – p.ej., las singulares prácticas y creencias propias de la Costa Este (Kelantan o Terengganu) en comparación con la Costa Oeste – y con el propósito de completar aspectos relevantes para el análisis – p.ej., el sistema humoral o la concepción del alma.

En el caso malayo, cuya religión animista se define como una *religión comunal*³⁷¹, la proyección antropomórfica sobre lo sobrenatural es sorprendente. «Alam ghaib» (el *mundo invisible*) es un reflejo o reproducción del *mundo visible* («alam nyata»), el mundo material y social. Este paralelismo es palmario en ámbitos como el parentesco, la segregación de géneros o estratificación social («pangkat»). En este último sentido se da, considero, una asombrosa simetría que emplaza al malayo en una *posición cosmológica* a caballo, en la estructura social, entre los espíritus y la clase aristocrática³⁷². En otros sentidos, la comparación de ambos mundos resulta sugerente porque alumbró *significados* más hondos sobre la interacción entre el ser humano y su entorno ecológico (producción y reproducción biológica, social y material) que parecen estar dominados por un equilibrio homeostático y sustentados sobre el intercambio recíproco – esto es, *la apropiación natural tiene como contrapartida la cesión de algo a cambio*. También resulta especialmente relevante el hecho de que la relación entre ambos mundos sea simétrica y complementaria, como sugieren las dicotomías entre *normalidad* y la *anormalidad*, lo *común* y lo *inusual*, la *regla* y la *excepción*, lo *crudo* y lo *cocido*³⁷³ o lo *espiritual* y lo *material*.

³⁶⁹ V. Winstedt (1951)

³⁷⁰ Citados en Endicott (1970: 28)

³⁷¹ Según la clasificación de Wallace en región chamanística, comunal, olímpica y monoteísta (en Kottak 1996: 91)

³⁷² “What is significant symbolically in this ritual is the use of a rare or white “albino” buffalo and the wearing of white robe by the *bomoh*” (Said 1993: 73) “Albino buffaloes were freaks (...) a Sultan vested with supernatural power was the appropriate person to handle such beings” (Gullick 1958: 46)

³⁷³ Cf. Lévi-Strauss (1968)

La *invisibilidad* del mundo espiritual malayo es doble, literal y metafórica. Es *literal* porque implica la relación con entes intangibles, cuya existencia se fundamenta en una ontología dogmática, aunque las relaciones de causa y efecto resulten, para el malayo, tan reales como plausibles. Ciertamente, *si* la creencia posee efecto en la interacción interindividual y en la relación entre sociedad y medio material, *tanto la creencia como su efecto son reales antes que irracionales*. En otras palabras, la creencia animista, como la religión, es “una visión del mundo lógico dentro del contexto de la experiencia”³⁷⁴.

La invisibilidad es *metafórica* porque, primero, el animismo implica un corpus de conocimiento esotérico que es objeto de superstición, temor y secretismo por parte de sus detentadores, usuarios o creyentes. La creencia animista también tiende a ocultarse porque su práctica está crecientemente expuesta a presiones, censuras y persecución política y religiosa. El impulso desarrollista del gobierno, unido al recrudecimiento islámico de las últimas décadas, han contribuido indudablemente a silenciar la práctica animista³⁷⁵, pues los estamentos políticos y religiosos coinciden en que los vestigios animistas obstaculizan tanto el progreso como la religión verdadera. La coacción político-religiosa aparentemente ha hecho mella y ha eclipsado el protagonismo del animismo, especialmente entre las jóvenes generaciones, quienes aseguraban que esas creencias son (sic) «cerita-cerita sahaja» (*sólo viejas historias*). Un anciano lugareño notaba esto con gran sutileza:

A los jóvenes les importa más el dinero y el trabajo que los espíritus (...) ahora no hay amistades con los *hantu*, porque uno no les puede pedir dinero, ni coches, ni ropa, ni comida (...) Los *hantu* nunca han estado en Kuala Lumpur (...) Antes la gente trataba con los *hantu* porque la población era escasa. De vez en cuando veías a alguien hablar solo..., hablaba con un *hantu*... (...) los ancianos en la actualidad te preguntan si estás casado y cuántos hijos tienes, los jóvenes te preguntan por el tipo de trabajo y el sueldo que ganas.... Existen otras personas que hacen eso posible, no los *hantu*: la policía, el dinero, el médico, etc.

De haber aceptado esta impresión inicial³⁷⁶ o, de no haberse dado un proceso de empatía prolongada, hubiese concluido que la creencia animista había desaparecido casi por completo. Con el tiempo, se hizo patente que muchas de las creencias ancestrales perduraban vívidas en el imaginario colectivo rural y, en muchos casos, urbano. De hecho, la creencia animista no parece distribuirse nítidamente de acuerdo con estándares de educación o clase social: el volumen de publicaciones periódicas y de programas televisivos dedicados a estos temas es amplio y, de acuerdo con varios especialistas rituales, muchos Rajás, ministros o clientes occi-

³⁷⁴ Geertz (1966, en Wazir-Jahan 1981: 203)

³⁷⁵ Según el ex-Primer Ministro malayo: “Hinduism and animism – i.e. the belief that spirits resides in all creatures, plants, places and things – had shaped and controlled the Malay psyche before the coming of Islam. These beliefs, which were ingrained in the Malays, were utterly incompatible with Islam. If the Malay were to become Muslims, these old beliefs must be erased and replaced with a strong and clear Islamic faith” (Mahathir 1986: 19)

³⁷⁶ Cf. Larsen (1993: 51)

dentales siguen recurriendo, en caso de enfermedad o infortunio, a curanderos y chamanes tradicionales³⁷⁷. Por esta razón los «bomoh», o chamanes, siguen gozando de relevancia en el ámbito público, como el caso del «bomoh» Mael Lebaiya, quien no sólo trabajaba como médico tradicional en el hospital público de Langkawi, sino que fue condecorado honoríficamente por el Rajá de Kedah por protegerlo, mediante hechizos mágicos, de sus posibles enemigos.

El Islam condena la creencia animista como «salah» (*errónea*), «haram» (*prohibida*) o «syirik» (*no-islámico*). Pero ni los preceptos religiosos ni el refloreamiento ortodoxo musulmán, han logrado minar por completo el vestigio animista, a pesar de insistir en que la omnipotencia de Alá – el monoteísmo islámico – es incompatible con la idolatría de otros entes espirituales - panteísmo. Lo que se observa, en cambio, es que la población rural ha tendido a reinterpretar, subsumir o transformar los rasgos compatibles de ambas creencias³⁷⁸ dando lugar a una práctica sincrética que contribuye a borrar las aparentes incompatibilidades entre animismo e Islam. Para el malayo rural la creencia espiritual no es contraria al dogma musulmán, pues de acuerdo con la persuasiva lógica rural, *si Alá creó todo, forzosamente tuvo que crear también a los entes espirituales*. Siguiendo esa línea los malayos han tendido a agrupar a sus antiguos seres espectrales bajo la categoría de «jin», o los genios que se citan en los textos coránicos. La compatibilidad entre ambos sistemas es todavía más nítida en el núcleo cognitivo del sistema animista, un modelo humoral que deriva del musulmán-medieval (v. *infra*).

La reasimilación de las creencias juega otro papel importante que tiende a reforzar, antes que a debilitar, las prácticas mágicas. Como vimos, el Islam malayo puede derivar en fatalismo y en predestinación paralizante, pero esta lógica no es del todo inapelable. Entre la acción humana y el destino («takdir»), existe un estrecho margen de maniobra, una leve posibilidad de variación («ikhtiar»), al margen del destino islámico: la brujería. Lo relevante en ambos casos es que el agente individual no parece ser el responsable directo de sus propias acciones, cuyas consecuencias se achacan a Alá, a los espíritus o a factores exógenos – relaciones sociales, destreza individual, variabilidad ecológica, etc.³⁷⁹ «Ikhtiar» es un concepto que se traduce como *intento o posibilidad de variar* el curso del destino y la suerte – en los asuntos mundanos en general y en el efecto de las acciones individuales en particular. Ese *intento* implica lidiar con los espíritus de modo directo, o a través de un médium o especialista mágico. El tráfico con los espíritus posibilita manipular y doblegar las fuerzas sobrenaturales con el objeto de ejercer el dominio sobre otro individuo, variar el curso de la suerte, o controlar fenómenos materiales e inherentemente azarosos – por ejemplo, la productividad del arroz y la pesca. Es en este

³⁷⁷ Cf. Karim (1990b: 46)

³⁷⁸ Cf. Said (1993: 74)

³⁷⁹ "... rural Malays are beset by the belief that the universe is run by animistic and demonic forces and hence find it difficult to believe in their own ability to master the environment" (Lim 1973: 58-9)

contexto donde se fortalece la compatibilidad entre el animismo panteísta y el celo monoteísta islámico³⁸⁰.

¿Cómo entiende el aldeano el animismo en el marco de un mundo crecientemente moderno y escéptico? La práctica y creencia animista debe enmarcarse en el contexto de una sociedad inexorablemente expuesta a la *suerte* propia de una economía de subsistencia o extractiva, cuyo azar es producto tanto del variable entorno ecológico como de la ausencia de medios suficientemente poderosos como para *predecirlo* o *doblegarlo* - un mayor acervo tecnológico y científico, por ejemplo. En una sociedad pesquera tradicional³⁸¹, donde los factores ecológico-marinos son extraordinariamente complejos, inconstantes y difícilmente previsibles³⁸², las posibilidades de que perdure la creencia animista se incrementan. El infortunio puntual, la caída estacional de la productividad, un accidente trágico o un indicio extraño, frecuentemente se achacan al efecto de los espíritus malévolos. al descuido de los ritos destinados a los espíritus de los medios de producción («semangat») o ala inobservancia de las medidas cautelares al entrar en interacción con las fuerzas (sobre)naturales.

En un contexto de múltiple incertidumbre, los ritos y las creencias animistas conforman un episteme alternativo que cumple las funciones de aplacamiento psicológico o respuesta cognoscitiva, ya que sirven para *explicar* o *comprender* tanto las variables azarosas como las causas que propician el éxito o el fracaso de la empresa productiva y económica³⁸³. Como bien nota Anne Larsen, en el caso de los pescadores de Tuba, lo importante “no es tanto la existencia de explicaciones alternativas, sino el hecho de que la creencia animista resulta más competitiva para satisfacer las necesidades del pescador individual”³⁸⁴. Pero al margen del pragmatismo o utilitarismo - elección racional, maximización económica, optimización del trabajo...-, las creencias animistas y su práctica cumplen también una importante *función social*, por virtud de unas prácticas comunes (magia, ritos, posesión, festines) compartidas por el grupo social. El sistema, dicho de modo simple, no funcionaría en ausencia de consenso, legitimidad y reproducción social³⁸⁵.

Lo sorprendente es que, si los habitantes rurales han variado su concepción sobre el mundo invisible no ha sido como efecto del asomo del escepticismo laico, sino como fruto de un proceso dinámico de concordancia de creencias. Como se ha notado en otras sociedades, los incomprensibles procesos de cambio socioeconómico

³⁸⁰ Cf. Husin Ali (1975: 64)

³⁸¹ “Beliefs in supernatural powers (...) are relatively more deeply rooted among the inshore Malay fishermen. They believe that the mangrove next to their village, the river mouth which they have to pass every day, the open sea where they go fishing, and even the fishing boats and the gear they use daily, have spirits or souls (*semangat*)” (Said 1993: 66)

³⁸² V. Acheson (1981)

³⁸³ Malinowski (1922, en Said 1993: 66)

³⁸⁴ Larsen (1993:33)

³⁸⁵ Cf. El concepto de “Communitas” en Victor Turner

mico a menudo no frenan, sino que avivan y fomentan, la creencia en la magia³⁸⁶. Esto significa que el sistema de creencias es sorprendentemente maleable y adaptable, como ilustra la reflexión de un habitante local:

Dulu ada banyak hantu di sini, tapi sekarang ada kurang (...) hantu-hantu tak suka duduk dekat orang ramai (...) tak suka lampu-lampu, takut electrisi (...) mungkin pergi lain tempat atau ada lagi, tapi dalam hutan³⁸⁷

Antes de analizar el animismo malayo cabe remitirse al marco epistemológico en el que se fundamenta. De este modo se harán evidentes algunas vinculaciones que ponen de relevancia la continua interacción entre concepción de la persona, mundo visible e invisible: el sistema humoral.

³⁸⁶ V. Anderson (2002), Marwick (1965), Turner (1996), Geschiere (1997), White (2000) (en Stewart y A. Strathern, 2004: 4 y *passim*)

³⁸⁷ *Antes había muchos espíritus. Ahora no hay tantos. A los hantu no les gusta vivir cerca la gente. No les gusta la luz, y les asusta la electricidad. Quizás se han marchado a otros lugares, o quizás todavía hay, aunque están en las profundidades de la selva...*

III.2. El Sistema Humoral

Tras varios meses en Malaysia no había logrado adaptarme completamente al bochornoso clima tropical. Durante el día, mi ropa estaba constantemente empapada de sudor, e ingería un gran volumen de agua, con lo cual realizaba continuas visitas al lavatorio. Uno de mis informantes, particularmente observador y perspicaz, diagnosticó que mi cuerpo estaba demasiado «sejuk» (*frío*), y me recomendó tomar café caliente y aplicarme «minyak angin» (*aceite de aire*)³⁸⁸. En otra ocasión, con el cambio climático del monzón y la repentina llegada de la estación de las lluvias, fui aquejado, como la incesan mayoría de la población, por una gripe tropical común y altas fiebres. Mientras me recuperaba, mi *madre adoptiva* me servía continuamente café caliente, y repetía insistentemente que debía evitar comer fruta, especialmente naranja, plátano o papaya. Le pregunté intrigado, y ella me contestó (sic) «kalau demam jangan makan buah-buah, buah sejuk, lagi baik makan panas...kopi panas boleh minum, tapi teh tak boleh...mandi sejuk tak boleh juga...» (*Si tienes fiebre no debes comer fruta, la fruta es fría, mejor que comas caliente... puedes tomar café caliente pero no té... evita también las duchas frías*). Durante el periodo de tos del proceso gripal, otro vecino me desaconsejó comer sandía...

Aquellos consejos intrigantes parecían contradictorios: ¿por qué sugerían café y no té?, ¿qué fin tenía evitar las duchas o la sandía?, y ¿qué lógica causal subyacía entre fruta y fiebre? Era obvio que las restricciones alimenticias durante el estado de enfermedad puntual presuponían la existencia de un sistema simbólico subyacente. Éste, con el tiempo, se reveló como un vasto y complejo sistema cultural con extensas interrelaciones: el sistema humoral, asociado a la concepción de la enfermedad, la persona, la dieta...y el *mundo invisible*. Dada su trascendencia, nuestra aproximación a la temática es obligada, porque el sistema humoral, como singularidad cultural, ofrece importantes claves para comprender los procesos de elección racional individual y los elementos simbólicos que subyacen a la dialéctica entre ser humano y naturaleza – la razón práctica y simbólica de la explotación del medio ecológico. En este apartado traeré a colación ciertas partes de la investigación de Laderman (1983, 1991), cuya etnografía sobre la salud y los humores malayos, efectuada en la costa este, constituye una valiosa base para cotejar y completar mis propias observaciones en Tuba.

³⁸⁸ Ungüento aceitoso de aplicación cutánea que posee un efecto calentador, por su gran contenido en mentol. Es muy usado por los lugareños y se encuentra en todos los establecimientos.

III.3. Sustancias, Alimentos, Cuerpo y Enfermedad

“En Malaysia, la etiología de la mayoría de las enfermedades, y su tratamiento, encajan con el modelo humoral”³⁸⁹. El pasado de Malaysia, marcado por el comercio ultramarino y la difusión de heterogéneos influjos culturales, posibilitó la introducción de ideas pertenecientes al sistema humoral chino, indio-ayurvédico y, tardíamente, musulmán medieval – legado, a su vez, de la medicina europea hasta el siglo XVII DC. Dado que la cosmología aborigen original barajaba ya la dicotomía frío-caliente en su concepción cosmogónica, gran parte de esas ideas fueron bien asimiladas y el modelo humoral malayo devino un producto sincrético de la influencia ancestral – con las ideas relativas a la pérdida del alma o al ataque espiritual –, los diversos sistemas humorales y las creencias islámicas - la protervidad del *calor* de los espíritus malignos y la eficacia del carácter *frío* de las oraciones islámicas.

La relación entre sistema humoral, sustancia y carácter individual apunta directamente al modelo árabe – salvando el androcentrismo que preside la segregación sexual y su ideología. El sistema humoral árabe-medieval consideraba que la mujer es la *parte imperfecta de la humanidad*. La naturaleza femenina era *fría*, porque se creía que ésta se engendraba a partir de los residuos del esperma que su progenitor depositaba en la parte izquierda del útero de su madre – la zona más *fría*. Por el contrario, el varón y especialmente su esperma, eran connaturalmente *calientes*. Puesto que el cerebro de la mujer era más *frío*, adolecía del coraje, la valentía, la fuerza moral o la honestidad propios del carácter masculino. El *frío*, en particular, no era aconsejable para la salud del ser humano. La mujer debía evitar el contacto prolongado con fuentes *frías*: debía evitar beber o bañarse en agua fría, aposentarse en superficies frescas o ingerir alimentos gélidos. Al hombre, con el fin de potenciar su salud física y su *semilla*, le aplicaban cataplasmas calientes, y su dieta se basaba en alimentos *calientes*: comidas dulces, saladas, amargas, o ricas en proteínas y grasas (aceite, carnes, alcohol, etc.). Los alimentos fríos, a evitar en lo posible, se relacionaban con el gusto insípido o ácido – verduras, frutas, etc. El varón también debía controlar su actividad sexual para evitar un excesivo desgaste de calor – siendo el semen el elemento más caliente. Una sexualidad excesivamente activa implicaba *secar* su semilla y comportaba el riesgo de perder la lucidez, enfermar o incluso morir prematuramente, pues se creía que el esperma se almacenaba en el cerebro y era la fuente de la *racionalidad* («akal»), que luego se transmitía al feto en la procreación. La deposición de la semilla era un momento peligroso para el varón, pues aquélla podía malograrse al entrar en contacto con el frío femenino y, por lo general, el varón debía evitar las relaciones sexuales con ancianas o mujeres en el periodo de posparto, pues aquéllas succionaban su *calor* y podían debilitarlo y causarle la enfermedad. Para la mujer, en cambio, el periodo más peligroso era el parto, pues la pérdida de sangre comportaba un enfriamiento excesivo. Durante el

³⁸⁹ Laderman (1991: 20), Cf. Carsten (1997)

delicado periodo de posparto la mujer recuperaba progresivamente su calor interno, y debía cumplir una serie de tabúes con el fin de evitar la enfermedad. Con la edad tanto el hombre como la mujer perdían paulatinamente su calor corporal, llegando a la muerte en un estado de total frialdad. Una vida larga y saludable exigía el equilibrio en todas las actividades humanas: moderación en la alimentación, en la actividad física, sexual, intelectual, etc. La dieta, salvo en las zonas templadas, debía evitar los alimentos fríos³⁹⁰.

La diferencia fundamental entre el sistema greco-musulmán y el malayo es la inversión de las cualidades de las sustancias. En el modelo musulmán el *frío* tiene una connotación negativa y el *calor* positiva. En el malayo ocurre lo contrario aunque, paradójicamente, resulta más coherente con la dicotomía cosmológica islámica, pues tanto el infierno como los demonios malignos («jin») se asocian con el calor extremo, el fuego. También inversamente, en el modelo malayo, el frío se relaciona con la salud, la fertilidad y el coito; y el calor con la enfermedad, la esterilidad, el aborto y la impotencia. Al contrario que el sistema greco-musulmán, el sistema malayo no posee grados humorales pero, en cambio, a la cualidad *fría* y *caliente* de los alimentos añade la categoría de alimentos *neutros*, cuyo efecto es imparcial en la salud del individuo. Por otra parte, el modelo árabe distinguía entre cualidades activas (*calor* y *frío*) y pasivas (*húmedo* y *seco*), pero los malayos unen las últimas a las primeras: *calor-seco* y *frío-húmedo*. Esto podría estar relacionado con el hecho de que en Malaysia sólo existen dos estaciones climáticas: «musim hujan» o *estación de las lluvias*, que es húmeda y fría; y «musim panas» o *estación calurosa*, que es cálida y seca³⁹¹.

El sistema humoral malayo parte de que toda la materia (inclusive la humana) se compone de *cuatro elementos*³⁹²: «tanah» (*tierra*), «air» (*agua*), «api» (*fuego*) y «angin» (*aire*), cuyas cualidades implican diferentes grados de frío o calor. Los malayos de Tuba comparten la creencia de que el cuerpo humano se compone de cuatro sustancias: *aire*, porque respiramos; *fuego* propio de los ojos y porque se conciben como el centro corporal del deseo; *tierra* en los músculos, y *agua* en la sangre. El equilibrio de los cuatro elementos es fundamental para garantizar la salud física y psicológica (espiritual). La regulación del sistema depende de las características de las sustancias ingeridas (derivadas de los alimentos) cuya composición regula el exceso, o carencia, de las sustancias corporales y atenúa el efecto de los agentes exógenos – p. ej., temperatura ambiental o espíritus malignos. En caso de enfermedad o dolencia, los especialistas en medicina tradicional identifican, mediante una amplia

³⁹⁰ Síntesis a partir de Laderman (1991: primera parte)

³⁹¹ La medicina y magia de los aborígenes orang asli, reputada por su poder curativo, sí asocia frío y humedad, porque habitan en un entorno selvático.

³⁹² "The most vivid demonstration for the Malay pantheist of the one indivisible self of man and its identity with the universe in Allah is the prevalence of things in sets of four. All things in sets of four are equal to each other. The four elements, the four winds, the four righteous Caliphs, the four extremities of man are all unified in their common 'fourness'. The names of Mohammed and Allah, which are both spelled with four letters in Arabic, connect all these in symbolising the One Being" (Endicott 1970: 44)

variedad de diagnósticos esotéricos, la causa del desajuste. La diagnosis empieza con la observación de los síntomas: calor externo (fiebre), calor interno (efecto de ciertos alimentos, dolor de garganta, etc.), reacciones a la temperatura atmosférica (escalofríos, asociados por ejemplo con la malaria), signos visibles (hemorragia, mucosidad, etc.), vértigos o hipertensión (deficiencia o exceso de una sustancia), toma del pulso (donde la rapidez se relaciona con el calor, y la lentitud con el frío), comportamiento del individuo (locura o calor de la sangre), efectos de un tratamiento anterior o incompatible (mezcla de sustancias incompatibles), numerología, oráculos, nigromancia, etc.

A pesar de que en todo momento hago alusión a alimentos *fríos* y *calientes*, esas cualidades no necesariamente se corresponden con las características térmicas inherentes al alimento y, en ocasiones, ni siquiera con la percepción de esas cualidades. A veces sugieren asociaciones sensitivas relacionadas con la textura, la humedad o la apariencia, y en otros casos se relacionan con el gusto. Por ejemplo, el alcohol, la carne de cabra o el «durian» (una fruta cremosa y grasa) se consideran alimentos *muy calientes*; el café, la carne de vaca o de búfalo, o la sandía, se consideran *calientes*; mientras que el té, la mayoría de las frutas y hortalizas y el agua se consideran *fríos*. Significativamente, el arroz y el pescado común («ikan kambong»), los alimentos más habitualmente consumidos, junto a ciertos alimentos cocidos (pollo o pescado), caen en la categoría de alimentos *neutros*. En general, los locales no comparten un consenso claro en la clasificación de los alimentos según sus cualidades, a pesar de que puede establecerse una casuística más o menos estándar que, en algunos casos, coincide con la valoración actual de médicos, nutricionistas y dietistas. Laderman (1983) presenta una tipología de alimentos y humores que, en buena medida, coincide con la hallada en Pulau Tuba:

Alimentos calientes	Alimentos fríos	Alimentos neutros
Aquellos que satisfacen rápidamente el apetito y producen calor y bienestar	Frutos jugosos y verduras	Aquellos que no caen en la categoría de fríos o calientes: arroz y pescado
Alimentos calóricos: grasas animales y vegetales.	Frutas y verduras viscosas	
Alcohol y sus derivados	Frutas y verduras agrias	
Especies picantes (chile, pimienta, etc.)	Plantas	
Proteína animal, huevos y leche – pero no pescado	Enredaderas o trepadora	
Alimentos salados		
Alimentos amargos		

Fuente: Síntesis a partir de Laderman (1983: 44)

Junto a los alimentos *fríos*, *neutros* y *calientes*, existen aquéllos denominados «bisa», que a menudo se han confundido con los *fríos*, pues ambos se desaconsejan en caso de vulnerabilidad física, momento en el cual suele prescribirse algún tipo de tabú alimenticio («pantano larang»). «Bisa» se traduce genéricamente como *veneno* o *dolor intenso*, pero también va íntimamente unido a la magia negra. En Tuba, los

alimentos considerados «bisa» eran el marisco (gambas, cangrejos, moluscos diversos, etc.), ocasionalmente el huevo, la piel de aves, algunos tipos específicos de pescado y otras sustancias con fuerte olor o aspecto desagradable. «Bisa» no significa alimento prohibido, sino un tipo de sustancia que pudiera agravar - ocasionando urticarias, alergias, intoxicación o envenenamiento - el estado de salud de un individuo que se halla en un periodo de debilidad puntual. Por esta razón Wilkinson (1959) define esta noción como *envenenamiento de la sangre*. La relación entre «bisa» y pescado resulta muy relevante, pues sugiere una conexión entre relaciones ecológicas y económicas. Los pescados clasificados como «bisa» coinciden con especies de peces que presentan, a priori, rasgos anómalos o inusuales:³⁹³ peces con grandes escamas, moteados, con aletas ponzoñosas, colores rojizos o amarillentos, o hábitos *sucios* (depredadores de fondo). Los pescados delgados se asocian con los alimentos fríos y, la ingestión del pescado «bisa» se cree que ocasiona hemorragias fatales para el recién circuncidado o para la mujer que acaba de alumbrar. El esquema recoge la taxonomía de pescados «bisa» de Laderman, que también coincide por lo general con lo hallado en Pulau Tuba:

Pescados «bisa»	Características	Hábitos alimenticios
Piel gruesa y escamas finas (delfín o tiburón)	Aletas venenosas (p.e, pez gato).	Peces de fondo.
Piel fina y escamas gruesas	Aletas afiladas, no necesariamente ponzoñosas.	Se alimentan de organismos venenosos para el hombre (medusas o gusanos).
Escamas más grandes de lo normal	Espinas pequeñas y afiladas.	Los pescados «bisa» se asocian con el «lendir».
Pescados moteados	Color amarillo o rojo sangriento	

Fuente: Laderman (1985)

En ciertos casos, la categoría de «bisa» coincide con la toxicidad observada en algunas carnes de pescado expuestas a condiciones específicas: a elevadas temperaturas la carne de algunas especies marinas puede ser potencialmente tóxica, ya sea como consecuencia de los mecanismos de defensa de las especies tropicales³⁹⁴ o por su segregación de enzimas químicos y perniciosos para el organismo humano. Muchos de esos peces son especies de fondo que se nutren de otras especies muertas o venenosas y, dada la creencia malaya de que *uno es lo que come*, consideran que la ingestión de esos pescados acentúa la enfermedad. De modo que, en ciertos casos, el sistema humoral es compatible con la medicina moderna³⁹⁵.

Tanto la variabilidad de las características de cada individuo, como la mutabilidad de los efectos exógenos, explican que la etiología relacionada con el sistema humoral sea más particular y fragmentaria que universal. En primer lugar su epistemolo-

³⁹³ Cf. Douglas (1966)

³⁹⁴ Laderman (1983, 1991)

³⁹⁵ De las 54 especies de peces «bisa», 1/3 tenían reacciones tóxicas (Laderman 1983: 70)

gía se sustenta en la acumulación de casos empíricos – por ejemplo, ingerir «durian» incrementa la fiebre. Por otra parte, las características de las sustancias de cada individuo varían según el periodo vital, el estado físico, las estaciones o, incluso, los diferentes momentos del día. No todos los individuos se exponen idénticamente al desequilibrio de su sistema humoral puesto que son, particularmente, los individuos enfermos o débiles los que son más sensibles a los alimentos «bisa» o *fríos* y, en consecuencia, al efecto nocivo de los espíritus. De hecho, la presencia del sistema humoral en Tuba sólo se hizo patente en los casos en los que el individuo atravesaba un periodo temporal o permanente de vulnerabilidad de su estado de salud física y/o psicológica: parto, posparto, circuncisión, vejez, lesión, herida, gripe, etc. En cuanto a la variabilidad climática, se cree que la brusca alteración de la temperatura ambiental (común en las zonas tropicales) imposibilita que la temperatura corporal se reajuste suficientemente rápido, lo cual provoca fiebres, gripes, neumonías, etc. Por esta razón los pobladores evitaban exponerse a la lluvia cuando brillaba el sol, o ducharse inmediatamente después de realizar una actividad física o durante el atardecer y el alba. Por eso, no es casual que sea durante el alba y el crepúsculo cuando los espíritus y los espectros malignos son más activos y susceptibles de ocasionar mayor daño al ser humano³⁹⁶.

El sistema humoral es dinámico antes que taxonómico, fisiológico y a su vez simbólico³⁹⁷ y, como tal, se aplica en un sinnúmero de situaciones, relacionadas con la suerte, la enfermedad, la brujería, la elección de la pareja o las apuestas furtivas. Durante una lucha de gallos, un anciano me dijo que las cifras de las apuestas no podían coincidir con el 3, el 7, el 11, el 15, etc. La relación entre esos números es que son múltiplos de 3. El informante me explicó que adjudicaban un número a cada uno de los *elementos*, de modo que el 1 coincidía con *agua*, el 2 con *aire*, el 3 con *fuego*, y el 4 con *tierra*. Las apuestas evitaban las cifras que cayesen en el *fuego* (3, 7, 11, 15, etc.), el elemento *caliente* por excelencia, que se asocia con los espíritus malignos y con la dolencia, luego trae mala suerte. Más significativamente, el sistema humoral también se vinculará con el carácter del individuo: cuando una persona es violenta o agresiva se dice que tiene «darah panas» (*sangre caliente*) y un reinado pacífico se describe como «sejuk», *frío*³⁹⁸.

Una vez esbozados los rasgos más notables del modelo humoral puede intuirse que éste envuelve no sólo la concepción de la materia, sino también su relación con el universo espiritual en su más vasto sentido. Antes de analizar la magia y la enfermedad cabe avanzar la importante noción de alma malaya.

³⁹⁶ La relación entre clima y sistema humoral es dinámica: la fruta (alimento *frío*) se evita durante la estación de las lluvias y el consumo de carne animal (alimento *caliente*) decrece durante la estación seca. Hubiese sido interesante analizar el nivel de aporte proteico y la estacionalidad de los recursos para trazar una posible relación entre sistema humoral, ecología y subsistencia.

³⁹⁷ Laderman (1983: 36-8, 41)

³⁹⁸ Cf. «hervir la sangre», (*malhumorarse*), «sangre fría» (carente de emociones o *humor*) En inglés la noción “cool” describe un humor divertido o plácido.

III.4. La Noción de Alma Malaya

Según los informantes, Alá creó al mundo («kon paya kon») usando los cuatro elementos humorales - agua, tierra, fuego y aire. Luego generó al ser humano con tierra y le dotó de alma. Pero éste, al tomar el primer aliento de aire, se rompió en pedazos, y Alá tuvo que crear nuevamente al primer hombre, Adán. Otra versión sugiere que Alá ofreció el aliento al arcángel Gabriel para que lo insuflase en el cuerpo de Adán, compuesto sólo de tierra y agua. Gabriel abrió involuntariamente su puño y dejó escapar una parte del aliento que, al no hallar recipiente corporal en el que introducirse, devino *espíritu* -el hermano incorpóreo de Adán. Desde su nacimiento accidental la relación con su hermano humano ha sido ambivalente: se muestra temeroso ante la superioridad del humano, pero también rencoroso, pues al contrario que el humano el espíritu fue relegado perpetuamente a la oscuridad.

Los espíritus se describen simultáneamente como unitarios y múltiples, posiblemente debido al influjo sincrético del antiguo panteísmo sufí y de la dualidad bien/mal propia del monoteísmo islámico. El espíritu se conceptualiza como aire («angin») extraordinariamente caliente. De hecho el espíritu expelle su aire caliente sobre el cuerpo humano paracausarle el desequilibrio humoral y la dolencia. Esta interpretación es congruente con las ideas originales del Islam medieval, que concebían la fiebre como una exhalación del Infierno (Brown 1921)³⁹⁹. «Panas» (*caliente*) es la antítesis de lo sagrado (*frío*), y por esta razón la brujería se denomina «almu panas» (*conocimiento caliente*) o «elmut hitam» (*conocimiento oscuro*). Los chamanes aplican remedios *fríos* mediante baños, agua, el soplo de su aliento o los versos coránicos, con el objetivo de repeler a los espíritus causantes del mal físico o psicológico.

Según los malayos, el alma está integrada por tres elementos: «semangat», «nyawa» y «ruh». El «semangat», que se ha traducido como *espíritu de la vida*, es una fuerza vital presente en casi todos los objetos animados o inanimados: en las distintas partes del cuerpo humano (placenta, pelo, uñas...), en su sombra, en plantas y animales, montañas, hierro, mar, jungla, arroz e incluso en el bote o el hogar. El «semangat» se asemeja al *alma* en el sentido ancestral indonesio y posee una gran similitud con el *mana* melanesio⁴⁰⁰. En el ser humano el «semangat» “es como la puerta del cuerpo que protege la casa contra los intrusos”⁴⁰¹ y, como tal, sigue al cuerpo allí donde vaya. Los locales decían que (sic) «semangat jadi sendiri» (*El semangat surge solo*) En el humano, el «semangat» *deviene* cuando se extirpa el cordón umbilical y, en el objeto - por ejemplo en el hogar o en el bote - una vez finaliza su construcción. El «semangat» es por lo tanto una fuerza animista inmanente al objeto o sujeto que sólo cobra existencia cuando se ha consumado el proceso de de-

³⁹⁹ En Endicott (1970)

⁴⁰⁰ V. Winstedt (1945:19), Endicott (1970: 45), Carsten (1997)

⁴⁰¹ Kenny (1990: 129, en Laderman 1983: 201)

venir («jadi»). Los ritos de producción, por lo tanto, se dirigen al «semangat» del arroz, del bote o las redes.

La noción de «semangat», como el espíritu, también implica unidad y multiplicidad – como afirman los locales: *aunque es sólo uno, utiliza muchos nombres*⁴⁰². Un anciano local me explicó que el «semangat» es accesible mediante los sueños y se manifiesta en la sombra humana. Éste se describe como un espíritu extremadamente temeroso y sensible que puede huir, o migrar del cuerpo si se sobresalta o se le asusta⁴⁰³. El riesgo de que el «semangat» escape del cuerpo humano es mayor cuando el individuo sufre alguna enfermedad, atraviesa un periodo de salud delicado o no es todavía adulto. En Tuba me explicaron que sobresaltar a la mujer embarazada podría ocasionar malformaciones al feto, y que la mujer embarazada debe evitar que personas *anormales* (con deficiencias físicas, psicológicas o cuyo carácter es indeseable) pasen detrás de ella, (sic) «sebab bayi boleh ikut» (*porque el bebé – posiblemente su «semangat» - podría seguirlo*). Y, al contrario, es beneficioso que aquellas personas con rasgos positivos pasen tras ella – individuos bellos, inteligentes o bondadosos⁴⁰⁴.

En el momento del nacimiento, tanto animales como seres humanos inhalan el «nyawa» o «nadi»⁴⁰⁵, el *aliento de la vida* que contiene los cuatro elementos humorales. El «nyawa» se concibe como el pulso vital o energía, percibido como un aliento o soplo no directamente visible. De acuerdo con mis informantes, el «nadi» surge del cerebro y desciende al estómago antes de engendrar. Entra en el cuerpo del bebé a partir del sexto mes y le dota de vitalidad, lo hace persona. Cuando el animal o el humano fallecen en condiciones normales, su «nyawa» abandona el cuerpo y el aliento o la vitalidad se extinguen. Pero si el animal o el ser humano mueren en condiciones extrañas, súbitas o violentas (por ejemplo asesinado), su «nyawa» no desaparece, se transforma en otra sustancia contaminante y muy *caliente* denominada «badi». El «badi» podría constituir la sustancia que genera al espíritu humano atrapado entre ambos mundos. Para evitar el efecto negativo del «badi», la mujer embarazada debe evitar visitar a un difunto durante el embarazo y, además, su marido debe abstenerse de cazar, puesto que en ambos casos el «badi» podría atacar al bebé en el seno de su madre y causarle malformaciones físicas⁴⁰⁶. La misma idea se halla en la noción de «kemali'» entre los orang asli *Ma'Betisék* de Selangor, Malaysia⁴⁰⁷.

⁴⁰² El «semangat» (alma malaya) también se cree que agrupa a siete elementos (Carsten 1997), y los espíritus se describen como los múltiples de una unidad (el espíritu original). Es evidente que el animismo malayo retiene todavía ciertos elementos panteístas.

⁴⁰³ Lo cual podría arrojar una luz distinta a la patología psicósomática malaya denominada «latah» (v. *infra*).

⁴⁰⁴ Cf. Winstedt (1951: 16 y *passim*)

⁴⁰⁵ En Tuba el «nyawa» se denominaba también «nadi», traducido como *pulso*.

⁴⁰⁶ Cf. Laderman (1991: 33)

⁴⁰⁷ V. Wazir-Jahan (1981:1)

El «ruh», por último, es un tercer componente exclusivo del alma humana; es la *sustancia* que transmigra al cielo o al infierno. La separación de las tres categorías no es nítida, y muchos lugareños se referían simplemente al «semangat» como una forma genérica de alma.

III.5. «Angin»: El Arquetipo del Temperamento Individual

La traducción de «angin» es *aire*, un elemento constitutivo del sistema humoral que posee un extenso significado relacionado con la dolencia física y los rasgos temperamentales del individuo. En Tuba se creía que el aire («angin»), acumulado entre los tendones y los órganos era el causante del dolor muscular. El «angin» se describía como una bolsa de aire atrapada en la musculatura que, para disolverla, es menester aplicar sustancias *calientes*: friegas de «minyak angin» (aceite de aplicación tópica), masajes, o humo de tabaco con el que se proyectaba algún sortilegio. Un entrevistado me explicó que su abuela, al masajear los músculos del paciente, extraía el aire eructando, y podía así diagnosticar la causa de la dolencia – ingestión de alcohol, comidas excesivamente *calientes* (cabra o búfalo), etc.

El «angin», sin embargo, posee también una significación más sutil: se describe como el temperamento individual heredado, que dota a la persona de habilidades, talentos y deseos inherentes o congénitos. En la costa este existe un complejo ritual denominado «Main Peteri» cuyo fin es tratar las afecciones relacionadas con el temperamento y la alteración de la personalidad («sakit berangin») ⁴⁰⁸. En Tuba no hallé, o los desadvertí, indicios de este ritual, pero con cierta cautela *presupongo*, teniendo en cuenta las similitudes del marco de creencias general, que nuestra sociedad insular podría compartir una pauta de creencias similar. El rito cobra la forma de la escenificación del teatro de sombras («wayang kulit») en el que se representan diferentes personalidades arquetípicas propias de figuras mitológicas. Estas figuras presentan una casuística temperamental, y se cree que cada individuo ha adoptado una de esas personalidades. Por ejemplo, en las narraciones mitológicas malayas, «Angin Dewa Muda» era un individuo que clamaba ser el hijo del Rey y la Reina de Java, un Príncipe. Los rasgos de una personalidad heredada de «Angin Dewa Muda» responden al individuo que anhela los lujos propios de una vida real: ropajes nobles, alimentos exquisitos, vida plácida, amor, respeto y estima por parte de sus conciudadanos. Nacer investido de tal personalidad en un ámbito rural y pobre entraña ciertos conflictos personales, pues el individuo puede frustrarse si no ve sus deseos de lujo aristocrático cumplidos. Otra personalidad arquetípica es la denominada «Angin Hala», relacionada con el comportamiento violento y agresivo. De acuerdo con el mito, la madre de esta figura fue accidentalmente fertilizada por un tigre cuando ingirió un fruto en el que el animal había vertido su esperma. «Angin Hala» absorbió el temperamento del tigre: agresividad, fortaleza y violencia (V. «amok», *infra*). Otra personalidad arquetípica es «Angin Dewa Penchil», una figura legendaria del folklore cuya personalidad se atribuye a aquéllos que están insatisfechos con sus vidas y casas, o que se comportan de modo inadecuado en función de su estatus. Se correspondería, por ejemplo, con los lugareños que deci-

⁴⁰⁸ Laderman (1991:69 y *passim*)

den emigrar en busca de mejores posibilidades socioeconómicas, o con aquéllos que tratan de incrementar su riqueza a pesar de las limitaciones.

Frustrar ese carácter inherente y heredado ocasiona «sakit berangin», una patología físico-psicológica que agrupa diversas dolencias: dolor de espalda, cefalea, problemas digestivos, asma, depresión o ansiedad. El «sakit berangin» se produce cuando el individuo reprime o contradice su «angin» – lo cual presenta ciertas analogías con el psicoanálisis freudiano⁴⁰⁹. Durante la escena ritual de «Main Peteri», el «bomoh» entra en trance, realiza viajes oníricos en forma de tigre, y restituye así la personalidad aquejada, reestableciendo el equilibrio entre espíritu (personalidad) y cuerpo.

Lo más notable es que la consecuencia de la predeterminación del talante o el temperamento posee efectos poderosos sobre la acción personal. En efecto, el trabajo, el esfuerzo o el estudio diligente no serán suficientes para lograr la consecución de una actividad o rol social si el individuo no está investido de antemano de un «angin» o temperamento favorable. Esta lógica se aplica tanto al desarrollo de roles tradicionales (curanderismo, chamanismo, etc.) como a los asuntos más mundanos: elección de la profesión, expectativas y ambiciones, anhelo de riqueza, capacidades intelectuales, habilidades laborales, etc. Persistir en una actitud contraria al «angin» individual conlleva por lo tanto sufrir «sakit berangin».

⁴⁰⁹ Laderman (1991)

III.6. El Especialista Ritual Malayo: Mago, Sufi y Chamán.

A diferencia de otras sociedades, entre los malayos rurales no existe un rol de especialista ritual exclusivo. La mayoría de los ancianos locales comparten un acervo genérico de conocimientos mágicos, médicos y etnobotánicos⁴¹⁰. Su uso se da constantemente en situaciones cotidianas que alternan con ocupaciones laborales propias del «kampung» - leñador, pescador, agricultor, etc. Ocasionalmente, los ancianos versados en el ritualismo y el Corán (denominados «pakcik alim» o «tukun»), pueden llegar a especializarse cuando (sic) «jadi pandai buat ubat tradisional» (*acaecen diestros en la medicina tradicional*). De ese modo su práctica se incrementa, y su fama se extiende en especialidades concretas como son las artes obstetricias tradicionales («bidan»), las prácticas mágicas, los ritos productivos («pawang») o el curanderismo rural («bomoh»). Es entonces cuando un individuo se constituye como un «bomoh» reconocido, aunque no muchos individuos persiguen este rol de modo activo. La mayoría de los especialistas afirmaron haberse convertido en especialistas rituales o médicos tradicionales tras una importante crisis vital, o mediante revelación onírica.

El corpus cognitivo del especialista ritual es extenso y heterogéneo. Agrupa conocimientos botánicos y prácticas médicas, técnicas de masaje, numerología, sortilegios, oráculos, etc. Buena parte del conocimiento se transmite de modo informal y generacional, en una relación de maestro-pupilo fundamentada por lo general en una relación de parentesco. Pero no todo el conocimiento se transmite, pues aquél estrictamente mágico y nigromántico está más celosamente guardado y su transmisión es selectiva. De caer en manos de un pupilo deshonesto – aunque sea un familiar - podría ser usado contra el maestro. Este «ilmu» (*conocimiento*) pierde su «kuasa» (*poder*) si no se mantiene en secreto y, por ello, los sortilegios a menudo se murmuran de modo ininteligible o se distorsionan expresamente⁴¹¹.

El saber mágico puede incrementarse o perfeccionarse mediante las enseñanzas de otros especialistas más experimentados, a través de revelaciones en sueños, o mediante actos ascéticos en los que se repiten obsesivamente versos coránicos hasta provocar alucinaciones en forma de serpientes, tigres o santos («keramat») que traspasan el conocimiento al especialista. En Tuba, un «bomoh» repitió 5000 veces un mismo verso coránico con el fin de acceder a un espíritu. Otros ritos para captar el poder mágico consisten en yacer sobre la tumba de un hombre asesinado - para impregnarse de su «badi»⁴¹² - o provocando el trance a través de repetitivos ritmos de tambor o rezos musulmanes.

⁴¹⁰ "No one is a full-time healer in village Malaysia" (Laderman 1991: 19)

⁴¹¹ Cf. Cuisinier (1936, en Endicott 1970: 19)

⁴¹² Endicott (1970: 15)

III.7. El «Pawang» y los Ritos Productivos

Tuba presenta la singularidad de mostrar dos facetas mágicas tradicionales: las referentes a la pesca y al cultivo del arroz, protagonizadas por el «pawang», y las referentes al ámbito más amplio de la medicina tradicional, practicada por el «bomoh». Aunque muy frecuentemente el «pawang» y el «bomoh» son una misma persona, analizaré ambos casos por separado: en el caso del «pawang» abordaré los ritos productivos y el animismo marítimo, antes de analizar con mayor detalle las funciones del «bomoh».

El «pawang» es un doble especialista. Por una parte, detenta el saber propio de la mediación con las fuerzas naturales que afectan a la producción. Por la otra, es un experimentado pescador que conoce a la perfección la técnica y los factores ecológicos relacionados con su actividad. Hace tan sólo dos décadas, el «pawang» todavía era una figura preeminente en la sociedad insular, cuya función era oficializar los ritos de protección del «kampung» destinados a amainar a los espíritus malévolos y los ritos de producción, unos ceremoniales esotéricos cuyo objetivo era asegurar, o maximizar, la producción (económica y social)⁴¹³. Entre los ritos más importantes destacan los relacionados con la pesca («puja pantai»), la construcción del hogar («tolak bala») ⁴¹⁴, o el desbroce de terreno selvático destinado al cultivo («buka hutan») ⁴¹⁵. Estos ceremoniales eran inmanentes a una sociedad dependiente de una subsistencia extractiva, en la que se creía que los factores que afectaban a la producción “estaban influidos o determinados por lo sobrenatural” ⁴¹⁶. Por esta razón, mientras que la pesca y el cultivo del arroz cuentan con diversos ritos, el caucho, de introducción más tardía, no posee ningún ceremonial similar ⁴¹⁷.

Actualmente, la mayoría de estos actos rituales ha desaparecido por efecto de la presión monoteísta y política. Su práctica no es sólo reprobada sino que puede dar origen a la pena legal en forma de sanción económica o encarcelación ⁴¹⁸. Que la práctica, aparentemente, haya desaparecido, no implica que también lo haya hecho la creencia subyacente. Hoy los pescadores y los agricultores siguen efectuando plegarias para procurarse la productividad de capturas y cosechas, pero en vez de dirigirlas a los espíritus las dirigen a Alá.

⁴¹³ “The belief in magic is related mainly to both the productive and protective aspects of life of the people in the village” (Husin Ali 1975: 63)

⁴¹⁴ Cf. “After divination has established that the spirits of a place are amenable to a house being built there, the site is cleared and the boundaries symbolically defined by the pegging of dead sticks at the four corners. When a propitious time arrives, a hole is dug for the centre-post. When the hole is finished and offering of hard woods, nuts, and iron or copper objects is deposited in it. Then a fowl, goat, or buffalo is killed and the blood, feet, and head put in the hole as an offering to the earth demon (*puaka*) The centre-post is erected on top of these ...” (Endicott 1970: 113; Carsten 1997)

⁴¹⁵ Landerman (1991: 17)

⁴¹⁶ Husin Ali (1968: 121)

⁴¹⁷ Cf. Husin Ali (1975: 114), Endicott (1970: 23-4)

⁴¹⁸ Cf. Nagata (1984: 9-10)

En Tuba, los ritos de producción del arroz y la pesca se destinaban a asegurar la producción, a amainar a las fuerzas sobrenaturales para paliar o evitar la enfermedad de los pescadores, y a reforzar el «semangat» de los medios de producción. Interesantemente, los «kenduris» que culminaban estos rituales no seguían el mismo patrón que el de los festines ordinarios. No se regían por la *reciprocidad diferida* sino por una forma de *redistribución coercitiva*. El «pawang» reclamaba arroz, pescado o un pollo (generalmente blanco) a cada unidad doméstica –en algunas regiones podía exigir incluso un búfalo de agua albino para amainar a los espíritus marinos⁴¹⁹. Si el líder de la unidad doméstica se negaba a participar, el especialista recurría a amenazas, o maldecía al individuo augurándole «sakit mata» (*mal de ojo*), descrito como hemorragias oculares, o «durun darah», desangramiento de otros órganos. Los varones recientemente circuncidados eran especialmente vulnerables a la maldición, y el temor era un acicate para la cooperación.

Estos ritos se efectuaban en recónditos lugares (playas, grutas, acantilados) y se dirigían habitualmente al *Rey de los Vientos* («Angin Raya»), causante de la destrucción de las artes pesqueras y responsable de los accidentes marítimos. Cuando la productividad pesquera decrecía, el especialista dirigía la oración a los espíritus del mar para procurarse *la abundancia de Alá* («doa murah rezki»). La construcción del bote también se acompañaba de ciertos actos simbólicos y de plegarias coránicas. Antes de botar la nueva barcaza, aquél esparcía sobre el bote y las redes una mezcla de «pulut kunin» (*arroz amarillo*), «beras jawi» y «beras pulut» (dos tipos de arroz fresco), «rumput sambao» (*flor de arroz*), «bertih» (*arroz tostado*) y «air» (*agua*). El especialista untaba un manojo de hierba en una mezcla mágica y la esparcía sobre el bote siguiendo un orden estricto: comenzaba por la proa, seguía por la cubierta (en la que también se extendían las redes), y acababa en la popa. Aunque las mujeres menstruantes debían evitar el contacto con las redes o el bote, para evitar la contaminación, las tres partes del bote recibían sin embargo nombres femeninos. Finalmente, se consumaba el «kenduri» y se botaba la nueva embarcación.

El cultivo de arroz también gozaba de cultos específicos. Para proteger los cultivos los campesinos no sólo recurrían al auxilio de las creencias animistas, también usaban espantapájaros o *tuba*, a modo de insecticida natural para prevenir que el cereal fuese destruido por las plagas de insectos⁴²⁰. Los ritos en Pulau Tuba no comportaban gran complejidad. Antes de diseminar el grano de arroz, el «pawang» esparcía agua mientras recitaba versos coránicos. Cuando las plantas despuntaban un palmo, ataba cinco tallos formando un ramillete, que aguardaba plantado hasta recolectar por completo el campo de arroz. Con la cosecha del primer arroz fresco se realizaba un «kenduri» comunitario, y el resto se almacenaba en el «jalapang padi» (*granero tradicional*) o «rumah padi» (*casa del arroz*) – antes presente enfrente de todos los hogares. El ramillete – que se define como el *espíritu del arroz* o «semangat padi» – se ocultaba en lo alto de la pila del cereal o en la techumbre del granero, y

⁴¹⁹ Cf. Said (1991:68)

⁴²⁰ Cf. Campbell (1916)

debía permanecer allí hasta la siguiente cosecha. El «tukun» (nombre por el cual se conoce también al especialista ritual) pronunciaba una serie de sortilegios destinados al «semangat» del arroz, cuyo fin era impedir que otros se beneficiasen injustamente del producto de tanto esfuerzo:

Mari semangat
Kita pulang
Duduk di atas
Tengok orang

Ven semangat (espíritu)
Nosotros regresamos a
casa
Siéntate encima
Vigila a las personas

El jueves al anoecer – que presagia el día festivo musulmán y posee un significado simbólico específico - la puerta del granero debía permanecer cerrada, para evitar que el «semangat padi» (*espíritu del arroz*) escapase. Éste también suele identificarse con una mujer anciana. Un «bomoh» de Langkawi me explicó que, según la leyenda, la anciana vagaba de casa en casa pidiendo a las mujeres que molían el arroz en el «lesung indik» (*mortero*) una bebida para amainar su sed. En las primeras dos casas las mujeres entraron a sus hogares en busca de la bebida, dejando el arroz desatendido. Cuando salieron con la bebida la anciana había desaparecido. En la tercera casa, la mujer, antes de entrar a por la bebida, guardó el arroz cuidadosamente. Al día siguiente el prado amaneció rebosante de arroz.

Esto ritos de producción eran los únicos cultos que se recuerdan en Tuba. La inmensa mayoría de los jóvenes los desconocen, y su recopilación se hizo posible gracias a la inestimable ayuda de los ancianos.

III.8. El «Pawang»: Arte, Símbolo y Producción

En Kuala Kedah, el «pawang» era generalmente un «taikong» o *capitán* de un barco de arrastre («pukat tunda») depositario de conocimientos mágicos – como un «bo-moh»⁴²¹. Al anochecer se erigía en la plataforma elevada desde donde identificaba, por el brillo y el color de las aguas, a las presas. En ocasiones se sumergía cerca del barco para auscultar el sonido producido por los peces (como el «ikan glama») o divisar las escamas de los bancos de «ikan temenong»⁴²². El «pawang» – comentaba un pescador - «ialah pandai, boleh tahu di mana ada ikan, tahu baik laut!» (*Era inteligente, podía saber dónde había pesca y conocía bien el mar*), y otro aseguraba que *era capaz de seguir las corrientes como el conductor sigue la carretera*. Un pescador de Tuba me explicó que, en una ocasión, un barco llegó a hundirse debido a la gran cantidad de pesca que obtuvo gracias a la habilidad del «pawang». La especialización técnico-esotérica era una exigencia dada la ausencia de medios tecnológicos, pues *el pawang era* – apuntaba un pescador – *una especie de ingeniero*. Con el advenimiento de la nueva tecnología pesquera, esta figura fue desapareciendo gradualmente y, junto a él, también se desvaneció un rico conocimiento tradicional. Dada la naturaleza tácita y jerárquica de la transmisión del saber - por la cual el anciano poseía el conocimiento y el joven lo asimilaba por imitación -, los aprendices raras veces cuestionaban la razón o función de aquellas prácticas, pues aquello hubiese atentado contra la autoridad del anciano y la relación de «pangkat». El acatamiento de sus indicaciones y la creencia en sus conocimientos eran irrefutables porque (sic) «orang tua tahu» (*los ancianos saben*)⁴²³. Hoy en Tuba sólo quedan dos «pawang» octogenarios - *Tok Pan y Tok Seman* -, aunque la mayoría de los pescadores mayores de 60 años había trabajado, durante su juventud, con algún «pawang», que a menudo era el propio padre o abuelo.

Para el pescador tradicional, el mar y los acantilados, como la jungla y los bosques, son regiones preñadas de riesgos y peligros ocultos. Allí moran las criaturas sobrenaturales, los espíritus. El pescador es un ser humano que se adentra en esas regiones inhóspitas, las moradas espirituales, con el fin de procurarse un beneficio que implica expropiar algo que no le pertenece. De no acatar ciertos actos simbólicos o tabúes, podría ocasionarse el enojo de los espíritus, los propietarios legítimos de los recursos naturales. Para consumir la empresa pesquera con éxito, el «pawang» mediaba en la transacción entre humanos y espíritus, pues conoce el *nombre* de aquéllos y es el único que puede amainar su ira. El oficio de los ritos, por lo tanto, perseguía reequilibrar ambos mundos, a menudo recurriendo a un acto explícito de *reciprocidad*, con el fin de evitar encolerizar al espíritu y lograr con éxito tanto la producción inmediata (captura) como la reproducción mediata (especies marinas). Por esa razón, su función era simultáneamente conciliarse con las fuer-

⁴²¹ Cf. Said (1993), Firth (1966)

⁴²² Cf. Fraser (1960: 35), Firth (1966)

⁴²³ Cf. Nagata (1984: 135)

zas espirituales que gobiernan las aguas marinas (azares ecológicos) y supervisar las artes pesqueras (imponderables técnicos). Su conocimiento ecológico, espiritual y técnico era unitario, e incluía nociones sobre el comportamiento marino (oleaje, mareas, corrientes, ciclos, etc.), sabiduría sobre los *espíritus del agua* («hantu air») o *espíritus marinos* («hantu laut») y destreza técnica para optimizar la captura minimizando el riesgo. Su saber, por lo tanto, aunaba *arte, símbolo y ecología*.

Como especialista mágico, el «*pawang*» profería «*jampi*» (*sortilegios*) en los que se alababa la omnipotencia de Alá y el supremo poder del Corán. Su objetivo pasaba por reconocer y respetar el poder de las fuerzas (sobre)naturales:

<i>Ikan-ikan, Mari ke pukat</i>	Peces, venid a nuestra red
<i>Dengan jangan gangguh,</i>	No nos molestéis [espíritus]
<i>Kami buat kerja...</i>	Hacemos nuestro trabajo...

Los espíritus o demonios marinos («*penungguh*») no son inherentemente perversos. Se describen como seres traviesos, burlescos o molestos que impiden llevar a cabo la tarea pesquera con normalidad. Su intromisión, a menudo, consiste en confundir a los pescadores mediante su capacidad de metamorfosearse en objetos, animales, personas o efectos climáticos. Los relatos locales que describen encuentros con estas criaturas son abundantes: en ocasiones el «*penungguh*», o espíritu, se aparece en forma de niño pequeño, con una larga melena negra que avanza hacia el bote nadando bocabajo. En otros casos se manifiesta como un bebé que crece progresivamente hasta desaparecer y resurgir en forma de un inmenso calamar. Otra versión explica la aparición de un gran pez con tres cabezas, o tres peces unidos por las respectivas cabezas, formando una estrella. El espíritu también puede transformarse en una serpiente marina y venenosa de colores rojizos («*ular selipat*») que asciende a la superficie. En caso de que la serpiente mordiese el remo, me fue explicado, éste debe arrojarse inmediatamente al mar o, en todo caso, cortar la parte mordida y deshacerse de ella, para evitar que su veneno (*Cf.* noción de «*bisa*») se transmita al remo, y de éste al pescador. En ocasiones el «*penungguh*» se transforma en un gran banco de peces que desaparece tan pronto como los pescadores lanzan su red⁴²⁴, y en otros casos el espíritu simplemente espanta a las presas. También puede transmutarse en escollos falsos, rocas inexistentes, grandes olas, relámpagos u otra serie de espejismos que persiguen perturbar al pescador.

Invariablemente, la aparición de un espíritu implica un conflicto cuyo efecto es el cese momentáneo de la actividad pesquera. Los pescadores, cuando detectan la presencia espiritual, deben pedirle que les deje trabajar con normalidad: (sic) «*jangan ganggu, kita cari makan...*» (*No nos molestes, sólo buscamos comida...*) En caso de que esto no le disuada, el ataque espectral provoca fuertes y repentinos dolores de estómago («*sakit perut*»). Es posible que esta dolencia albergue un significado metafórico, pues el estómago se concibe como el centro emocional del individuo - aunque esto, a falta de datos, es sólo una conjetura. La dolencia estomacal sólo se

⁴²⁴ Cf. Said (1993: 69)

produce cuando el pescador descuida tomar las precauciones o tabúes («pantanglarang») prescritos por el «pawang». Algunos de esas prohibiciones exigen no pisar las olas con los pies al embarcarse en el bote o, más relevantemente, evitar portar en el barco elementos que se consideran propios de la esfera cultural: peines, zapatos, paraguas, espejo, etc.

Si el dolor de estómago persiste podría indicar posesión, cuya sintomatología inmediata en el pescador es cierta locura temporal y el imperioso impulso de arrojar-se al agua. Para evitar esto, su compañero debe inmovilizarlo atándolo con cuerdas, y esperar el auxilio del «pawang». El causante de estos males suele ser el polimórfico «hantu air» (*espíritu del agua*) y, para amainarlo, el «pawang» proferirá algún sortilegio y le hará una ofrenda o le prometerá («janji») realizar algún «kenduri» en su nombre. La ofrenda consiste en arrojar cerca de algún acantilado, arrecife o cabo, una mezcla de pescado, nuez de areca y cera de abejas. Y a continuación realizará un significativo acto simbólico: cortará en dos un pescado, arrojando una mitad al agua y la otra sobre la cubierta del bote. Mediante este *acto de reciprocidad*, espíritu y pescador logran reconciliarse: la salud del pescador se restituye y, por otra parte, se reconoce explícitamente la legítima propiedad del espíritu sobre los recursos marinos. Un informante recordaba que en una ocasión el «pawang», al dirigirse al espíritu dijo: ... *te pertenece* [el mar y sus peces], *pero debes curar al pescador*. La cura del pescador también puede entrañar algún tabú alimenticio para contrarrestar el efecto del «bisa» (*veneno o dolor*) provocado por el espíritu.

En la isla, los espíritus del agua se caracterizan por sus rasgos femeninos. Para persuadirlos, el especialista se dirige a aquéllas usando bellos nombres de mujer (Fatimah, Aisha...) pero lo más relevante de estos entes es que presentan, muy frecuentemente, características anormales - peces con múltiples cabezas, calamares o cangrejos gigantes, etc. - y, cuando son antropomorfas, presentan minusvalías físicas - rostros sin ojos, torsos sin brazos, etc. - o deficiencias sensoriales - algunos son mudos, otros ciegos y otros sordos.

III.9. «Bomoh» y «Ubat Tradisional»

La función del «bomoh» es, en esencia, reestablecer el equilibrio entre el cuerpo y el espíritu mediante la distribución equitativa de los humores y el control sobre las esencias⁴²⁵. Esto sugiere la ausencia de una clara distinción entre dolencias psicológicas y físicas («penyakit»). Los «bomoh» entrevistados trataban dolencias musculares y fracturas óseas, diagnosticaban patologías mentales (desde el enamoramiento obsesivo a la neurosis), enfermedades graves, o posesiones espirituales.

Antes, los servicios del curandero tradicional se pagaban con la voluntad. Si la donación monetaria no era posible, el paciente le ofrecía alimentos o le aprovisionaba con los ingredientes necesarios para llevar a cabo su magia: nuez de areca («seri pinang»), sal («garam»), lima, etc. Esta última contraprestación recibía el nombre de *fijar la medicina* («putus ubat»). Hoy, ser «bomoh» puede ser un negocio rentable, pues aunque el precio es teóricamente simbólico (unos RM20), algunos especialistas llegan a demandar entre RM500 y RM1000 por paciente, según el tratamiento. Pero los clientes de la medicina tradicional consideran que el prestigio del especialista es proporcional a su voluntarismo, y un «bomoh» avaricioso se expone a la ruina, producto de la destrucción de su prestigio. Esto constituye un mecanismo social efectivo ante el floreciente número de farsantes o estafadores malintencionados que se hacen pasar por curanderos a cambio de sumas desorbitadas o, incluso, los favores sexuales de las clientas.

Las dolencias más usuales se describen en la tabla. Destacan las enfermedades coronarias (1.6%) y las minusvalías físicas (0.8%), seguidas de cáncer, asma, hipertensión, dolores musculares, diabetes, enfermedades mentales y malformaciones ingénitas.

COMMON SICKNESS IN THE KAMPUNG

	Frec.	%
Heart sickness	21	1,6
Cancer or tumor	8	,6
Elder illnesses	4	,3
Eyes illness	5	,4
Asthma	8	,6
Blood high preasure	8	,6
Body pain (ganeral)	8	,6
Appendicitis	2	,1
Head-pain or high fever	4	,3
Nothing apparently	1260	93,4
Physical handicaped	11	,8
Mental handicap	4	,3
Black magic	2	,1
Diabetes	4	,3
Total	1349	100,0

Fuente propia: Datos censales

Los datos muestran que al menos en el 20.7% de las unidades domésticas se da algún caso de enfermedad de diverso grado y tipología, y el 6.6% de la población sufre algún tipo de enfermedad crónica. El acceso a los centros de salud formales, que son públicos y gratuitos, es mayoritario (98.5%), pero el 33.1% de los entrevistados (representantes de todas las unidades domésticas) aseguran hacer frecuente uso de la medicina tradicional. Presupongo, no obstante,

que su uso es más recurrente de lo que muestran las estadísticas, porque la consulta al especialista suele darse cuando se busca una segunda opinión médica, en caso de gravedad o de descontento con la diagnosis médica formal.

⁴²⁵ Endicott (1970: 125)

Aunque tradicionalmente la medicina popular no ha entrado en conflicto con el

Use of traditional medicines & Access to formal health services

Recuento		Access to formal health services		Total
		Yes	No	
Use of traditional medicines	Yes	104	4	108
	No	225	1	226
Total		329	5	334

Fuente propia: censo (tabla de contingencia)

Islam o con la terapia moderna⁴²⁶, en el presente se hallan algunas incompatibilidades relevantes. Por ejemplo, los fármacos modernos se consideran sustancias con cualidades potenciadas (esto es, muy fríos o muy calientes) y, casualmente, el temor de generar un desequilibrio humoral implica aplicar medicinas tradicionales menos efectivas—cuando otros fármacos modernos resultarían más efectivos, por ejemplo la penicilina.

En esta ocasión, la sanidad pública promocionó la idea de que tomar duchas en periodo de posparto no entrañaba riesgo para la salud de la mujer y que, en cambio, el tabú alimenticio implicaba la carencia de componentes nutricionales importantes — sales minerales, proteínas, hidratos de carbono, etc. Las mujeres del «kampung» siguieron la recomendación médica, pero algunas sufrieron fiebres y, aunque la relación entre ducha y tabú alimenticio no pudo probarse, las mujeres aquejadas de fiebres atribuyeron aquello a la ruptura del «pantang», e inculparon a las enfermeras. Otro ejemplo de incompatibilidad lo presenta el uso frecuente de la nuez de areca y sus hojas («siri pinang»), ingredientes esenciales de la magia malaya, que sin embargo se han revelado como una sustancia que pudiera causar algún tipo de cáncer bucal (Informe de la OMS 2005). Como último ejemplo, cae remitirse a la precoz caída de los dientes, un fenómeno común en el «kampung». Los lugareños aplican la ceniza de un cigarro, o en su defecto sal y carbón, para prevenirlo, pero también siguen ciertos tabúes curiosos, como evitar escupir cuando perciben hedor — signo de la presencia de un espíritu. Según la creencia local, lo que provoca la caída de los dientes es la existencia de un germen denominado «ulat gigi» (*gusano de los dientes*), descrito generalmente como un pequeño parásito transparente con una cabeza negra, del tamaño de una semilla de pimienta. La explicación sanitaria apunta no obstante a la dieta y a la carencia de higiene bucal, si bien desde siempre los malayos han usado cortezas y hojas de un árbol denominado «pokok bakau» con las que hacían gargarismos para limpiarse los dientes, o se frotaban éstos con el tallo que une el coco al cocotero.

En la medicina tradicional, buena parte de las enfermedades se relacionan con la *sangre* («darah») o con su impureza («darah kotor»). Como mostraré, la circuncisión y el parto, que implican hemorragias, implican el enfriamiento del cuerpo y suponen periodos de especial debilidad ante la enfermedad y, por consiguiente, la aplicación de tabúes consistentes en evitar la ingesta de alimentos *fríos* (verduras y frutas), moderar los alimentos *calientes* (proteínas y grasas) y consumir preferentemente alimentos *neutros* (arroz, pescado, etc.). La dicotomía «darah»/«lendir» (*sangre/flema*) logra ejemplificar claramente la interacción entre humores y enfermedad.

⁴²⁶ Tradicionalmente el *imam* podía actuar como *bomoh*, aunque no como *pawang* (pues el conocimiento animista de éste último era inaceptable para el Islam) (Husin Ali 1968:112)

Se cree que la sangre se genera directamente a partir de los alimentos, especialmente del arroz⁴²⁷, y que es una sustancia connaturalmente *caliente* y activa. A la inversa, la flema («lendir») se concibe como una sustancia *fría*. El «lendir» tiene la propiedad de coagular en el interior del cuerpo y, en función de la patología, sus efectos pueden ser tanto beneficiosos – en el tratamiento de una fractura ósea, por ejemplo – como perjudiciales – cuando coagula la sangre y altera su flujo normal. El «lendir» se halla en alimentos que comparten las siguientes propiedades: textura viscosa o gelatinosa, color transparente u opaco, alto contenido acuoso, etcétera. Sustancias ricas en «lendir» son la mucosidad, los jugos viscosos, el esperma, la clara del huevo, los frutos gelatinosos⁴²⁸, la sustancia segregada de las escamas del pescado, la savia de algunas plantas lechosas, etc. Por lo tanto, «lendir» y «darah» son elementos complementarios en el sistema humoral. El exceso de «lendir» implica obstrucción del riego sanguíneo y enfriamiento de los órganos, ocasionando dolores musculares, adormecimiento de los miembros o parálisis. Para que la sangre readquiera su flujo habitual, se aplican masajes y calor externo («minyak angin»). Si ésta es en cambio excesivamente caliente, debido a un flujo demasiado rápido o a la ausencia de «lendir», los efectos son mareos, vértigos, cefaleas o fatiga. El reumatismo, la impotencia y la infertilidad se relacionan directamente con el flujo sanguíneo o con la impureza sanguínea. En el pasado, como en la edad media europea, se llevaban a cabo purgados de la sangre sucia para extraer la enfermedad. Al paciente se le rasuraba el cráneo y se le practicaba una pequeña incisión. Mediante un cuerno de búfalo agujereado, el «bomoh» succionaba hasta lograr drenar la sangre sucia y purgar al paciente. Algo similar observé en la lucha de gallos, donde los dueños succionaban la sangre de las heridas para *limpiar* (simbólica y fisiológicamente) la sangre del ave.

Los «bomoh» suele especializarse en patologías concretas, pero la mayoría tratan dolencias físicas comunes, como fiebres («demam»), problemas relacionados con el flujo sanguíneo («darah tak elok»), hipertensión («darah tinggi»), diabetes («kencing manis»), tumores y quistes («crout», «sakit lutot», «payu darah»), forúnculos («bisel», «beracut», «bengkak beruk»), parálisis («kopi alu»), infecciones en los pies («sakit puru»), polio, algunos tipos de cáncer⁴²⁹, dolor muscular, ceguera congénita, hemorragias atribuidas a los efectos de la brujería, esterilidad o impotencia, males-tares de los neonatos, y fracturas y contusiones (mediante masajes).

El tratamiento terapéutico del «bomoh» comprende invariablemente el uso de agua (por su efecto purificador) y los poderosos versos coránicos recitados a modo de encantos («jampi»), tales como «Bismillah ir-Rahman ir-Rahim» (*En el nombre de Alá el Misericordioso y Compasivo*). El Corán es una fuente de conocimiento y po-

⁴²⁷ Cf. Carsten (1997: 110)

⁴²⁸ La gelatinosa fruta *buah nao* se sirve con agua para *enfriar* el cuerpo.

⁴²⁹ En Langkawi, un reputado bomoh, Tok Budin, afirmaba curar el cáncer de pecho y útero mediante encantos y hierbas medicinales locales: *akar kayu temin*, *kulit saga* o *kemenyan*. Tok Budin aprendió las artes esotéricas en sus viajes a Tailandia y fue el último alumno de un gran *bomoh*: Tok Min, procedente de Selat, en Dayang Bunting.

der, y los curanderos malayos consideran que sus páginas revelan los remedios para todas las dolencias y aportan el poder suficiente para vencer a todos los espíritus. El «bomoh» que no usa el texto coránico, o aquél que aún y usándolo pronuncia sus versos de modo ininteligible, se consideran sospechosos de fraude o de alianza con los poderes protervos – magia negra. Junto al Corán, los elementos curativos más comunes son sustancias halladas en el entorno ecológico circundante: nuez de areca («seri pinang»), lima, coco, sal, pimienta, incienso, etc. Este es un simple ejemplo de la gran cantidad de formas de cura tradicional y su vasto conocimiento etnobotánico - plantas para curar la cefalea («ming ming mohammad» o «akar jitan») - y ritual - inhalación del humo que se desprende de una cresta de un gallo previamente secada para curar la locura; sopa de pata de cabra para la impotencia sexual; ingestión de lombrices de tierra secas y disueltas en agua para curar las hemorragias, etcétera.

Pero el «bomoh» es mucho más que un curandero, es el artífice de la reconstitución psíquica y cosmológica tanto del individuo como de los dos mundos. Suele conocer artes de la hechicería, oráculos y exorcismos – asociados con afecciones psicopatológicas como depresión, esquizofrenia o locura. En efecto, el «bomoh» (sic): «boleh nampak» (*El bomoh puede ver*) objetos perdidos y personas extraviadas haciendo uso de sortilegios y técnicas quirománticas o adivinatorias diversas. En una ocasión, el «bomoh» extendió sus dedos pulgar e índice sobre una mesa, mientras preguntaba a un espíritu el paradero del objeto extraviado. Si sus dedos resbalaban sobre la superficie de la mesa se interpretaba como una respuesta positiva.

El uso de los oráculos y fetiches a menudo tiene por objeto detectar tanto la causa como el tratamiento de la enfermedad. Todas estas fórmulas de diagnosis buscan identificar el «ibu penyakit» (*madre de la enfermedad*), el núcleo de la dolencia física o psicológica. Las técnicas de detección implican interpretar el «seri pinang», hojas de tabaco, sangre del embrión de un huevo ahumado con incienso⁴³⁰, o la forma de la cera de abeja salvaje vertida en un recipiente con agua⁴³¹. Algunos son capaces de detectar mediante masajes los puntos vulnerables del cuerpo por los cuales pudieran introducirse los espíritus; otros usan sus labios, la cuchilla de un «parang» (*machete*) o se impregnan las manos con incienso y carbón para detectar la «ibu penyakit». En otras ocasiones recurren a los sueños o el trance para contactar con espíritus aliados que confiesan la enfermedad y/o el tratamiento. Ahora bien, la magia del especialista se aplica también en situaciones más terrenales sujetas al azar y la suerte: determinar el resultado de un encuentro de fútbol, la lucha de gallos o el juego. En Tuba algunos «bomoh» usaban sistemas de numerología para establecer estrategias de victoria en esos juegos, y dotaban de amuletos y talismanes a los jugadores o apostantes, para que aquéllos influyesen positivamente en su suerte. En la pelea de gallos, en concreto, los propietarios proferían «jampi» o chupaban los espolones de los gallos para conferirles un efecto más letal – simbólicamente.

⁴³⁰ Un informante apuntó sutilmente: *el huevo era antes lo que es hoy el escáner.*

⁴³¹ Laderman (1991: 33)

III.10. Enfermedad, «Syihir» y el Pacto con los Entes Espirituales⁴³²

La medicina tradicional («ubat tradisional») es “casi por completo mágica: su diagnóstico es la adivinación, las causas de la enfermedad son fuerzas sobrenaturales y sus curas usan métodos mágicos por las cuales esas fuerzas pueden ser tratadas”⁴³³. Uno de los aspectos más llamativos del «bomoh» es, por lo tanto, el tráfico con los espíritus.

La mayoría de los habitantes locales creían en la existencia de espíritus, pero no todos habían experimentado su presencia directamente. Los niños y animales suelen ser más proclives a verlos, pues se cree que están desprovistos de «akal», inteligencia. Tanto la cura del ataque espiritual como el acceso a aquéllos requiere, afirmaban los informantes, creer de modo activo en su existencia – lo cual sugiere un principio de *sugestión*.

En Tuba localizamos un complejo inventario de espectros y fantasmas que coincide con los datos recogidos por otros etnógrafos en diversas zonas malayas⁴³⁴, lo cual muestra la pervivencia de la creencia. A continuación ofreceré una breve casuística de entes animistas y sus cualidades. Entre las criaturas fantasmagóricas existen, primero, *ancestros protectores* con forma animal. Segundo, *espíritus libres* u *ordinarios* de procedencia desconocida que suelen habitar en lugares recónditos y que responden a espectros genéricos como «bajang» «hantu», «jin» o «momok». Tercero, *demonios de nacimiento* o *vampiros*, que asumen formas femeninas y se relacionan con el proceso de reproducción. Además, se cuentan «keramat» o santos inmortales, deidades celestiales e ideas panteístas procedentes de otras religiones y creencias⁴³⁵. La división entre estas categorías es confusa, pero un rasgo común es que todos esos espíritus son objeto de control humano, tanto para causar dolor a las víctimas como para colaborar en la cura de los pacientes.

Muchos ancianos reconocían haberse topado con el tigre de Tok Bagus, el fundador de la isla. La figura del «harimau keramat» (*tigre santo*) o «hantu belian» (*espíritu*

⁴³² * Recojo aquí sólo una síntesis de la información etnográfica sobre las creencias espirituales y la brujería. Esta breve casuística de los entes animistas y sus cualidades permite mostrar el paralelismo entre el mundo invisible y el visible – la relevancia de la familia, la reciprocidad de alimentos, las relaciones entre patronos y clientes, los roles de género, la estratificación social, etc. – pues aducir aquí toda la información etnográfica implicaba cortar en exceso el discurso. Por esta razón incluyo en el «Anexo VI» estos aspectos con mayor extensión, y en el «Anexo VII» adjunto dos casos etnográficos de posesión espiritual recogidos sobre el terreno.

⁴³³ Endicott (1970: 26)

⁴³⁴ Winstedt (1945, 1951), Endicott (1970), Carsten (1970), Laderman (1983, 1991)

⁴³⁵ “Skeat’s division of the pantheon into two categories: ‘gods’ and ‘spirits, demons, ghosts’. The former includes the important Hindu divinities in their various forms (Siva, Brahma, Vishnu, Sri, Kala, etc.), major indigenous spirits such as the Spectre Huntsman, and the Indonesian *mambang* which dwells, among other places, in the sun and moon. The latter class includes *jin*, *badi*, angels, prophets, sheikhs, *hantu*, ghosts, pixies, elves, and birth demons. The artificiality of this division is demonstrated by the extension of connections and some of the subclasses themselves across the boundary” (Endicott 1970: 98)

protector) ha sido descrita en otros entornos rurales malayos⁴³⁶. Es un espíritu benévolo cuya función principal es auxiliar o proteger a sus descendientes. En el pasado la tumba del fundador de la isla era objeto de cultos y pequeños festines ceremoniales cuyo propósito era obtener ayuda en caso de enfermedad de un familiar.

Los *espíritus libres* son abundantes y heterogéneos. Son especialmente activos en la transición entre el día y la noche: al alba y durante la puesta del sol. Éstos custodian lugares inhóspitos como casas abandonadas, bosques, la jungla y las montañas, las islas inhóspitas, los hospitales⁴³⁷ o las tumbas – donde yacen los «puaka» o *demonios de la tierra*. La intrusión humana en esos lugares requiere tomar ciertas precauciones rituales. El individuo debe explicitar su presencia, manifestar respeto hacia los posibles espíritus y pedirles su consentimiento ante la intrusión: (sic) «Assalamalaim, kita nak duduk di sini tiga atau empat hari. Silakan, jangan mengganggu» (*Que Dios esté contigo, estaremos aquí tres o cuatro días. Por favor, no nos molestes*) Se cree que los espíritus se enojan cuando el humano irrumpe en su espacio de modo irrespetuoso. Las narraciones populares cuentan numerosas historias relacionadas con la intrusión en esas zonas y sus consecuencias: dolor de estómago, lesiones autoprovocadas (especialmente estrangulación), desmayos e inconciencia, enfermedad, o posesión.

Con el proceso de islamización, los conceptos genéricos para denominar a los espíritus («momok», «hantu» o «bajang») han sido subsumidos bajo la categoría de «jin», o *genios*, citados en los textos coránicos. El «jin» (*genio*) se describe como un ser mutante que es susceptible de adoptar forma humana, aunque tiene cualidades sobrehumanas y su físico es deforme y monstruoso. Los (sic) «jin boleh ada anak-anak juga, dan keluarga, macam kita, macam orang-orang» (*los genios pueden tener hijos y sus propias familias, como nosotros*), y también pueden tener su propio trabajo y vivir entre nosotros, aunque no los percibamos. Los «jin», como muchos otros espíritus, no son necesariamente maléficos. Se describen como seres tan necios y estúpidos como traicioneros e ingratos⁴³⁸ y, en ocasiones, se comparan con un perro⁴³⁹ que sólo ataca en caso de provocación o cuando su *dueño* se lo ordena. En efecto, los «jin» pueden ser esclavizados por humanos prestando su mano de obra o actuar de modo perverso y atacar a una víctima ocasionándole molestias, enfermedad, locura o la muerte, particularmente si logra penetrar en el cuerpo de la víctima. La protección contra estas criaturas implica el uso del Corán y, en especial, los versos de *Ennah*. Los locales toman diversas precauciones para evitar la intru-

⁴³⁶ Cf. Winstedt (1961:13, en Endicott 1970: 17)

⁴³⁷ El hospital de Langkawi se construyó en la selva y todavía hoy atrae a los espectros que se alimentan de cadáveres y sangre, sobre todo de «*darah manis*», *sangre dulce* de jóvenes.

⁴³⁸ "Lacking reason, they behave like simpletons or children, easily flattered, cowed by threats, satisfied with the symbol in place of reality, and easily caught out in their lies by clever *bomoh* (...)" (Laderman 1991: 65) "Spirits have very low intelligence, and their emotional reactions are simple and basic. They are susceptible to all manner of transparent frauds, be they the ridiculous lies and threats in charms or the substitutes offered for promised gifts" (Endicott 1970: 54)

⁴³⁹ Cf. Laderman (1991: 64)

sión de tales espíritus, que se incrementan cuando en el hogar se halla algún individuo enfermo o con salud temporalmente frágil.

Los *vampiros* o *demonios de nacimiento* son seres antropomorfos, generalmente femeninos, que presentan rasgos inusuales o deformes. Se caracterizan por alimentarse de la sangre de sus víctimas y, en especial, de la sangre sucia o contaminante («darah kotor») de las mujeres que han alumbrado (v. *infra*), aunque también puede atacar a los bebés o a los individuos que han sufrido algún desangramiento – heridos, jóvenes circuncidados, etc. Entre éstos destaca el llamado «saka», un vampiro con el que el marido establece una alianza con el propósito de vigilar a su esposa en su ausencia. El pacto persigue evitar el adulterio, pues el «saka» suplanta al marido y cohabita con la esposa para custodiarla. A cambio, el espíritu demandará siempre un precio – ofrendas o un juramento - y cuando el conjurador no pueda satisfacerlo aquél se vengará: causará la desgracia en la familia, o ejercerá sus derechos sexuales sobre su esposa e hijas. «Langsuir», por ejemplo, es un vampiro femenino que necesita de la sangre para no desintegrarse, y su presencia es peligrosa en el proceso de gestación. De acuerdo con un «bomoh» de Langkawi, hace muchos años conoció el caso de un pescador que, tras la faena, regresó a su hogar en el que aguardaba su mujer parturienta. El pescador, mientras dejaba las gambas capturadas en la veranda, escuchó alboroto en el interior. Al entrar sólo halló los restos parcialmente devorados de su esposa y del bebé que llevaba en su vientre. Al salir en busca de auxilio, vio que las gambas también habían sido devoradas por el infame espíritu.

Hemos notado que muchos espíritus, particularmente aquéllos relacionados con la productividad, conforman genealogías enteras de fantasmas. Algunos informantes me hablaron de una familia de espíritus marinos compuesta por siete hermanos.

El espíritu más temido es el *Gran Espíritu*, «Hantu Raya». Con capacidades para transformarse en ser humano, suplanta a los pescadores mientras éstos se ausentan, para beneficiarse de los favores sexuales de sus esposas. Según los locales su potencia sexual es extraordinaria. Pero como todos los espíritus, «Hantu Raya» no es muy inteligente, y las esposas poseen sencillas estrategias para desenmascarlo: por ejemplo, prometerle que se casarán con él si hace crecer las orejas de un gato o si provoca que una semilla germine en agua hirviendo. «Hantu Raya» suele invocarse para localizar objetos o personas perdidas, enamorar, atacar a una víctima o proteger a las cosechas. La alianza con aquél se ejerce ofreciéndole sangre, huevos de gallina blanca o cadáveres de animales. En el pasado, el ya fallecido Tok Mud, un reputado «bomoh» de Tuba, tenía la capacidad de dominar a este espíritu o pedir su auxilio en caso de necesidad. El espíritu se manifestaba rugiendo como un tigre o zarandeando los hogares como si fuesen de papel. El «Hantu Raya», como la mayoría de los espíritus, se doblegaba ante los hombres bravos y de gran criterio moral.

El trato con los espíritus es un modo de soslayar la predeterminación islámica, implica un *intento* («ikhtiar») de doblegar el destino individual. Que el trato con los espíritus, como medio de eludir lo predestinado, sea frecuente en una sociedad como Tuba no es del todo extraño, pues ésta se expone continuamente a múltiples factores azarosos y difícilmente interpretables: factores relacionados con la productividad - riqueza, ruina económica, desastres ecológicos, etc. -, alto índice de enfermedad y mortalidad, elevadas posibilidades de accidente, fragilidad de las relaciones interindividuales y, concretamente, conyugales – divorcios, desamor, adulterio, celos, disputas, etc.

El pensamiento popular malayo suele atribuir la influencia mágica a la anormalidad y a lo abominable, así como a las patologías incomprensibles. «Syihir», en malayo, significa *magia negra* y *brujería*, una *peligrosa puerta sencilla de abrir pero muy compleja de cerrar*, como anotó un amigo malayo. Tratar con el *conocimiento negro* («ilmu hitam») es anatema religioso y fuente de temor popular, pero pese a todo es una práctica extendida que no en pocas ocasiones genera conflictos entre los acusadores y los acusados de practicarla. El fundamento de la magia negra implica un pacto o contrato implícito entre conjurador y espectro. Éste puede realizarse de modo directo – lo cual conlleva el riesgo de que el efecto se torne contra el instigador inexperto – o mediado por el «bomoh», quien detenta el *conocimiento negro*. La práctica mágica, opuesta diametralmente a los preceptos islámicos, se atribuye a individuos perversos o con *mal corazón* («sakit hati»), dado que su propósito suele ser ejercer el control sobre un tercero, ya sea sobre un proceso material determinado o sobre un individuo. En el primer caso, la brujería es un medio de someter a los factores azarosos y fuera del control del ser humano – productividad pesquera, suerte en el juego, en el amor o en la economía. En el segundo, la brujería se ejerce sobre algún individuo para dominar sus acciones, y el móvil suele ser la venganza, la envidia y los *celos* («dinki»), causados a raíz de alguna disputa mercantil, rivalidad económica, «meminang» (cuando la novia se niega a contraer matrimonio, desamor), o por los deseos ocultos del individuo - poder para enamorar a las mujeres y hombres, capacidad de tornarse invisible⁴⁴⁰...

El modo de dominar al espíritu es diverso. Puede efectuarse mediante encantamientos («jampi»), oráculos, trance, amuletos, ofrendas y otra serie de prácticas rituales. Ejercer el control sobre el espíritu requiere establecer un pacto recíproco con aquél, generalmente mediante ofrendas. Para dirigir al espíritu contra una persona se emplearán pertenencias personales de la víctima, como cabellos, ropa, uñas o su *nombre* – es decir, elementos que contienen «semangat» del individuo. El modo más usual de establecer la alianza implica la ofrenda de *alimentos*, un acto comensal. Mediante éste, significativamente, se establece o fortalece un vínculo, como ocurre con el «kenduris» al nivel del «kampung». La diferencia estriba en

⁴⁴⁰ “The Malays have an extensive body of love magic, a reflection of one of their major interests. Most of the techniques aim to gain control of a person’s will by operating in his soul, so he will be inescapably attracted to the executor of the magic” (Endicott 1970: 27)

que, en la alianza entre individuo y espíritu, antes que un efecto de cohesión se genera una interdependencia entre un patrón y un cliente, una relación potencialmente asimétrica pero dependiente. Así, aunque el alimento espiritual es antitético a la comida humana, el valor simbólico no radica en lo que se ofrece (comida o vísceras) sino en el mismo *acto de ofrecer* (fundamento de la reproducción de las relaciones sociales). Como un anciano afirmó, refiriéndose al establecimiento de alianzas mediante la ofrenda de alimentos: *uno comparte el alimento con aquellas personas que quiere*.

Los exorcismos y los ritos para deshacer los hechizos son igualmente diversos, aunque se observan patrones comunes. La fuente de poder esencial y omnipresente es el Corán y la alusión al poder de Alá. Cualquier práctica curativa al margen del Islam se considera sospechosa. Los malayos rurales achacan la magia negra a chamanes procedentes de Tailandia, Filipinas, Birmania o Indonesia, ya que aquéllos no suelen ser musulmanes y se cree que su efecto es tan poderoso que la desafortunada víctima sólo puede sanar, o vengarse, si recurre al mismo chamán. Sin embargo, si la magia existe en el ámbito rural malayo es porque algunos la practican, y lo usual es que los mismos «bomoh», subrepticamente, actúen tanto como sanadores como mercenarios que prestan sus servicios mágicos a cambio de sumas económicas.

Junto al imprescindible Corán, los «bomoh» malayos usan otras sustancias recurrentes: agua (por su poder purificador), «seri pinang» (*nuez de areca*), «pinang gobek» (polvo de nuez de areca), «piak» (potente ingrediente mágico realizado con nuez de areca, hoja de areca y polvo de conchas marinas), plantas medicinales, coco («kelapa») y sus derivados - aceite de coco («minyak kelapa») o crema de coco («santan kelapa») -, una planta denominada «soronai», aceites de alcanfor, «sankut-sankut, buah kecil» (*otros frutos pequeños*), «racun» (*veneno*), incienso, lima, «lada» (pimienta), o «kapor» (polvo de conchas marinas trituradas). El tratamiento suele conllevar también algún tipo de tabú alimenticio («pantang») y el uso de arroz. Sin embargo, mientras que el arroz tostado y el incienso atraen a los espíritus (por su aroma), el arroz fresco o crudo, fruto de la tierra irrigada y *fría*, se usa para repelerlos.

La posesión se produce cuando el espíritu proyectado contra la víctima se resiste a abandonar su cuerpo, o cuando un espíritu trata de usurparle el «semangat», o el alma («ambil semangat»). Las víctimas suelen ser individuos con un sistema humoral débil (enfermos) y la posesión implica que el espíritu ha transgredido el orden cosmológico, pues el equilibrio reside en que aquéllos deben permanecer en su dominio y no mezclarse con los humanos.

Los indicios de la posesión responden a la etiología propia de las dolencias psicopatológicas: agresividad desmesurada, comportamiento compulsivo, violencia súbita - golpear, morder o escupir-, comportamiento lascivo, histeria, esquizofrenia, etc.,

pero también se aduce cuando la explicación médica y moderna no resulta convincente ante hemorragias, cefaleas agudas o, especialmente, dos enfermedades singulares malayas: «latah»⁴⁴¹ y «amok»⁴⁴². La primera comparte similitudes con la «histeria ártica», pues se percibe como un estado de embelesamiento o enajenación temporal provocado por un susto o sobresalto. El estado de «latah» se caracteriza porque la víctima, generalmente mujeres adultas y ancianas, profieren palabras obscenas o se comportan imitando a aquél que le provoca el sobresalto⁴⁴³. Los informantes explicaron que «latah» se produce cuando, a raíz de un sobresalto, el «semangat» abandona temporalmente el cuerpo. «Amok», en cambio, implica un estado psicológico asociado en cambio con los varones con aparente tendencia depresiva. Propio de Malaysia, se manifiesta como un estado de locura repentina que da origen a una agresividad irreprehensible, siendo sus últimas consecuencias la perpetración del asesinato masivo. Según una interpretación, la depresión o crisis emotiva prolongada, en un entorno cultural en el que se reprime toda emotividad, se canaliza hacia el comportamiento agresivo y la enajenación temporal. Cuando la crisis personal se hace insostenible, el individuo, cegado por la ira y armado con un «parang» (*machete*), avanza inexorablemente por el «kampung» masacrando a cuantos individuos se cruzan en su camino. El final suele ser dramático: será acorralado y posiblemente aniquilado a manos de otros vecinos – lo cual explica que esta curiosa patología se haya descrito como un *suicidio público*. Ambas patologías son infrecuentes y, en muchos casos, forman parte de un mito rural antes que de una incidencia representativa. La explicación local, no obstante, apunta a la posesión espiritual.

Para tratar la posesión puede recurrirse al exorcismo, por el cual el «bomoh» contacta con los espíritus mediante los sueños o el trance («menurung») ⁴⁴⁴ para obligar al espíritu maligno a abandonar el cuerpo del sujeto poseído. En algunas zonas malayas el «bomoh» proyecta su alma en forma de tigre, pero en Tuba éste utiliza el poder coránico o se alía con otro «jin» más poderoso para repeler al intruso del cuerpo de la víctima⁴⁴⁵. El «bomoh» provoca el estado de trance del paciente para provocar que el espíritu se manifieste y, entonces, lo amenaza con el poder exterminador del Corán si se resiste a abandonar su receptáculo.

⁴⁴¹ V. Kenny, (1990), O'Brien, H. A. (1883)

⁴⁴² V. Winzeler (1990)

⁴⁴³ Winstedt (1947: 24), Laderman (1991: 43)

⁴⁴⁴ Cf. O'Brien (1883), Winstedt (1947: 19), Kenny (1990)

⁴⁴⁵ Kuchiba *et al.* (1979: 115)

III.11. Los Ritos del Ciclo de la Vida y el Sincretismo Animista-Islámico

Este apartado cierra las cuestiones relativas al sistema animista en relación con el *ciclo vital* y *ritual* del individuo. Lo incluyo aquí porque relaciona de modo sintético los tres grandes sistemas supraestructurales: «adat», Islam y animismo. La mayor parte del conocimiento ritual malayo se transmite por vía femenina, aunque el protagonismo ceremonial lo ostenten generalmente los hombres. He notado, junto a otros etnógrafos, que la información individual suele ser fragmentaria, y con el propósito de paliar esta parcialidad me dediqué a hacer acopio de diversas fuentes, con el fin de obtener un patrón común, comparativo y representativo.

a) La Reproducción

Virilidad y fertilidad son aspectos trascendentales en la sociedad malaya. Por ello la impotencia y la infertilidad son fuentes tanto de marginación social como de frustración individual, al coartar el desarrollo natural del individuo mermándolo de su ascenso social en la escala de estatus y prestigio.

Los malayos siguen el calendario árabe para determinar la fertilidad femenina, y consideran que los días más idóneos para lograr engendrar son el 1, 2, 3, 14, 15, 16, 28, 29 y 30 de cada mes islámico, así como todos los jueves al anochecer. La concepción tradicional de la procreación considera que el bebé se forma en el cerebro del padre, lugar en el que recibe el «akal» (o *racionalidad*) y autocontrol propios del primer hombre, Adán. El «akal» es el principio de humanidad que distingue al ser humano de los seres sobrenaturales, los ángeles y los animales. Los chamanes de la costa este consideran que los ojos son el primer atributo humano, los guardianes del cuerpo y el origen del deseo sexual, el cual desciende posteriormente al corazón y al *estómago* («perut»). Desde el cerebro, la semilla desciende al pecho - el microcósmico centro del universo - para morar luego en el «hati» (*hígado*), donde adquiere las emociones, sentimientos y afecto, aunque será la madre, por su inherente pasión y emotividad, la que acabará de establecer las características psico-emocionales del bebé. Simbólica y metafóricamente, el «hati» y en ocasiones también el estómago («perut»), son para los malayos como el corazón para los occidentales. Tener un deseo, en malayo, se describe como «ada hati» (*tener hígado*) y, como vimos, «hati panas» (*hígado caliente*) define un fuerte temperamento y «sakit hati» (*hígado enfermo*) es metafóricamente análogo a tener un *mal corazón*⁴⁴⁶. Cuando la semilla germinal ha absorbido aquellos rasgos desciende hasta el pene, por la espina dorsal del hombre, y se introduce en la mujer, o la *tierra* que alimenta a la semilla depositada por el hombre. En el cuerpo de la madre asume los cuatro elementos a través de su sangre - agua, fuego, tierra y aire. Un informante me dijo que la sangre del padre deviene también leche para el bebé.

⁴⁴⁶ Cf. Sweeney (1972, en Laderman 1991: 71)

b) El Proceso de Embarazo y los Ritos de Reproducción

El proceso de embarazo está exento casi por completo de restricciones o tabúes, al contrario de lo ocurre durante el parto y el posparto. La mujer embarazada, hasta el momento de dar a luz, continúa con su vida cotidiana sin tener cuidados o atenciones particulares. El parto y posparto, constituyen los ritos de paso femeninos más decisivos y, como tal, están cargados de significación simbólica, de tabúes y de indicios del sistema de creencias más amplio.

El feto sólo comienza a formarse a partir del cuarto mes, pues antes se concibe como un mero coágulo de sangre. En el sexto mes, el bebé recibe *el aliento de la vida*, el «nyawa» o «nadi». Es a partir de este momento cuando el feto adquiere la cualidad de persona y, por lo tanto, su madre debe estar particularmente alerta ante situaciones que pudieran provocar la huida temporal del «semangat» del bebé – como recordamos, evitar a personas con deficiencias psicológicas o físicas, por ejemplo. Durante este periodo, no obstante, los tabúes que recaen sobre el marido resultan más relevantes. Éste debe abstenerse de maltratar a animales: golpear al ganado o a los pollos, herir sin causar la muerte a serpientes marinas, peces, cangrejos, etc. Si el marido causa dolor, o amputa algún miembro de un animal, se cree que su hijo sufrirá idéntica dolencia. Así, por el ejemplo, si el padre fractura la pinza de un cangrejo el hijo corre el riesgo de nacer manco, o si ata las patas de un animal su hijo podría nacer con malformaciones («cacat») en sus extremidades. Los abundantes casos de labio leporino se achacan, por ejemplo, a que el padre (generalmente pescador) desgarró la boca de un pez sin llegar a atraparlo. La lógica subyacente es que el padre debe abstenerse de malherir a animales («sakit tak bole»), pues el riesgo no existe en caso de sacrificio islámico del animal («halab») o pesca con fines alimenticios. En caso de que la presa (sea en la caza o en la pesca) no perezca, el pescador o el cazador debe comunicar explícitamente a los entes animistas que no ha sido voluntario y verbalizará algo como *no he sido yo el que lo ha golpeado [al animal concreto], si no el palo que he utilizado*. Es evidente que el pescador proyecta la volición o causalidad de su acto sobre el «semangat» del instrumento que ha usado, no sobre sus propias acciones.

En los ritos de reproducción destaca el papel de la «bidan» o partera tradicional, que ostenta conocimientos obstétricos y mágicos. En Tuba sólo quedan dos. Su función más relevante es efectuar un control del proceso de embarazo y del estado del feto y, para ello, realiza masajes para corregir la postura de aquél o palpa el útero para diagnosticar posibles afecciones y problemas.

Para la mujer parturienta, el rito más ceremonioso se produce aproximadamente en el séptimo mes, y se denomina *baño del vientre* («mandi perut»). Tras la visita del imam, que administra agua purificada a la pareja mientras lee algunos versículos coránicos, se celebra un «kenduri». De acuerdo con una anciana, en tiempos pretéritos este rito iba precedido del «melanggang perut», un masaje practicado por la

«bidan» para favorecer la correcta posición del feto, y se seguía del «mandi perut», un baño ritual del vientre materno que iba acompañado de un masaje con un coco, especialmente seleccionado por su perfección en la forma. Tras el masaje, el coco se lanzaba inmediatamente al suelo y lo más lejos posible. La misma operación se realizaba con tres huevos de gallina, también elegidos por su perfección oval, que serían arrojados uno a uno contra el suelo. Esta operación se llevaba a cabo a la luz de una antorcha de «damak» (resina inflamable). La rotura del huevo se percibía como una condición necesaria para que el parto fuese exitoso. Si, de lo contrario, algún huevo no se fracturaba al tocar el suelo, se presagiaba un parto problemático o incluso el aborto. Tras este proceso ritual, y antes del anochecer, la mujer embarazada debía salir al exterior y dar tres vueltas caminando alrededor de su hogar («pusing keliling rumah»). Posteriormente, marido y esposa recibían un baño ritual por la «bidan». Situados bajo la escalera del hogar («rumah tanga») recibían siete «guyung» (recipientes tradicionales para medir el arroz) repletos de agua, flores de arroz («bunga padi») y «pokok sintuk» (raíz de la que se obtiene jabón). La mujer vestía el «sarong» del marido y, durante la ducha, ambos pedían un deseo relativo a la buena ventura del parto y la futura fecundidad.

c) El Parto

En la isla, el índice de natalidad se sitúa en torno a los diez nacimientos anuales. Hace pocos años atrás, las mujeres daban a luz en sus hogares, lo cual comportaba un alto índice de defunciones infantiles, maternas, o ambas. La explicación de esta alta tasa apuntaba a causas animistas o explicaciones tradicionales. En el último sentido es común todavía escuchar que el bebé fallece debido a que *sale tarde*, «lembat keluar», pues se cree que llegado el momento de nacer el bebé debe respirar, adquirir el «nyawa». Hoy las mujeres paren en el hospital de Langkawi o reciben los primeros auxilios en la clínica primaria de Tuba y, sólo en casos urgentes, se acude al servicio de una de las dos «bidan» que todavía viven en la isla.

Tras el nacimiento el bebé debe llorar, pues en caso contrario se requeriría la pronta intervención de la magia de un «bomoh» o «bidan». Ésta masajeará o, como dicen los malayos, *jugará* («main») con la placenta para lograr que aquélla transfiera el «semangat» al neonato. Cuando el bebé llora por primera vez significa que la transferencia del «semangat» se ha efectuado con éxito. La placenta («uri»), como en otras sociedades islámicas, posee un significado especial. «Bayi dan uri sama, macam adik-beradik»; es decir, *placenta y neonato es lo mismo, son como hermanos* y, como tales, se consideran partes de la misma sustancia; ergo, lo que afecta a uno afectará también al otro – si uno llora el otro también, si uno sonríe el otro también, etc. Por ello, tras el nacimiento, la placenta se limpia y se envuelve en un paño blanco de tres capas, en el que también se añade «garam» (*sal*), «paku» (*un clavo metálico*), «lada» (*pimienta*), «kunyit» (hojas de una planta aromática con la que se cocina el curry), tamarindo y sustancias ácidas («asam kapin», «goluga»; *vinagre y fruta ácida*). Estos elementos son tan funcionales como simbólicos: todos poseen significación

humoral, el clavo repele a los espíritus, el tamarindo y la sal desecan la placenta y las plantas aromáticas evitan el hedor⁴⁴⁷.

El padre dragará un agujero de unos dos pies de profundidad cerca o debajo del hogar, en el que enterrará el paño y su contenido. Esta operación requiere tomar ciertas medidas rituales, como evitar desviar su atención de la operación y regresar caminando hacia atrás al hogar, pues de lo contrario se cree que el niño podría sufrir estrabismo. En caso de mellizos las placentas se envuelven en distintos paños con sus respectivos elementos, pero se entierran en el mismo agujero. Una informante me explicó que si el bebé es varón su «uri» debe enterrarse detrás de la casa, pero si es mujer debe soterrarse delante. Con ello, se cree que la mujer hallará antes a un marido y se evitará, en cambio, que el varón parta o se independice precozmente. Este ritual evoca el *mito del eterno retorno*, la dependencia entre padres e hijos o, quizás, el peso de la herencia musulmana y su predilección por el primogénito varón.

El agujero se cubrirá de tierra, y en la superficie se encenderá una pequeña hoguera que se mantendrá avivada durante una semana. Se cree que el fuego evita el dolor de estómago o el sollozo del bebé, y sirve para espantar a los espíritus malignos y a posibles animales carroñeros. El llanto del bebé indica molestia de la placenta: mientras que el llanto normal se considera propio del bebé, el llanto insistente, o una irritación excesiva que provoque su enrojecimiento, se consideran causados por la molestia espiritual y, como tal, deben ser tratados por el «bomoh».

Inmediatamente tras el parto, al bebé varón se le recita al oído derecho, de modo rápido y alto, el «azan» (o «bang»), o las primeras frases del llamamiento al rezo. Si es niña se le susurrará al oído izquierdo, de modo pausado y dulce, el «kamat», por el cual se insta a los fieles musulmanes a levantarse y rezar. Al bebé se le extirpará el cordón umbilical usando un cuchillo de bambú, y no de metal, para no espantar al «semangat» del recién nacido. Tras recibir un baño, se les viste y se efectúa un rezo comunitario en el que participan los familiares.

d) El Posparto

El periodo de posparto es el momento ritual más delicado, y conlleva un estricto *tabú alimenticio* («pantang») que se prolonga durante 44 días. La función del «pantang» es tanto fisiológica como espiritual, pues la mujer está expuesta a un peligroso desequilibrio de su sistema humoral y es vulnerable al desangramiento y otras enfermedades causadas por espíritus y vampiros⁴⁴⁸. En el pasado, tras aquellos 44 días cautelares, el bebé era ceremonialmente presentado a los espíritus animistas

⁴⁴⁷ "The basket in which the afterbirth is wrapped is tied with pandanus (*menkuang*) leaves if the child is a girl and with rattan (*rotan*) for a boy. Not to bury the afterbirth is likened abortion; the mother commits a wrong against her child for whom she will be held to account when she dies" (Carten 1998: 83-4)

⁴⁴⁸ Endicott (1970: 25)

(la Madre Tierra y el Padre Agua) y era conferido de poder simbólico sobre los animales, las plantas y los productos del bosque.

Tras el parto, el cuerpo de la mujer se debilita, se enfría y es especialmente contaminante - debido a la expulsión de sangre sucia («darah kotor»), una sustancia particularmente atrayente para los perversos fantasmas. Para evitar el acoso espiritual, la mujer evitará salir al exterior de noche, y se recogerán su pelo haciendo uso de un «paku» (*clavo metálico*) siempre que abandone su hogar. Al bebé lo cubrirá con paños blancos, o esconderá otro clavo bajo el «sarong» que lo sostiene. En el pasado, durante el periodo de «pantang», la mujer debía permanecer prácticamente inmóvil en el «gerai» o «salaian», una plataforma de madera que se construía en el interior del hogar, posiblemente en la cocina⁴⁴⁹.

Bajo el «gerai» se depositaba un montículo de arena para absorber las posibles hemorragias, y cerca de éste se prendía una lumbre permanente para procurarle calor. Aunque actualmente el «gerai» se halla en pocos hogares, la mujer permanece la mayor parte del tiempo en el interior del hogar, postrada en el suelo sobre un colchón, donde recibe masajes de la «bidan» con aceites y plantas medicinales locales - «jeringan», «capa cermumah», «pisang kecat», «pisang kelai», «daun meringan», «daun inai», «daun asam», «daun inab» y «daun chemmar».

Lo más relevante del periodo de posparto es el estricto tabú al que la mujer se expone. Dado su estado frío, por pérdida de sangre, y la acumulación de «angin» (*aire*) en su cuerpo debido a la modificación interna de sus músculos, la mujer debía evitar ducharse con agua fría, exponerse al agua de la lluvia, nadar en el mar o beber en exceso. Es más, el agua ingerida siempre debe *cocinarse* («air masak») y consumirse mediante pequeños sorbos. Durante el periodo de tabú las relaciones sexuales también están prohibidas, y la mujer evitará comer en compañía de su esposo o cocinar para otras personas (especialmente varones). Tampoco podrá ingerir más de un plato de arroz en una comida, ni visitar otros hogares. La razón de estas interdicciones se debe a que aquélla representa un agente contaminante, con potencial de atraer a espíritus o, lo que es lo mismo, enfermedades.

Durante el «pantang», «perempuan tak boleh makan sejuk-sejuk» (*la mujer debe abstenerse de comer frío*) y, particularmente alimentos «bisa». Estos alimentos, como vimos, no son inherentemente dañinos, pero pueden potenciar el estado de debilidad y enfermedad. Los alimentos *fríos* son las bebidas frescas, las hortalizas, verduras y frutas, especialmente los cítricos, plátanos y frutos locales y jugosos como el «kankung», «bayam», «terung», «jantung pisang», etc., pero también incluye la patata, la mandioca («ubi») o el té. La dieta se reduce, durante las primeras semanas, a arroz, pimienta («lada») y pescado a la plancha o a la brasa («ikan bakar»), pero no hervido ni frito. Pasado más de un mes, la dieta se amplía a salsas de curry («gulai») y tortas de maíz («roti pasai»). El tabú es especialmente rígido con pescados «bisa»,

⁴⁴⁹ Cf. Carsten (1997)

como el marisco, la «garupa», el pez gato, la raya o el tiburón y, por lo general, el pescado más apto suele ser también el más común: «ikan senanging», «temenung», «talam», «garut», «jenahat», «glama», «daun baru», «kerong», etc. Las comidas excesivamente *calientes* están también restringidas, pues suelen ser alimentos grasos, pesados de digerir o picantes, pues se cree que pueden causar dolor de estómago al bebé – ya que los alimentos se transmiten mediante la leche materna. La carne de pollo es recomendable, pero no su piel («bisa»), y debe moderarse el consumo de la carne vacuna, de búfalo o de cabra, pues se considera que provocan vértigos y mareos. También se evitarán los alimentos agrios («kisang kelat»), pero no necesariamente los amargos («asam»).

El tabú se sigue de otras prescripciones particulares: la mujer debe evitar todo movimiento brusco (sentarse lentamente, no abrir las piernas y no apresurarse en ningún movimiento), exponerse a un fuerte hedor – que puede causar «kanging gigi» (posiblemente *epilepsia*) – y evitar romper el «pantang» para evitar hemorragias («turun darah» o «darah maduruh»). Las mujeres vestirán un «sarong» para facilitar que entre el aire («angin masuk»). Pero lo más destacado es la aplicación del «tungku», un utensilio alargado de hierro, o piedra, que se calienta al fuego y se aplica luego, envuelto en un paño, sobre el vientre femenino. El paño suele contener remedios curativos; es decir, plantas locales y medicinales como el «daun kapal terbang» (*hojas voladoras*) «kelam dunia» (*mundo oscuro* o confuso), «soronai» y aceite («minyak angin»). Este remedio tradicional se aplica dos o tres veces al día, y su función es evitar la patología denominada localmente «gila meroyan»⁴⁵⁰, que se describe como un tipo de enajenación transitoria. Un informante me explicó que la locura se genera cuando la sangre del útero llega al cerebro. El vientre de la mujer tras el parto – aducía otra mujer - es como una flor que crece paulatinamente, pero la excesiva hinchazón dificulta la respiración y la mujer puede perder el sentido, provocando la locura («gila meroyan»). Las mujeres suelen atarse el pelo, haciéndose una cola en la parte superior de la cabeza, pues creen que de ese modo se facilita que los músculos regresen a su lugar. Otra versión sugería que tras el parto los músculos del vientre (o del útero) de la mujer se dilatan y se imbrican, formando un amasijo de músculos y carne endurecida, ocasionando un intenso dolor muscular («sakit urat») que puede acentuarse con la ingesta de alimentos fríos. La función de la aplicación del «tungku» es, así, tanto secar el interior del vientre - pues tras el parto se considera que el útero desprende sangre que se filtra a otros órganos – como distender los músculos y liberar el «angin» (*aire*) acumulado entre los órganos. La aplicación de este remedio debe ser correcta, pues de lo contrario podría repercutir negativamente sobre la salud del bebé - a pesar de que éste ya haya nacido.

⁴⁵⁰ V. Gimlette (1971: 167)

Las enfermedades propias del posparto son así: «gila meyoran» (*locura*), «kudis meyoran» (*enfermedades cutáneas*), kancing gigi⁴⁵¹, «demam» (*fiebre*), «dolah» (*depresión*), «bisa darah» (*envenenamiento de la sangre*), «badan keras» (*rigidez corporal*), «sakit perut» (*dolor de estómago*) y «turun darah» (*hemorragia*). Mientras que durante la menstruación el desangramiento excesivo se considera saludable (pues se elimina la sangre sucia), durante el posparto se cree que es perjudicial y una posible causa de desprendimiento del útero⁴⁵². Otra afección común propia de las parturientas es el «angin darah» (*aire en la sangre*), descrito como aire que bloquea la circulación sanguínea, lo cual también podría ocasionar locura o embolia: (sic) «angin darah naik kepala, kalau angin darah tak boleh jalan» (*el aire de la sangre sube a la cabeza, y entonces no puede fluir*).

e) El Neonato

Se cree que el bebé nace en un estado de conmoción y de frío extremo. Por ello, y a pesar de las altas temperaturas tropicales, tradicionalmente se faja al bebé tras su nacimiento⁴⁵³: su torso se ciñe con un paño («kail») tan ajustado que apenas le permite mover sus extremidades, su cabeza se cubre con un gorro de lana, sus manos con guantes y sus pies con patucos. Sobre el cráneo y el vientre, le aplicarán aceites de alcanfor («minyak angin») ahumados bajo la lumbre de una vela.

Hasta que no se desprende el cordón umbilical el acto reproductivo no se considera plenamente consumado. El desprendimiento del cordón implica la separación física y simboliza entre la madre y el hijo y, con motivo de este importante momento, la «bidan» rapa la cabeza del bebé («cukur kepala») en honor al profeta Mohamed. En el pasado, la madre de la mujer, o su marido, llenaban un «bakul» (otro recipiente para medir el arroz) con arroz, un paño blanco, miel, huevos, carne de coco, «seri pinang» y una moneda de diez céntimos, que era entregado la «bidan» a modo de agradecimiento por sus servicios. Con esos alimentos, la partera tradicional realizaba un pequeño «kenduri» con su familia y los niños del «kampung». En caso de que la madre decidiese realizar por sí misma un «kenduri» el obsequio a la comadrona se limitaba a una pequeña suma de dinero y huevos.

El periodo de lactancia es dilatado. Se observó que los niños mayores de año y medio todavía eran amamantados por sus madres y, que en contraste con la estricta segregación sexual, la mujer que amamanta al bebé no se oculta en compañía de hombres, pues se cree que en tal estado no despierta emociones o deseos sexuales. Amamantar al bebé posee es un hecho que trasciende el significado fisiológico: la leche, como vimos, posee un marcado simbolismo, según la creencia de que la le-

⁴⁵¹ Posiblemente epilepsia, pues se describe como rigidez de la mandíbula, convulsiones y ocasionalmente la muerte. Se cree que algunos frutos la potencian.

⁴⁵² La sangre de Eva era «bersih» (*limpia*) antes de ingerir el fruto prohibido, cuando deviene «kotor» (*sucia*) Durante la menstruación la mujer debe abstenerse de rezar, asistir a la mezquita o tener relaciones sexuales.

⁴⁵³ Como ocurría en Rusia: V. Gorer, G. y Rickman, J. (1950) *The People of Great Russia: A Psychological Study*. NY: Chanticleer; citado en Amber y Amber (1997:44)

che deriva directamente de la sangre materna, una sustancia que imprime al neonato sus particulares características psicológicas. Por lo tanto al amamantar al bebé se fortalecen los vínculos emocionales y se inhiben posibles enfermedades o desequilibrios emocionales en el bebé⁴⁵⁴. De hecho, se cree que los niños que no han sido amamantados por su progenitora corren el riesgo de no reconocerla en la vida extraterrena.

En la primera infancia los bebés son mecidos en un «sarong» (tejido en forma de falda que usan tanto hombres como mujeres) suspendido del techo con grandes muelles metálicos. Esta singular mecedora es también la protagonista de un importante rito de paso denominado «berandui». El «berandui» no es un rito dirigido al bebé, sino a la progenitora, pues sólo tiene lugar con el nacimiento del primogénito. La etimología del rito se refiere tanto a la cuna tradicional malaya («berayandui») como a las nanas musulmanas («bersanji») o versos islámicos dedicados al Profeta - comunes en otros ceremoniales: («bersanding» y «navi» o el aniversario del profeta. Estos cantos reciben el nombre de «merhaban», «salawat» con motivo de la circuncisión, «bedikel» o nanas, etc.

La cuna suspendida del techo («berayandui») con motivo de este ritual posee unas características singulares. Se compone de una triple capa de tejido: un paño blanco («kail»), un «sarong» del padre y, en su interior, el «sarong» de la madre. La cuna se adorna con elementos propios de la tradición hindú - flores, incienso, plátanos, frutos («ketopak», «depat») y arroz tostado («padi goreng») – y la estética de este acto ritual se asemeja mucho al del rito matrimonial («bersanding»), aunque sus tiempos ceremoniales son distintos – el primero suele realizarse al atardecer y el primero por la mañana. En el entramado de flores y frutas que adornan la cuna se disponen, entretejidos con hilo de pescar de nylon, dos anillos matrimoniales («cincin kahwin») y una cadena de oro («rantai emas»). Los anillos pertenecen a los padres, y la cadena, según los informantes, a la abuela materna del bebé. En el pasado el «bomoh» pasaba esos elementos por sus labios, para conferirles poder y limpieza («kuasa dan bersih»). Otras prácticas antiguas, vigentes en los años 60 y 70, han desaparecido como efecto de la presión religiosa. En este sentido destacan tres curiosas prácticas. De acuerdo con una informante, los sucesivos cordones umbilicales secos de los diversos hijos se disponían en un frasco con agua. Agotado el periodo reproductivo de la madre, el líquido era ingerido por los parientes para evitar posibles conflictos futuros entre los hermanos. Los padres solían colgar ritualmente el «berandui» de un cocotero, donde lo mecían con el objetivo de asegurar la salud del neonato y garantizar la repetida fertilidad de la pareja, sobre todo si la mujer tuvo un parto problemático. En esos tiempos el «kenduri» era multitudinario y el fuego donde se cocinaba el arroz no se rodeaba de piedras como es usual, sino de tres cabezas de búfalo. Estos ritos iban seguidos de una ofrenda de plátanos y frutas a la tumba de Tok Bagus. Aquellos ritos no solían ser objeto de

⁴⁵⁴ Carsten (1997: 109)

interpretación, *se seguían* («ikut sahaja») como lo habían hecho antes los ancestros, abuelos y padres.

Hoy el rito es más simple. Al anoecer el bebé se coloca en el «berayandui» adornado. Los parientes asisten al hogar al atardecer, y los varones se aposentarán en la sala principal, en corro y con las piernas cruzadas, con el fin de efectuar la oración islámica. Las mujeres aguardarán en la cocina, mientras siguen el rezo liderado por los hombres. La secuencia del rezo se repite cuatro veces, y se prolonga durante una hora y media. Los hombres se balancearán levemente al compás del monótono y repetitivo murmuro, entrando en una especie de estado de contemplación – común a otras oraciones musulmanas. Mientras tanto, el bebé, dispuesto en la cuna ornamental, será mecido por su padre mientras algunos hombres le dedican los «bedikel», una especie de saetas improvisadas: (sic) «Oh, besar anak ku jadi orang berguna» (*¡Oh!, niño crece y conviértete en una persona de bien*). Luego, un allegado familiar masculino rocía a los asistentes con perfume de bebé, antes de servir el «kenduri». El resto del alimento se distribuye entre los asistentes a modo de obsequio, que podrá portarse a sus respectivos hogares. El «berandui» adornado se ostentará durante tres días, y luego será substituido por la mecedora malaya tradicional.

f) «Sunat», la Circuncisión

El Islam prescribe la circuncisión («bersunat») por una cuestión tanto higiénica (limpieza) como religiosa (mandato de Alá). La circuncisión significa el acto ritual por el cual el malayo «masuk Islam» (*entra o deviene musulmán*). En el varón es un rito de paso importante que se da entre los siete y doce años, cuando ha recibido la instrucción islámica básica y ha leído por completo el Corán («Khatam Quran»). Las niñas son circuncidadas tras el rapado de cabeza («cukur kepala»), entre los quince y los cuatro meses, pues (sic) «kalau perempuan faham tak boleh, sebab dia sudah pandai, dan jadi malu dan jahat» (*si la niña comprende ya no se puede, pues es consciente y se vuelve vergonzosa y traviesa*)⁴⁵⁵. Tras esta afirmación subyacen las ideas respecto a los humores y la segregación sexual. Aunque su circuncisión no es obligatoria, se cree que de no efectuarla la niña se tornará demasiado pasional y lasciva. El maestro de religión local afirmaba que en caso de no ser circuncidadas la mujer no lograría nunca quedar sexualmente satisfecha, lo cual entrañaba el riesgo de que ésta recurriese a la promiscuidad para satisfacer su deseo. Otra versión afirmaba que, como en el caso del varón, la circuncisión femenina tenía un objetivo higiénico-simbólico: lograr un mayor grado de limpieza («bersih»).

Antiguamente, los niños circuncidados eran conducidos a hombros a la tumba de Tok Bagus y para esa ocasión se sacrificaba una cabra si el bebé era una niña, y dos para un niño⁴⁵⁶. En Tuba todavía hallamos a especialistas ancianos especialistas en la circuncisión: el denominado «tok mudin» o «bomoh sunat», en el caso del

⁴⁵⁵ «Jahat» significa, como «nakal», traviesa, maligna o inmoral.

⁴⁵⁶ Endicott (1970: 25)

varón, y la «mudin perempuan») en el caso de la mujer. Tradicionalmente estas figuras solían ser «bomoh» que usaban un cuchillo de bambú («pisau sunat») para efectuar la operación. Hoy en día muy pocos niños son circuncidados en el «kampung». Una vez al año el grupo de niños de la misma edad visitan el hospital de Langkawi donde se les practica la circuncisión en mejores condiciones higiénicas. Mientras que la circuncisión femenina no implica ningún ceremonial específico, el niño circuncidado será nuevamente rapado (y será recurrentemente rasurado durante tres meses) para protagonizar un «kenduri» en el que se le ofrecen regalos y dinero, mientras yace postrado en una hamaca o colchón durante una o dos semanas. A su alrededor colocan un paño para evitar el contacto de sus genitales. El niño seguirá la misma restricción alimenticia («pantang») que acata la mujer durante el periodo de posparto, pues la pérdida de sangre implica un estado frío y de vulnerabilidad ante la enfermedad. El «pantang», o tabú alimenticio, parece así marcar dos ritos de género fundamentales relacionados con la iniciación al proceso reproductivo. El varón, a partir de la circuncisión, gozará de un mayor estatus, del mismo modo que ocurre con la mujer que ha dado por primera vez a luz.

g) El Ritual Matrimonial

Ya me referí en otro lugar al estadio de la pubertad, la adolescencia y el tránsito hacia el matrimonio, pero ahora analicé la ecléctica y rica fusión simbólica del matrimonio malayo.

Las prácticas matrimoniales comparten básicamente el mismo proceso y «akad» (*forma contractual*) en todos los estados peninsulares. Si la elección de la pareja es fructífera, se procederá a la proposición matrimonial («meminang») y, si ésta a su vez prospera, los representantes del varón preguntarán formalmente por la mujer y entregarán el anillo de compromiso matrimonial («ikhlar» o «ikrar»). La petición explícita de la mujer sigue una fórmula común: (sic) «aku terimah nikanya» [y nombre de la mujer]» (*venimos a pedir en matrimonio a [el nombre de la mujer]*) Con motivo de la formalización del compromiso («merisik»), se realiza un «kenduri hantaran» (*kenduri de la dote o de algo que es enviado*), también denominado «kenduri hari tunang» (*o festín del día del noviazgo*), al que sólo acuden unos pocos familiares cercanos y vecinos de ambas partes. Este encuentro tiene por objeto discutir el periodo de noviazgo, la fecha del enlace, la «belanja» (*presupuesto, dote o, con cierta cautela, precio de la novia*⁴⁵⁷) y la cantidad de regalos que se intercambian durante el noviazgo. Este intercambio se realiza en base al «nikah gantung», un contrato tácito por el cual se asegura que ninguna parte rompa su promesa o se extralimite en el intercambio de regalos.

Fijados estos puntos se apalabrará el día del «kenduri hantaran» - donde «hantaran» significa *enviar*, o *intercambiar algo* - que marca un ciclo de reciprocidad bilateral de

⁴⁵⁷ "As for dowry, which is unlike the Hindu bride-price paid to the parents is a gift to the bride" (Winstedt 1947: 47)

regalos en el que los obsequios del novio son devueltos por la familia de la novia, sumando siempre uno o dos regalos más. En la sala principal de la casa de la novia se dispone el «hantaran», los regalos pomposamente adornados aunque de escaso valor económico: cestas con dulces, pasteles, frutas, etc. Antes del «kenduri» y de un rezo musulmán, se lleva a cabo una negociación entre los hombres de ambas partes que consiste en fijar el día del enlace matrimonial y la cuantía de la «belanja» que entrega el novio a la novia. Ésta suele fijarse a menudo en una cifra simbólica, como RM5412. Esta suma económica será propiedad de la novia y constituye un importante fondo de ahorro femenino que puede destinarse tanto a la inversión en joyas, como al pago de parte de los «kenduris» matrimoniales, compra de mobiliario doméstico o compra de ropa u otros bienes. También en este día se brinda una porción de la «belanja». En los casos observados consistía en unos RM500. Este intercambio queda simbólicamente formalizado mediante la presencia de «tepak sireh» una caja metálica portada por los parientes del novio que contiene «rokok» (*tabaco*), «kapur», «cunkit» (especia, *clavo*) y areca («gambir», «pinang» y «siri»).

La fecha del enlace suele sucederse pocos meses después del *kenduri de novios*, pues el periodo de noviazgo se reduce a breves encuentros públicos supervisados por los parientes, o un «wali» (*valedor*). El noviazgo («tunang») sólo se prolonga más tiempo en caso de que el joven no disponga de capital suficiente y requiera más tiempo de ahorro⁴⁵⁸. Durante este periodo se pagará otra parte de la «belanja», y la pareja recibirá cursos matrimoniales religiosos («kursus agama») sobre las obligaciones y derechos del matrimonio. Un mes antes de consumar la alianza, ambas partes volverán a encontrarse por tercera vez, dándose el «hantar belanja» (*envío del presupuesto*) en el que se pagará a la novia la totalidad pactada. En este caso la familia del novio traerá consigo regalos ornamentados en forma de animales, así como pasteles, vestidos, zapatos, maquillajes, pasteles, caramelos, chocolate o regalos simbólicos como «bunga rampai» (flor, de plástico) y, presidido por el «tepak sireh», se procederá al intercambio de los anillos.

Tres días antes de la ceremonia, a la novia se le aplica hena («berinai») en sus pies y manos, al novio en tres dedos de la mano derecha y algunas jóvenes solteras próximas a la novia podrán, si lo desean, también lucir este ornamento corporal. Otras prácticas pasadas, como el afilado de los dientes para protegerse de los espíritus («berandam»), el «manditian» (o baño ritual con limón), el retorno del «tepak sireh» tras la primera noche, o la construcción comunitaria de cabañas nupciales hoy ya no se practican. La noche antes de la ceremonia matrimonial la novia y una amiga preparan la habitación de los novios, adornándola con telas de vivos colores, como si se tratase de un aposento real. Las familiares femeninas del varón harán lo mismo en la casa de los padres del marido.

La formalización del matrimonio implica el «akad nika» (*contrato matrimonial*) que antes se realizaba en el hogar pero actualmente se lleva a cabo en la Mezquita. Se-

⁴⁵⁸ Cf. Karim (1990b: 34)

gún un informante es más seguro efectuarlo en la Mezquita, pues éste es un lugar sagrado que repele cualquier posible acto de brujería realizado por otro pretendiente desestimado. El contrato culmina con el «hijab jabul», donde los novios cogidos de la mano, simbolizan la unión que luego es formalizada por el juez islámico («kadli») con la firma de ambos bajo la supervisión de dos testigos por cada parte. En el caso de la mujer, su testigo debe ser su padre o, en su defecto, un agnado superior que actúe como «wali»⁴⁵⁹. En el caso del varón esto no es preciso pues éste ya dispone, según los informantes, de «kuasa besar» (*suficiente poder*). En este instante se consuma también el pago del matrimonio («mas kahwin»), unos RM80 en Kedah. En caso de un segundo matrimonio el «akad nika» se excusa y es suficiente un asentimiento («royok») y la firma por ambas partes ante el imam.

El último estadio de la ceremonia («bersanding») es, simbólicamente, el más significativo. Los recién casados se aposentan en un trono nupcial dispuesto en un espacio central de la casa. El sitial, decorado con telas de colores llamativos, motivos florales y «bunga telur» (*buevos con flores*), presenta claros vestigios hindúes y, más importantemente, persigue emular la tradición nupcial de la aristocracia, Rajás y Sultanes. La pareja, se dice popularmente, *son reyes por un día* y así lo simbolizan cuando se aposentan ante los invitados en el solemne y pomposo trono del «bersanding». Sentados en el trono durante varios minutos serán el centro de atención de los asistentes mientras exhiben una serie de posturas pautadas: ambos sentados con las manos extendidas sobre las rodillas, él sentado y la mujer en pie, luego él de pie y ella sentada, etc. Posteriormente la pareja será bendecida por los ancianos («menepung tawar») a los que besarán sus manos con reverencia y ofrecerán una «bunga telur» (*flor de huevo*). Curiosamente, el «bersanding» será uno de los pocos momentos en el que la mujer se presentará sin velo y en público. El evento culmina con uno de los actos más reseñables, y caros, de la vida del malayo: el «kenduri kahwin» (*kenduri matrimonial*). Éste consta de cuatro festines consecutivos que siguen una pauta «uxorilocal»: el jueves al anochecer y viernes al mediodía en casa de la novia, y viernes noche y sábado al mediodía en casa del varón- «hari langsung». Mientras que los festines diurnos suelen ser multitudinarios, los «kenduris» nocturnos son más modestos y la afluencia se limita a los parientes próximos y los vecinos. Tras un rezo específico en la Mezquita («marhaban») el marido llegará escoltado por un séquito de varones y luciendo un vistoso «baju melayu» (*vestido malayo tradicional*) que imita nuevamente el atuendo aristocrático. Esposa y marido posarán en el «bersanding», dando lugar a un expeditivo acto comensal que cierra el ceremonial y suele realizarse en la veranda externa del hogar («balai» o «kemok»). En estos «kenduris» los asistentes serán obsequiados con «bunga telur», posiblemente un símbolo de fertilidad, y los novios recibirán de cada uno de los asistentes una donación simbólica consistente en RM1 o RM2. Antiguamente los festines matrimoniales solían realizarse tras la cosecha del arroz y antes del Ramadán, pero hoy suele coincidir con las vacaciones escolares.

⁴⁵⁹ "(...) the guardian [*wali*] must be an ascending agnate, father of grandfather, never an uncle or brother" (Winsted 1947: 47)

h) El Rito Mortuorio

El índice de mortalidad en Tuba es elevado. Durante el año 2002 fallecieron dieciocho personas, en el año 2003 diez, y durante la mitad del año 2004 otras ocho personas. El rito mortuorio malayo sigue las pautas ceremoniales islámicas y, según la creencia, la muerte no se concibe, aparentemente, como un drama social sino, en todo caso, como un suceso ambivalente: por una parte el difunto abandona a sus seres queridos, pero por otra parte, la creencia islámica entiende la vida como una fase transitoria hacia la otra vida y, por lo tanto, como una liberación para el difunto. Por ello, entre los malayos, son infrecuentes las muestras explícitas de dolor o pena y la emotividad excesiva (llanto o desconsuelo) es inusual. Es más, las muestras de sufrimiento del moribundo se conciben como un castigo divino por no haber redimido sus pecados en vida. Morir en agonía, o en estado senil, se considera una deshonra tanto para el individuo como para su familia. A pesar de aquello, todo fallecimiento implica un evento que moviliza y afecta a la totalidad de la comunidad desde el momento en que el Imam lo anuncia haciendo uso del tambor en la Mezquita. La actividad económica cesará durante ese día. La casa del difunto se inundará de visitantes, pues las visitas se interpretan como un modo de honrar al difunto y a su familia. Los hombres lucirán su «*songko*» y prendas ceremoniales, y las mujeres vestirán los atuendos más discretos y formales. El Imam acudirá al hogar del fallecido para dispensarle unas plegarias coránicas acompañadas del humo del incienso.

El cuerpo del difunto debe enterrarse inmediatamente después de lavarlo y vaciar su estómago («*baruang*»). El vaciado del estómago lo llevan a cabo unas especialistas que reciben una pequeña suma económica o, en ocasiones, algún objeto de valor del fallecido – por ejemplo, un anillo de oro. La limpieza del estómago se relaciona con la noción ritual de limpieza y la concepción del *eterno regreso*. De acuerdo con los lugareños, a la tierra llegamos con el estómago vacío y, por lo tanto, la partida de este mundo debe realizarse del mismo modo: (sic) «*dalam perut tak boleh ada makanan*» (*dentro del estómago no puede haber comida*). Tras lavar y vaciar el cuerpo mediante la aplicación de masajes, se taponan todos sus orificios y se aplica algodón («*kapan*») en sus articulaciones (rodillas, codos, etc.) y en su rostro. El cuerpo se amortaja con un paño blanco de algodón («*serban*») impregnado de plantas aromáticas y perfumes naturales – flores, especies y lima («*daun delima*» y «*daun limau purut*»). Finalmente, dispuesto sobre una tarima de madera, se cubre con la alfombra islámica del rezo («*sejadah*» o «*telekung sembahyang*») y se transporta a hombros por un grupo varones (parientes, vecinos y acompañantes) hasta la mezquita. Durante esta procesión uno de los varones cubrirá el cuerpo con una sombrilla, mientras la comitiva femenina seguirá al grupo masculino a cierta distancia. En la mezquita el imam liderará un rezo comunitario («*tahlil*») dedicado al difunto («*talkin*»), antes de dar sepultura al cuerpo – que se coloca del costado derecho y en dirección al «*kiblat*» - en el cementerio musulmán local, o «*kubur*». Cuando el último de los asistentes se retire, tras el séptimo paso, se cree que el fallecido rena-

ce en el «mundo de la oscuridad», donde aguardará hasta ser resucitado en el día del final del mundo. No obstante, se cree que el mismo día de su muerte el fallecido recibe la visita de dos ángeles, quienes le preguntan ¿quién es tu dios?, ¿rezaste lo suficiente?, etc. A continuación el alma irá en presencia de Alá quien, en función de su bondad y grado de religiosidad, dictaminará su paradero final: el cielo o el infierno. Este destino no es tampoco inapelable, pues los hijos del difunto («anak salleh») pueden influir en la buena ventura de sus padres y variar su destino mediante el rezo y la devoción a Alá. El alma recorrerá siete fases sucesivas, pues se cree que el cielo está compuesto por siete estadios. El siete, como puede observarse, es un número cargado de simbolismo pues los malayos creen que cada individuo posee siete dobles y que el «semangat» está compuesto de siete elementos. Durante el primer día, el 3º, el 7º, el 44º, el 100º y, finalmente, al cabo de un año, el alma del fallecido («ruh»), guiada por un ángel, visitará su hogar y a sus parientes para despedirse progresivamente, antes de formar parte de la grandeza de Alá. El alma del fallecido, de acuerdo con los informantes, no desea ver signos de tristeza en sus familiares y por esta razón aquéllos tratarán de evitar cualquier asomo de dolor o lástima.

La misma tarde del entierro, la familia del difunto abrirá sus puertas para recibir las visitas de la mayoría de los miembros del «kampung», a los que se les ofrecerá «kuit» (dulces de arroz), té y café. Las mujeres y los niños permanecerán en el exterior, donde cocinarán más alimentos para la víspera, mientras que los hombres efectuarán los rezos de rigor. Los asistentes, mientras comen y conversan unos minutos con los parientes, se mostrarán respetuosos y modestos. Luego regresarán a sus hogares respectivos para tomar una ducha, pues existe la creencia de que la *sangre* del difunto podría contaminarles o transmitirles la dolencia. Cuando el individuo fallece se cree que su cuerpo se seca, y se vacía de sangre volviéndose frío, aunque (sic) «Darah itu tak boleh nampak» (*esta sangre no se puede ver*) y se interpreta, de acuerdo con los informantes, como el último suspiro del difunto, un aliento que podría ser maligno y conllevar enfermedad. Esta lectura encaja con la interpretación del «nyawa» y el «badi»⁴⁶⁰.

Con motivo de cada visita del alma del fallecido, su familia realizará un «kenduri» en su memoria. Puesto que para la economía rural estos festines implican un gasto económico sustancial, existe una institución comunal de ahorro informal («kariaat kematian») compuesta por diversos lugareños. Para participar cada familia abonará unos RM30 seguidos de pequeños pagos mensuales – unos RM3 o RM5. El entierro también implica ofrecer una pequeña cifra económica al imam que suele efectuarse en mano y en un sobre cerrado, aunque el imam, tras recibir el sobre y bendecir al donante, suele devolverlo. A este acto se le denomina «sedekah balik» (o *retorno de la caridad*) y representa un tipo de reciprocidad inmediata que se da en otras ocasiones: intercambio de pasteles y dulces durante la celebración musulmana de Hari Raya o, incluso, en el significado literal del saludo malayo: el «terima

⁴⁶⁰ Endicott (1970: 66 y *passim*)

kasi» ('gracias', que significa literalmente *recibe mi amor*) se acompaña de «sama-sama» (*lo mismo*, o 'de nada'). Si las ceremonias en memoria del muerto suponen demasiada carga económica, los familiares las limitarán a unas pocas ocasiones - generalmente al cabo de siete, cuarenta y cuatro días y el año. Los «kenduris» celebrados en honor al difunto siguen un patrón común. Durante ese periodo los parientes del difunto tendrán que saldar las deudas contraídas por aquél. Según la creencia malaya si una persona que muera senil o agónica es un deshonor para ella misma y para la familia, pues se considera que el sufrimiento en el lecho es consecuencia de sus pecados en vida.

EPÍLOGO PARTE III

Los Dos Mundos y la (Re) Producción Social

La íntima relación entre sociedad rural malaya y su entorno ecológico dio lugar a una particular cosmología animista que impregna profundamente los aspectos básicos de su existencia - la alimentación, la producción material y la reproducción social -, y ésta ha perdurado a pesar del advenimiento del Islam o las presiones gubernamentales. El sistema animista comprende una concepción de la Naturaleza específica, que difiere con la concepción generalmente compartida en occidente.

Al inicio de este apartado he aducido que el *mundo invisible* es una proyección del *mundo visible*, o socio-material. Aquí mantendré que esta proyección es simétrica y que la relación establecida entre ambos dominios es dialéctica e interdependiente. Relacionado, se tratará de demostrar que, primero, *la aparente inconexión entre acción y consecuencia, que se desprende de los sistemas de creencias, es una derivación del fatalismo y, por lo tanto, que no afecta a todos los individuos por igual*; y, segundo, que *la simetría entre ambos mundos posee una lógica extra-simbólica en estrecha relación con la producción y la reproducción biológica, social y material*.

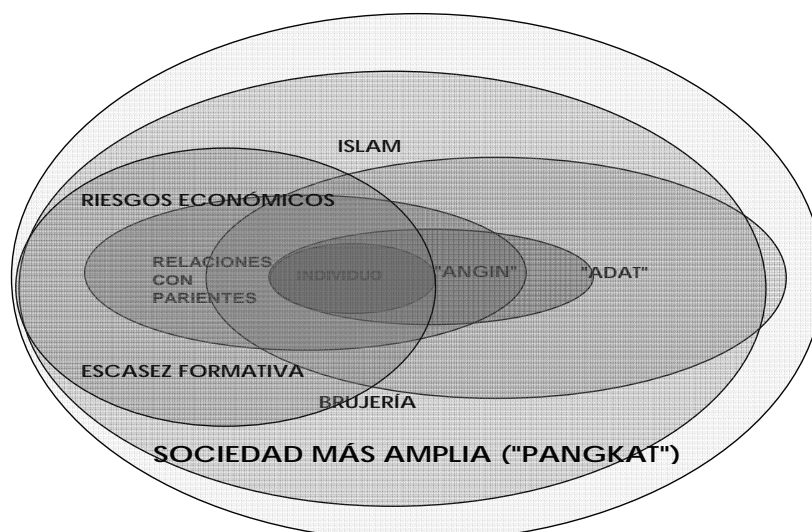
En la sección precedente el fatalismo se consideró como una consecuencia, antes que una causa, de la pobreza. Puesto que el fatalismo islámico y el embrujo comparten una lógica similar, podría argüirse que *los individuos no sean pobres por efecto de la brujería, sino que son más susceptibles de ser embrujados (léase enfermos) porque son pobres*⁴⁶¹. Esta relación causal es compleja de mostrar de modo taxativo, pero en cualquier caso pobreza y brujería son fenómenos que suelen ir interconectados - a pesar de no poder determinar si uno es causa o consecuencia del otro.

Como vimos, el sistema humoral, el fundamento ideológico sobre el que descansa el animismo, deriva de la tradición árabe-medieval. El «angin» es un correlato de la predeterminación islámica, pues el carácter congénito implica en principio una limitación de la elección individual en buena parte de los ámbitos vitales en general, y de los asuntos económicos en particular. Tanto el «angin», como la reproducción social del «pangkat» y la predestinación islámica, son factores que podrían dar cuenta del estatismo de la sociedad malaya, pues no sólo *socavan la libertad individual* sino que sugieren la *ausencia de causalidad entre acción individual y sus consecuencias*. Esta inconexión entre *acción y resultados* se ha interpretado en términos de irracionalidad o conservadurismo, pero considero que el análisis de la *elección racional del individuo* muestra, llevado a su extremo, precisamente lo contrario. En primer lugar, los individuos que se han expuesto a la realidad externa se han liberado, parcialmente, del yugo aparentemente ingénito y/o cultural propio del «angin». Segundo, la elección del individuo pasa por barajar una larga lista de variables significativas, o tras-

⁴⁶¹ Cf. Stewart and Strathern (2004)

cendentes, en *su* contexto: el sistema normativo del «adat» y el Islam, las características personales («angin»), las limitaciones materiales, la segregación sexual, las alianzas por conveniencia, las obligaciones de parentesco, los compromisos para y con la comunidad, las limitaciones ecológicas, la jerarquía y la posición relativa de ego en la constelación social, la limitación formativa, etc. El siguiente esbozo desea ilustrar los constreñimientos aducidos en la toma de decisión racional del individuo:

Diagrama: modelo figurativo de variables en la toma de decisión racional del individuo



Fuente propia: Esquema de factores en la toma de decisión

En el análisis de la elección individual, los conceptos de *libertad* y *racionalidad* han sido a menudo manipulados de modo engañoso. Presuponer que todo individuo, adulto y en su sano juicio, es racional en su toma de decisión es, no cabe duda, una afirmación universal. Afirmar, en cambio, que el individuo, como agente universal, es libre e independiente en todas sus tomas de decisión económica es más bien una proyección liberal y etnocéntrica que omite los condicionamientos contextuales y sus particularidades socioculturales. En un ámbito como el descrito, la toma de decisión individual de un malayo rural es posible que sea, incluso, más racional que la toma de decisión de un individuo urbano, pues el último queda desligado de compromisos sociales y familiares, y es económicamente más autónomo; precisamente porque el primero coteja un mayor número de variables en su elección. Por lo tanto, la *irracionalidad del campesino* parece revelarse a todas luces como otro mito.

El «ikhtiar» (*intento*), como vimos, es un modo de soslayar el estrecho margen de acción individual ante la predestinación islámica, y tal *intento* se ejerce mediante la manipulación de las fuerzas animistas. Su objetivo es ejercer el dominio sobre los procesos materiales (por ejemplo, ritos de producción) o la voluntad de otro individuo. Las personas que recurren al tráfico con los espíritus son *marginales*, en el sentido que su práctica está socialmente sancionada al actuar al margen, o en contra, del Islam. La víctima, en cambio, sucumbe (o cree sucumbir) a una fuerza externa que limita su capacidad de acción y las consecuencias directas de aquella, al (creer) estar bajo el influjo de un espíritu controlado por otro individuo. Que la

magia sea un fenómeno real o irreal es irrelevante *si* la víctima cree, en efecto, que ha sido embrujada; pues la creencia le hará actuar *como si* estuviese realmente hechizada.

La consecuencia de la magia negra – en su inherente interpretación ad hoc – es la desdicha y, en particular, la enfermedad. La relación entre *nivel de ingresos por unidad doméstica* y *casos de enfermedad* de algún miembro de la unidad doméstica, muestra que los hogares más pobres son también los que registran, en porcentaje, más casos de enfermedad o patología.

Health level of the individual & Incomes of the domestic unit

Recuento		Incomes of the domestic unit				Total
		<RM100-200	RM200-300	RM300-500	RM500->1000	
Health level of the individual	Healthy	38	48	96	79	261
	Sick	23	12	28	5	68
Total		61	60	124	84	329

Fuente propia: ingresos y nivel de salud de los miembros de la unidad doméstica

Agrupando a los hogares en cuatro estratos - según sus ingresos mensuales- y calculando el porcentaje de casos de individuos *enfermos* por sector socioeconómico, se obtiene que en el sector más pobre (<RM100 a RM200), el 37.7% de los hogares, se halla al menos un miembro con algún tipo de dolencia o enfermedad. En el segundo grupo (RM200-300) el 20%; en el tercero (RM300-500) el 22.5% y, finalmente, en el último grupo, compuesto por las unidades domésticas más ricas (RM500 a más de RM1000), el porcentaje desciende al 5.9%. La tabla siguiente muestra el tipo de enfermedad y los grupos de unidades domésticas desagregados:

	Incomes of the domestic unit & Sickness							Total
	< RM100	RM100-200	RM200-300	RM300-500	RM500-700	RM700-1000	> RM1000	
Heart sickness	3	2	3	9	0	0	0	17
Cancer or tumor	1	3	0	1	0	0	0	5
Elder illnesses	1	0	1	0	0	0	0	2
Eyes illness	1	1	0	0	0	0	0	2
Asthma	1	2	0	2	1	0	0	6
Blood high pressure	0	0	3	4	0	0	0	7
Body pain (ganeral)	0	1	2	2	1	1	0	7
Appendicitis	0	1	0	1	0	0	0	2
Head-pain or high fever	1	1	0	1	0	1	0	4
Nothing apparently	19	19	47	96	33	26	20	260
Paralysis or physical handicaped	1	2	3	3	1	0	0	10
Down syndrome or mental handicaped	1	0	0	1	0	0	0	2
Black magic	0	0	1	1	0	0	0	2
Diabetes	0	0	0	3	0	0	0	3
Porcentaje enfermedad por estrato socioeconómico	34.4%	40.6%	21.6%	22.5%	8.3%	7.14%	0%	329

Fuente propia: correlación entre inaresos por unidad doméstica v presencia de enfermedad

Podría argumentarse, como falsación a mi hipótesis, que la relación entre enfermedad e ingresos es inversa. Es decir, que los que están enfermos no pueden trabajar, y por ello son pobres. Pero otros datos parecen desestimar esta relación de doble sentido. Sólo 5 unidades domésticas no tienen acceso a los servicios médicos modernos, y todas entran en la categoría de hogares pobres, con ingresos inferiores a RM100 mensuales. Por otra parte, existe una clara correlación entre nivel de ingresos de las unidades domésticas y uso de «ubat tradicional», o *medicina tradicional*. En el grupo que ingresan entre RM500 y más de RM1000, sólo tres de los líderes de las unidades domésticas afirmaron acudir regularmente a la medicina tradicional (el 3.57%). En el grupo que ingresa entre RM300 y RM500, cuarenta y una unidades domésticas afirmaron acudir a la «ubat tradicional» (el 33%). En el grupo que ingresa entre los RM200-300, el 41.6%. Finalmente, en las unidades domésticas que ingresan entre los RM100 y los RM200, el 65.5%. La conclusión es obvia: a mayores ingresos menor uso de la medicina tradicional - y mayor uso de la medicina moderna.

La correlación, no cabe duda, se vincula a su vez con otras variables estructurales anteriormente analizadas: nivel educativo, características de los miembros de la unidad doméstica (ancianos, solteros, indigentes, tenderos, etc.), tipo de actividad profesional (donde los que ingresan entre los RM300-500 están compuestos en su mayoría por pescadores, expuestos a unas condiciones laborales duras y extremas), contacto con el exterior isleño (más frecuente entre los lugareños dedicados al comercio), posibilidad de acceso a mejores servicios sanitarios (más factible en los casos de habitantes ricos que pobres), etc. En definitiva: ¿puede haber indicador más elocuente del grado de indigencia que la recurrencia de la enfermedad (bujería)?

El efecto adverso de los sistemas normativos y costumbristas, mediante la homogeneidad fundamentada en patrones de jerarquía social, sugiere que *si la sociedad malaya es estática en algún sentido, no lo es por falta de inventiva, fatalismo o animismo, sino porque tiende a reproducir las desigualdades económicas inherentes a su estructuración social.*

El segundo aspecto a desarrollar se remite a la simetría entre mundo visible e invisible. Como se ha mostrado, la manifestación espiritual se hace notoria en tres momentos fundamentales: (a) en periodos de enfermedad o estado crítico para la salud del individuo, (b) durante el proceso final de reproducción biológica, y (c) durante la explotación del medio ecológico. Nótese que la distinción entre producción material (extracción o explotación del medio) y reproducción biológica es, en muchos casos, tenue o confusa, posiblemente porque comparten la simbología propia del panteísmo animista, evidenciada en la noción múltiple de espíritu y «semangat»⁴⁶². Por ello no es aventurado afirmar, de acuerdo con los indicios, que el sistema animista malayo subsume la reproducción biológica humana bajo el

⁴⁶² (...) the elements of the invisible world – mainly *semangat* – are believed to be the forces that ‘own’ and hence control the visible world (Said 1993: 66)

marco general de la reproducción de la Naturaleza. En el «kampung», *parir* o *dar a luz* emplea la misma noción que se usa para la gestación animal, («beranak»), y no la forma más refinada o culta usada en los ámbitos urbanos usada exclusivamente para los humanos («bersalin»). Al margen de esta posible curiosidad lingüística, la cuestión ecológico-productiva sugiere vinculaciones más sólidas en esa dirección.

Como se ha descrito, los ritos de producción se dirigen no tanto hacia los espíritus sino hacia lo que representan, la Naturaleza⁴⁶³, así como a los medios a través de los cuales aquélla se explota: las redes, el barco, etc. Los poderes sobrenaturales no instigan continua e incansablemente a la sociedad de Tuba, sino que se manifiestan únicamente en aquellas situaciones concretas y anteriormente aducidas: enfermedad, procesos de explotación o apropiación del medio natural, o cuando el individuo se entromete en el dominio natural. Puesto de modo más claro, los espíritus se manifiestan cuando el ser humano traspasa la esfera sociocultural para penetrar en la esfera natural. La intrusión en el medio natural requiere el *reconocimiento tácito* de que ese ámbito es ajeno al ser humano, es un ámbito en el que moran y gobiernan los seres (sobre)naturales. Los pescadores, los excursionistas o los agricultores, se dirigen a los espíritus (ritual aunque explícitamente) para demandar su aquiescencia cuando acceden a su dominio y, por la misma razón, la transferencia de elementos culturales (artefactos) al mundo natural y salvaje es susceptible de engendrar conflictos y peligros – por ejemplo, cuando se interna en el mar portando *sarong*, un paraguas, un peine, zapatos o un espejo...⁴⁶⁴. Reconocer explícitamente la división entre las esferas suele ser suficiente para que el ser humano efectúe su tarea laboral con normalidad. Pero en ocasiones emana el peligro espiritual – por ejemplo en forma de dolor de estómago – cuando, se afirma, o bien el individuo humano e intruso ha descuidado el acto simbólico por el cual se expresa aquél reconocimiento, o bien cuando obvia los tabúes requeridos para acceder al dominio natural. En ese caso, tanto la intrusión como el acto extractivo desautorizado requieren una contraprestación que a menudo toma la forma de *un acto recíproco*, una ofrenda para amainar al espíritu ultrajado, mediado por el «pawang» o «bomoh».

Como se ha visto, los dos mundos se definen en oposición a su contrario, y se mantienen alejados mediante dualidades cartesianas: visibilidad vs. invisibilidad, humano vs. espíritu, mortalidad vs. inmortalidad, luz vs. oscuridad, normalidad vs. anormalidad, salvaje vs. cultural, inhóspito vs. conocido, cocido vs. crudo, día vs. noche o, incluso estupidez («bodoh») vs. inteligencia («pandai») y racionalidad («akal»). Las dicotomías, de hecho, no dejan de subrayar la proyección antropocéntrica y el patrón inherente a la estructura social malaya tradicional: el espíritu y el humano son «adik-beradik» (*hermanos*) y sus vidas pivotan en torno a nexos familiares; los «jin» pueden ser esclavizados pues son una *clase inferior* (jerarquía social) a pesar de que, antes que meros objetos de explotación son fuentes de respeto y te-

⁴⁶³ Cf. Wazir-Jahan (1981:189)

⁴⁶⁴ Endicott (1970:111)

mor, como ocurre en las relaciones de patrón y cliente tan enraizadas tanto en el pasado precolonial como en la interacción diádica actual⁴⁶⁵. Relacionado con esta proyección de la estructura social en el imaginario superestructural, resulta especialmente significativa la concepción malaya de la anormalidad física, psíquica y material. La anormalidad, por definición, es una fuente de peligro que va íntimamente vinculada a las fuerzas oscuras y sobrenaturales: desde una malformación física, a un indicio extraño, un comportamiento desviado o una alianza matrimonial inusual. Esta anormalidad, aplicada a los recursos ecológicos y en particular a la pesca (pescado «bisa»), podría inhibir la explotación y el consumo de productos con potencial mercantil, alimenticio y económico. En un país pluricultural como Malaysia, la potencialidad económica malaya es convenientemente aprovechada por otros sectores étnicos con menos circunspecciones de carácter costumbrista o religioso⁴⁶⁶.

El peligro, inversamente, también surge cuando el espíritu penetra o *ataca* al dominio cultural – culminando en el ataque directo al humano, epicentro de lo cultural. Por lo general, los espectros antropomorfos “se internan en el mundo humano para matar a hombres, mujeres o niños...”⁴⁶⁷, del mismo modo en que los humanos irrumpen en el mundo natural para cazar, pescar o recolectar especies vegetales.

Como los humanos, los espíritus se exponen también al peligro al adentrarse en la esfera humana. «Langsuir», por ejemplo, mientras acecha con devorar simbólicamente la reproducción humana, se expone a ser *penetrada* por un clavo metálico - un artefacto cultural, humano - y ser condenada a perder su condición espectral. Por otra parte nótese que la cura del «bomoh» o el «pawang», particularmente en el caso de posesión, consiste en reestablecer el equilibrio de las sustancias que componen el cosmos; obligando al espíritu a regresar al dominio que le pertenece (la selva o el mar), o devolviendo a aquél parte de los recursos usurpados por el humano (un mitad de pescado). En definitiva, el mediador espiritual, el «bomoh», tratará de impedir la fusión de ambos dominios⁴⁶⁸ - que se proyectan sobre las esencias humorales y ecológicas⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ “Spirits are often ranked, and sometimes this ranking almost amounts to a class system (...) Major spirits, such as the tiger-spirit, have subjects, and *jimbalang* are considered servants of *jin* (...) the *badi* of wild beasts are called the slaves (*hamba*) of the great spirits controlling [them] ...” (Endicott 1970: 119-20)

⁴⁶⁶ Esto queda claro con la explotación y el consumo chino del *pepino de mar*, un producto que resulta económicamente valioso en el mercado chino pero de escaso valor para los malayos de Tuba, a pesar de su abundancia. Esto generó que un grupo de empresarios chinos llegase a la isla y comenzase a explotar masivamente al equinodermo, usando mano de obra local y generando una empresa fructífera. Lo mismo ocurre con muchas otras especies de flora y fauna tanto marina como terrestre.

⁴⁶⁷ Wazir-Jahan (1981: 188-9)

⁴⁶⁸ Esto parece sugerir, precisamente, lo contrario que mantiene la tesis de Latour (1993)

⁴⁶⁹ Destaca aquí la práctica mágica indonesia denominada «*elmut rawa rantek*», por la cual se cree que si un «bomoh» fuese descuartizado su cuerpo podría recomponerse siempre y cuando sus miembros no estuviesen separados por agua (río, mar, etc.)

Las regiones más peligrosas son los espacios fronterizos, allí donde ambas esferas se fusionan. Al nivel espacial, las inmediaciones del «kampung», compuestas por selva, montañas, tierra y mar, son zonas inherentemente peligrosas, pues en ellas se incrementa la frecuencia de la interacción entre humanos (cultura) y espíritus (naturaleza). El hogar malayo es el lugar más seguro, tanto por constituir un espacio humanizado e inseparable de la esfera cultural como por estar convenientemente protegido contra el asedio espiritual – mediante la elevación del suelo y la disposición de amuletos y talismanes. Al nivel temporal, los momentos más peligrosos son, no casualmente, las transiciones ecológicas, climáticas o temporales: entre el día y la noche (amanecer, puesta del sol), en la transición del ciclo semanal (viernes al anocheecer), al finalizar un ciclo mensual (luna llena), o durante el cambio monzónico. Durante estas transiciones espaciales y temporales se incrementan también las prácticas rituales y la imposición de tabúes. De todo esto se deduce, como bien nota Endicott, que

Los malayos no poseen una división única, simple, entre cultura y naturaleza; el hábitat humano no es una esfera homogénea separada clara y absolutamente de las tres esferas de la naturaleza [selva, mar y tierra]... La casa tiene los límites más notoriamente definidos y es la más preservada de los espíritus salvajes. Está separada físicamente del agua y de la jungla, y elevada sobre la tierra. Además puede ser protegida mágicamente colgando hierbas, amuletos o trampas de espíritus alrededor suyo. Estas defensas se erigen principalmente contra los vampiros y espíritus familiares...y los espíritus salvajes pueden ser interceptados en los límites del poblado⁴⁷⁰

De acuerdo con esta cosmología, los malayos – o al menos los malayos de antaño – no conciben la Naturaleza como un objeto de dominio y propiedad, sino como una fuente de usufructo cuyo fin más inmediato es (o quizás, era) la subsistencia o la satisfacción de las necesidades más básicas. Esta idea no es tan *exótica* como podría parecer; resulta de hecho muy razonable, pues uno generalmente *debiera cuidar de aquello de lo que depende su existencia*. Los tabúes marcan bien un principio que se aproxima al de *explotación sostenible*, ya que recuerdan constantemente que la naturaleza no es propiedad del hombre, y que tanto la reproducción humana como la natural están estrechamente relacionadas. Un ejemplo palmario es la sanción simbólica del maltrato de animales por parte del marido precisamente durante el periodo de gestación de su esposa. Si los espíritus son los legítimos moradores del dominio natural, y la explotación natural se expone a sanciones simbólicas, resulta

⁴⁷⁰ “The Malays have no single, simple division between culture and nature; the habitation of man is not a homogenous realm set off clearly and absolutely from the three realms of nature (...) the exact position of the boundaries of the kampong is not perfectly clear (...) The house has the most clearly defined boundaries and is most insulate from wild spirits. It is set back physically from the water and jungle and elevated above the ground. It can be further protected magically by hanging various herbs, charms, and spirit traps around it These defences are erected mainly against familiars and vampires, as wild spirits can usually be intercepted at the village boundary (...) Familiars seem generally innocuous to their owners and others in the owner’s household, but they will attack members of other households” (Endicott 1970: 104), Cf. Anderson (1969), Descola & Palsson (1996), Descola (1996), Ingold (1996)

plausible afirmar que la concepción malaya de la explotación del medio ecológico es quizás contraria, o al menos distinta, del ideal occidental por el cual la *Naturaleza* está al servicio de la humanidad para su plena explotación – *una doctrina que no sólo ha conllevado el expolio histórico e incontrolado sino que ha propiciado también la actual tragedia comunal global*. La ideología que subyace al capitalismo – importado por la potencia colonial británica –, parte de una singular ética del trabajo y el beneficio basada en la asunción de que es

...la obligación de la gente maximizar la explotación de aquellos recursos dispuestos por la naturaleza. La incapacidad de llevarlo a cabo necesariamente implica el *atraso*.⁴⁷¹

Esta idea se enraíza históricamente en la Revolución Científica europea a partir del S. XVII, que cobra vigor con filósofos como Francis Bacon. Si para los malayos la Naturaleza no es un mero entorno listo para apropiarlo y explotarlo, sino un mundo simétrico tan temido como respetado, no resulta extraño que se haya dado cierta subexplotación de los recursos potencialmente mercantiles. Irónicamente, en el contexto actual de sobreexplotación ecológica global, de polución y destrucción irracional del medio, la concepción malaya sobre su entorno ecológico y el modo tradicional de procurarse el sustento, resulta ser muy próxima a las ideas de *explotación sostenible y respeto por el medio* que propugnan y abanderan los ecologistas occidentales contemporáneos.

⁴⁷¹ En Abraham (2004: 30)

PARTE IV

La Radiografía Económica de Pulau Tuba

Los capítulos precedentes han esbozado los rasgos socioculturales y superestructurales más notables de la sociedad de Tuba. En este apartado se analizará con cierta profundidad la economía isleña y los factores que limitan tanto la productividad como el ejercicio de actividades económicas alternativas.

El itinerario por la *radiografía económica* se inaugura con el estudio de un factor infraestructural de suma importancia, la ecología y sus procesos climáticos. A continuación se abordará la pesca de bajura y, en particular, la pesca de gamba. El análisis de la pesca pasa por examinar la jornada pesquera y los rasgos más notables tanto de los medios como de las relaciones de producción. En el primer caso hablaré de motores, botes y redes. En el segundo, me centraré en las relaciones de producción y distribución. Este examen permitirá establecer los parámetros y el alcance de la economía pesquera en Tuba, así como entender los condicionamientos económicos y sociales a los que se expone la principal actividad mercantil. La descripción etnográfica permitirá discriminar la producción mercantil de la pesca secundaria, cuyo fin suele ser la autosubsistencia. Por último se describirán los recursos económicos no pesqueros para pasar a explorar la relevancia y limitaciones de los «negocios» rurales.

El análisis etnográfico y microeconómico de la pesca de bajura de Pulau Tuba tiene dos objetivos: el primero, describir un sistema productivo - al que todavía se puede clasificar, con ciertas salvedades, como *tradicional* - con el propósito de entender los complejos factores por los cuales ha devenido un sector económico marginal. El segundo, consistirá en someter a crítica las razones generalmente invocadas en el argumento del retraso económico malayo - por ejemplo, dependencia del sistema de mediadores, incapacidad de ahorrar e invertir, conservadurismo en la introducción de innovaciones, incapacidad de participar en la economía mercantil, tendencia al consumo conspicuo, escasez de ahínco laboral o esfuerzo, inacción de la población rural ante el incentivo económico, etcétera. Para alcanzar estos objetivos es preciso examinar analíticamente cuatro aspectos básicos e interrelacionados: (a) las limitaciones ecológicas, (b) el contexto productivo micro (relaciones y medios de producción), (c) las características de las fuerzas de producción y, en particular, las limitaciones de la tecnología empleada, así como las razones por las cuales la innovación ha sido difícil y escasa, y (d) la relación entre la economía rural actual y el mercado. Algunas cuestiones simbólico-rituales relacionadas con la ecología y la productividad han sido ya tratadas en el apartado anterior, donde se ha sugerido la íntima relación entre creencias y un factor connatural a la pesca de bajura: la suerte.

IV.1. Las Condiciones Ecológicas de la Pesca

*Timur susah,
barat senang*⁴⁷²

La idea de que «la ecología no determina la cultura»⁴⁷³ ha devenido un truismo antropológico con el que no puedo estar en desacuerdo. Pero subestimar por completo el efecto ecológico pudiera conllevar el riesgo de obviar su poderosa influencia en sociedades tradicionales que subsisten de actividades económicas primarias (caza, agricultura, pesca, etc.) y usan modestos medios tecnológicos. El peso ecológico, por lo tanto, sugiere diversos grados de impacto en función del tipo de entorno, tecnología y organización del trabajo – los tres factores que constituyen las condiciones materiales de existencia. En este apartado reconstruiré el corpus cognoscitivo compartido por los pescadores, y trataré de señalar las actuales limitaciones técnico-ecológicas a las que se enfrenta la pesca tradicional.

Malaysia se halla entre los 2° y 6° al norte del ecuador, luego su clima es uniformemente húmedo y caluroso. Su cambio estacional se caracteriza no tanto por la variabilidad de las temperaturas (que permanecen anualmente constantes entre 25.5°-33° C) como por el índice de pluviosidad, que oscila entre los 2000 Mm. y los 4000 Mm., registrando una asombrosa pluviosidad media de 180 días lluviosos al año. El malayo suele definir su clima del siguiente modo: «en Malaysia hay dos estaciones: una calurosa y otra extremadamente calurosa». Esto es cierto en algún sentido, pues “la temperatura atmosférica de Malaysia es uniformemente alta todo el año y no hay abruptas diferencias entre verano e invierno” ni entre estaciones húmedas y secas, pues “las fuertes lluvias pueden darse en cualquier lugar y periodo del año, y los periodos secos no son suficientemente largos y regulares”⁴⁷⁴. El clima de Malaysia está determinado por los ciclos de vientos, pero éste es tan variable que se ha descrito como un clima local más que regional⁴⁷⁵.

Las características ecológicas de Tuba no difieren de las halladas en Langkawi: trópicos húmedos, temperaturas altas y relativamente constantes, índice de pluviosidad elevado y concentrado en la estación húmeda y durante las tardes, y elevada radiación solar. Su vegetación, propia de la selva lluviosa ecuatorial, es exuberante. Destacan los bosques perennifolios y monzónicos, y algunas zonas albergan nada menos que 150 especies de flora distintas por kilómetro cuadrado. El bosque malayo se asemeja a la «caatinga» amazónica, un bosque menos poblado que otros tipos de selva de las tierras bajas. Los rasgos ecológicos marinos y costeros se caracterizan asimismo por su riqueza y diversidad. La zona marítima indo-pacífica registra la mayor diversidad de especies marinas en el mundo, contán-

⁴⁷² *El monzón de timur es duro, el de barat más sencillo* (Pescadores de Pulau Tuba)

⁴⁷³ Geertz (1963: 2) Cf. Martínez Veiga (1987), Netting (1986)

⁴⁷⁴ Dale (1974: 132)

⁴⁷⁵ V. Ramage (1974: 162-168), Ooi Jin Bee & Chia Lin Sien (Ed.) (1974)

dose más de 600 especies de peces de estuario⁴⁷⁶ y hasta 117 especies marinas sólo en la costa occidental peninsular. En el archipiélago de Langkawi pueden encontrarse hasta 1500 especies marinas diferentes⁴⁷⁷.

La distribución de la tierra («tanah») isleña se compone de 573 hectáreas (el 32.5%) ocupadas por los aldeanos («tanah kampung»), 504 ha. (28,58%) de reserva selvática, 280.62 ha. (15.92%) de cultivos (arroz, caucho, caña de azúcar, etc.), 251.3 (14.26%) de zonas boscosas y desocupadas («hutang») y 154.08 hectáreas (8.74%) de zona costera y estuarios – manglares, playa, arrecife y zonas litorales lodosas.

Retomando la casuística de ecotopos de Hardesty⁴⁷⁸, la ecología de la isla de Tuba, compuesta por arrecifes coralinos y selva tropical⁴⁷⁹, caería en la categoría de *sistemas naturales de gran rendimiento*, cuya eficiencia y productividad es comparativamente la más elevada posible. No obstante, los rasgos propios del trópico húmedo implican elevada evaporación, escasa filtración de nutrientes, tierras ácidas y reutilización inmediata de la materia orgánica, con lo cual los suelos y las costas son, al contrario de lo que podría parecer, relativamente pobres en nutrientes⁴⁸⁰.

La “adaptación marítima es uno de los mayores logros conseguidos por el hombre”⁴⁸¹, pues la pesca implica un complejo proceso de búsqueda, detección y captura de recursos difíciles de localizar y atrapar⁴⁸². Mientras que el agricultor puede producir y reproducir sus cultivos, el pescador utiliza una estrategia básicamente de caza en un entorno ecológico impredecible. En la pesca



⁴⁷⁶ V. Blaber (1997: 52 y 62)

⁴⁷⁷ V. Zimmerer (2000)

⁴⁷⁸ Hardesty (1973: 53, original de Odum 1971)

⁴⁷⁹ V. Rildey (1879, 1902), Harrison (1965), Zimmerer (2000)

⁴⁸⁰ V. Anderson y Anderson (1977)

⁴⁸¹ Acheson (1981: 277)

⁴⁸² Anderson y Wade (1972, en Sánchez Fernández 1992: 25)

de bajura se dan, al menos, cinco variables fundamentales: (a) el comportamiento y hábitos de la presa, (b) las condiciones marítimas específicas, (c) el tipo de tecnología empleada, (d) la destreza del pescador, y (e) el factor azaroso propio de la pesca, la *suerte*. Estas variables implican un conocimiento específico que los pescadores han interiorizado durante generaciones de práctica pesquera. Para el pescador, este saber es vital, y comprende un heterodoxo cuerpo cognitivo de datos empíricos (o tácitos⁴⁸³) antes que teóricos⁴⁸⁴. El saber ecológico es, por lo tanto, difícil de formalizar verbalmente, puesto que entraña un extenso número de factores implícitos: las condiciones acuáticas (color, profundidad, velocidad, corrientes, mareas y oleaje), los rasgos del viento, la climatología, los puntos geográficos de pesca, la posición y forma de la luna, los hábitos de las especies marinas, el tipo de cebo o los rasgos del fondo marino. Los pescadores expertos conocen tan exhaustivamente las características costeras que son capaces de guiar sus embarcaciones diestramente por la noche y en ausencia de toda iluminación artificial – atendiendo al brillo del agua, las sombras de los arrecifes o la posición de los astros. La compleja ecuación de esas variables se pone al servicio de una *toma de decisión racional* por la cual se determina cómo, cuándo y dónde efectuar la pesca.

El conocimiento de las artes pesqueras (como ocurre con gran parte del bagaje tradicional malayo) se distribuye en base al género y a la edad, de modo que los pescadores más experimentados suelen ser también los varones más ancianos. De acuerdo con aquéllos, las jóvenes generaciones sólo pescan para «cari makan» (literalmente, *buscar comida*) y su saber marítimo es limitado y pobre.

La transmisión del conocimiento pesquero es informal, tácita. Antes, los depositarios de ese conocimiento eran los propios hijos varones del pescador, pues la producción era específicamente doméstica. Hoy, dado que la unidad productiva no necesariamente coincide con la unidad doméstica, y puesto que los recursos escasean, la creciente competitividad pesquera ha generado que ese conocimiento específico haya devenido un verdadero *capital cognitivo* que no conviene difundir sino ocultar incluso a los hijos o hermanos - en caso de que éstos trabajen en unidades productivas distintas de las del padre. Esta situación genera estrategias de monopolización del conocimiento – secretismo – sobre las que luego regresaré.

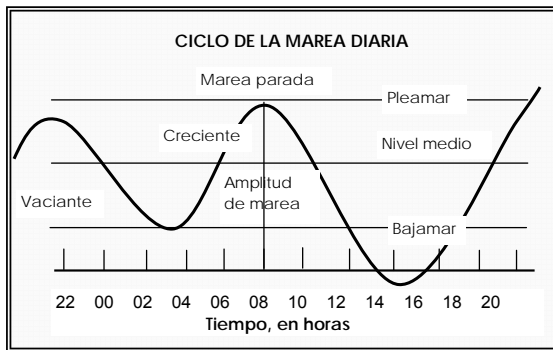
⁴⁸³ V. Ingold (2000), Hutchinson (2000 [1995]), Tanabe (1994), Turner (1994), Reber (1993), Andah (1992), Bloch (1991), M. Polanyi (1958, 1974)

⁴⁸⁴ Cf. Molina (2002: 111), Ellen *et al.* (2000)

a) Ecología y Variabilidad Productiva

Tanto las olas como las corrientes superficiales son un efecto de la intensidad y la dirección del viento cuando barre la superficie marítima. La marea, en cambio, es una consecuencia de la atracción gravitatoria que ejercen la luna y el sol sobre el agua y la tierra, lo cual implica el ascenso y descenso periódico de las aguas. Esta fluctuación influye decisivamente sobre el clima y, por supuesto, sobre la localización y disponibilidad de las diversas especies marinas.

El efecto lunar sobre la marea conlleva dos mareas periódicas, una diaria y otra mensual. Para prever los periodos productivos del ciclo de mareas mensuales, los pescadores siguen el calendario lunar musulmán en vez del calendario solar judeo-cristiano – o, como ellos lo denominan, el «bulan orang puteh», es decir, *luna (o mes) del hombre blanco*. El periodo mensual de las mareas comprende un ciclo lunar completo - una rotación total de la luna sobre sí misma y sobre la Tierra – cuya



Fuente propia: inspirado en Levy (1998) y VV.AA (1994)

duración es de 29 días, 12 horas y 44 minutos. Aproximadamente cada siete días, la apariencia de la luna varía siguiendo un ciclo regular: luna llena, menguante, nueva y creciente. De acuerdo con la posición del astro los flujos de las mareas se alteran, dando lugar a mareas vivas y mareas muertas. Las primeras ocurren cuando el sol y la luna se alinean con la Tierra, pues al sumar sus respectivas fuerzas de atracción

generan mareas de mayor intensidad: *pleamares* que coinciden con la luna llena, y *bajamares* que concuerdan con la luna nueva. Las mareas muertas se dan cuando la trayectoria del Sol y la Luna forman un ángulo de 90° respecto a la Tierra. Sus fuerzas de atracción se contrarrestan y originan mareas de menor intensidad (*marea muerta*) durante cuarto creciente y cuarto menguante. Por lo tanto, en el transcurso de un ciclo lunar (29.5 días) se dan dos mareas vivas y dos muertas, que ejercen una influencia decisiva en la actividad pesquera y su productividad.

Paralelamente al ciclo mensual, durante el día se da un ciclo de mareas similar. El ciclo de mareas diarias, que se interpreta usando un reloj, determina los momentos en los que se disponen las redes pesqueras. El ciclo diario implica una subida de la marea (*creciente*) hasta llegar a su máximo (*pleamar*) que se mantiene estacionario por un periodo de tiempo (*marea parada*) para volver a descender progresivamente (*vaciente*) hasta llegar al mínimo (*bajamar*), produciendo otro periodo estacionario de parada, y así sucesivamente. El ciclo completo comprende 24 horas, 50' y 28" e, implica, como en la marea mensual, dos mareas altas y dos bajas. Nótese que las mareas diarias sufren un retardo diario de 50 minutos y, por esa ra-

zón, el horario laboral del pescador es cambiante y debe adaptarse al proceso de ciclos de las mareas mensuales y diarias.

La pesca de gamba exige que la marea sea *activa* y el oleaje moderado, para facilitar que la red se mueva y peine la aguas atrapando a las gambas a su paso. Por esa razón las redes para atrapar gambas se disponen en dirección a la corriente. Los meses de mayo a septiembre son los más fructíferos e idóneos para capturar gambas, particularmente durante la *marea alta* («air besar») cuyo punto álgido se alcanza en luna llena y luna nueva. Por el contrario, cuando la corriente no es suficientemente activa, las redes no se mueven y la pesca de gamba resulta infructífera. Esto suele suceder en marea muerta, conocido en malayo como «air mati» (literalmente: *agua muerta*) donde (sic) «laut tak jalan» (*el mar no camina*).

«Air mati», por lo tanto, se produce bimensualmente, durante la luna menguante y creciente. Si, hipotéticamente, durante los días 14 y 15 de un mes del calendario malayo (árabe) se da «air besar» (*marea viva*), aproximadamente entre los días 8 y 24 se produce «air mati» (*marea muerta*). Esto significa que, en el curso de un mes, los pescadores no pueden pescar gambas durante un lapso de entre seis y ocho días. Pero esta inactividad laboral – que localmente se concibe como un periodo de *vacaciones*, «cuti» - influye exclusivamente sobre la pesca comercial de gamba, pues el pescado está disponible durante todo el año y la influencia de los factores marítimos es menos decisiva en su captura. De hecho, el efecto de las corrientes marinas en la pesca de gamba y en la pesca de pescado con sedal es por lo tanto inverso: una corriente excesivamente activa provoca que el sedal, a pesar de insertar un elevado número de pesos, se desplace hacia los arrecifes y, en el peor de los casos, se ancle en el fondo coralino, o se enmarañe con las algas. Durante el periodo de inactividad los pescadores emplean su tiempo libre en actividades productivas secundarias – reparación de las artes pesqueras, del bote y puesta a punto del motor – o en actividades productivas alternativas, como la pesca con sedal o red de otras especies pelágicas.

Dado que la pesca ha construido la principal actividad económica y de subsistencia, el elenco de términos y matices empleados por los pescadores para describir el estado de la mar es muy amplio. Tras tres o cuatro días de inactividad, las corrientes comienzan a activarse y el estado de «air mati» (*marea muerta*) da lugar a la situación denominada «air balik dahulu» (*el agua regresa*), donde la corriente comienza a ser ligeramente activa - «air sudah jalan sikit», *el agua ya camina un poco*. Luego se sucede un periodo localmente denominado «air mengurang», que describe un incremento de la intensidad que augura «air mengulu», unas condiciones de agua ya plenamente aptas para la pesca de la gamba. Los marineros, usan tres conceptos para describir el periodo de pesca óptimo: «air jalan» (*agua caminante*), «air pasang» (*agua apropiada*) y «air surut» (*agua en decline*). El primero indica que la marea es alta y plenamente apta para la pesca. Bajo estas condiciones los pescadores tienen la posibilidad de lanzar sus redes tres o cuatro veces por jornada pesquera y,

por lo tanto, la productividad suele ser elevada. En el segundo caso - «air pasang» y «air surut» - se indica que la marea es decreciente (*marea vaciante*) y las posibilidades de desplegar las redes se restringen. «Air kuat», o *agua fuerte*, implica corriente violenta, al igual que «air layu keras» (*agua dura*) o «air besar» (*gran agua*). Se refieren a un tipo de marea viva, donde el nivel de agua es elevado, el oleaje excesivo y la captura de la gamba, aunque ocasionalmente voluminosa, implica un mayor riesgo de destrucción de los medios de producción. El ciclo volverá a iniciarse de modo inverso, decreciendo la corriente - «air lembut» (*agua blanda*) – progresivamente hasta llegar nuevamente a «air mati». Los pescadores aprovechan hasta el último momento de marea activa para pescar, a pesar de que en no pocas ocasiones se vean obligados a regresar tras pocas horas de faena si la marea desciende antes de lo esperado - «air awal» (*agua temprana*).

Aparte de las mareas y las corrientes, el pescador es un buen conocedor de las características del oleaje y los indicios acuáticos. En el primer caso términos como «alon» u «ombat kuat» describen el fuerte oleaje. La cualidad del agua posee también diversos nombres locales y, aunque aparentemente son nociones inespecíficas, tales términos, para el pescador, se traducen en indicios inequívocos sobre la profundidad y la presencia de diversas especies: «air cantik» (*agua bonita*) suele coincidir con el color *grisáceo* («jernih») o *verdoso* («hijau») de las aguas, e indica presencia de gambas. «Air tengara» (*agua clara o nítida*), al igual que el agua excesivamente *azulada* («biruh») propia de abril y mayo, resulta poco indicada para la captura de la gamba, pero no para el pescado. «Air kotor» (*agua sucia*) define zonas costeras próximas a los estuarios, donde el agua de la lluvia filtra nutrientes que atraen a peces coralinos.

Mientras que las mareas, corrientes y olas son fenómenos marítimos que se producen en todas las costas y océanos del mundo, la singularidad de las costas malayas radica en los efectos climáticos producidos por el monzón. El monzón es un fenómeno climatológico complejo que se genera por el cambio en la dirección del viento e influye en la humedad y en las temperaturas del agua y de la tierra. Las principales causas del monzón se asocian al calentamiento y al enfriamiento de las masas de la tierra y las áreas marinas, al movimiento de la zona de convergencia norte intertropical durante el verano, y a la interferencia atmosférica causada por el Himalaya. Combinado con tormentas locales y regionales, los monzones han jugado un papel decisivo en la configuración humana y natural del país.

b) «Musim Barat», o el Monzón de la Opulencia

El clima isleño depende del ciclo estacional del monzón, dos vientos que se alternan aproximadamente cada seis meses y dan nombre a las dos estaciones climatológicas principales: «musim barat» y «musim timur» – del árabe «mausim», *estación*. «Musim barat» está dominada por el viento del monzón del noroeste y tiene lugar entre los meses de mayo a octubre. Durante «musim timur», entre noviembre y abril, domina en cambio el viento del suroeste. El monzón influye en el clima, en la disponibilidad de los recursos naturales, e incluso en la conformación del paisaje - pues la dirección e intensidad del viento afecta, por ejemplo, a la distribución de la arena de las playas. La alternancia de ambos vientos origina un periodo de transición de unas siete semanas caracterizado por súbitas alteraciones meteorológicas. Los lugareños usan nombres locales para referirse a esos cambios: «barat badai» trae rachas de viento procedentes del oeste, tormentas y tempestades; «barat tepat» denomina la brisa procedente del este; «barat laut» da nombre a rachas de aire que soplan desde el mar hacia el interior insular; «raja angin» (o *rey de los vientos*) es un periodo entre abril y mayo caracterizado por violentas ventiscas, marejadas o incluso torbellinos que incrementan el riesgo de accidentes y desastres naturales; «timur matahari» es un poético modo de denominar al *viento que procede del sol* (donde «matahari», o *sol*, significa literalmente *ojo del día*); «timur padang» son los vientos norteños, y «musim selatan» es un corto periodo caracterizado por enérgicos oleajes y lluvias torrenciales causadas por las intensas brisas sureñas. No obstante, (sic) «dengan angin selatan baruh ada udang» (*con el viento del sur empieza a haber gambas*).

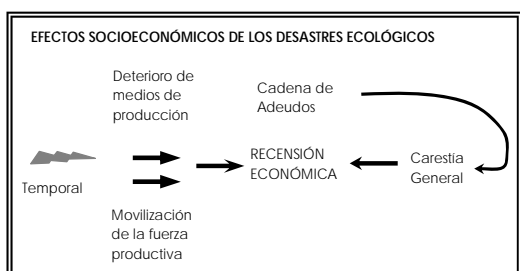
«Selatan» es un breve *periodo de lluvias* en el que se produce un leve descenso de las temperaturas que hace de la pesca una actividad un tanto más llevadera. «Selatan» es el viento que precede al monzón de «barat», la estación idónea para el cultivo del arroz húmedo, y cuando los árboles frutales germinan y la peregrinación estacional de aves aporta un suplemento de proteína extraordinaria. En «barat», y particularmente entre junio y septiembre, se registran las mayores capturas anuales de gambas y cangrejos - especialmente «ketam kerimau» (*cangrejo tigre*) – y es, por lo tanto, una época de relativa opulencia económica. El incremento puntual de los recursos marinos no es, sin embargo, una consecuencia directa de los procesos ecológicos, sino del hecho de que la climatología facilita la captura pesquera: el viento atrae a las gambas y otras especies hacia la costa, y el moderado oleaje permite el apropiado desplazamiento de las redes. Pero esta bonanza estacional, concentrada en cuatro o cinco meses al año, se inaugura y se despide con periodos climáticos turbulentos y, por lo tanto, a pesar de que las posibilidades económicas de «barat» son mayores, durante estos periodos de transición se incrementa el consumo de combustible (al exponerse a mayor esfuerzo) y el riesgo de accidente y de destrucción de las artes pesqueras. Durante los periodos de inestabilidad climática, los pescadores frecuentemente se ven obligados a regresar precoz-

mente a tierra o, si les sobrecoge una tormenta inesperada en el mar, a cobijarse en uno de los numerosos islotes periféricos. Suele ser precisamente tras el cese de las borrascas cuando se incrementa geométricamente el volumen de captura.

La ecuación entre alta inestabilidad climática y posibilidades de incrementar la productividad generan un dilema. Mientras que el marinero afortunado puede llegar a multiplicar sus ingresos o, incluso, ahorrar para el periodo de penuria venidero; el pescador desdichado – aquél que sufra un accidente, avería o pérdida de aparejos - caerá irreversiblemente en una cadena de adeudos difícil de remontar, será privado de la pesca durante el periodo más productivo, o tendrá que recurrir a créditos para reemplazar los medios de producción malogrados. En este caso, el balance económico puede ser incluso inferior al registrado en el periodo de «timur», donde la captura de gamba es mínima. Por esta razón, y juiciosamente, los marineros evalúan de antemano las posibilidades de tormenta y los riesgos implicados, optando en ocasiones por sacrificar la jornada pesquera. Esto no siempre garantiza evitar la tragedia, pues el hundimiento nocturno de las barcas es frecuente y su efecto económico es igualmente devastador. Por esta razón, durante estos periodos climáticos inestables, los pescadores optan por amarrar sus botes en dársenas más seguras, generalmente al otro extremo de la isla, y realizan inspecciones nocturnas para evitar que el agua inunde la cubierta de la barca o, en el peor de los casos, que aquélla se desamarre y se hunda por la investida de las olas.

El día 8 de julio del 2003 el mar estaba inusitadamente embravecido y sus altas y espumosas olas azotaban el embarcadero con violencia. Al día siguiente cinco de los veintitrés botes amarrados amanecieron sumergidos en las inmediaciones costeras. Más de cuarenta pescadores acudieron para extraer las embarcaciones del fondo. En ausencia de sistemas mecánicos de tracción (grúas, poleas o rodamientos), los hombres usan la mera fuerza de sus brazos para alzar los botes y situarlos a salvo en la playa, para proceder inmediatamente a su secado, reparación y sustitución de las partes dañadas. Los cinco botes hundidos se empaparon de agua; los motores quedaron seriamente maltrechos, y las redes y aparejos se perdieron. La reparación, que supuso un gasto medio de RM500 por pescador afectado, conllevó doce días de trabajo improductivo y un importante adeudamiento – pues los afectados tuvieron que recurrir a préstamos para restaurar los desperfectos. Uno de los botes llegó a sufrir el infortunio tres veces consecutivas.

La destrucción de los medios productivos, causada por efectos ecológicos, implica



una profunda recesión económica para el pescador, su tripulante, sus respectivas familias y los mediadores locales dedicados a la compraventa. Los únicos que vieron incrementar ligeramente sus ganancias fueron los tenderos isleños, pues sus establecimientos rebosaban de pescadores desocupados. En

esta ocasión sólo se produjeron daños materiales, pero sólo durante el año 2003 se contaron cinco accidentes pesqueros mortales en el área del archipiélago. En Tuba, durante enero del 2005, fui informado de que una barca ocupada por una pareja de ancianos que faenaban de noche, fue investida por un buque turista, causando su ahogamiento, pocos días después de que el tsunami de Sumatra ocasionase otras pérdidas materiales.

A pesar de este riesgo, durante los puntos álgidos de captura de «barat», la unidad pesquera puede obtener entre RM800 y RM1000 mensuales, aunque hoy «barat» ya no es la estación de la opulencia que quizás fue en el pasado. Cinco años atrás, durante el periodo álgido cada embarcación podía superar los 7 kilogramos de captura, ingresando entre RM150 y RM250 diarios. Actualmente, no es infrecuente escuchar de boca de los pescadores que (sic) «sekarang kita boleh makan saha-ja» (*ahora sólo tenemos para comer*).

c) «Musim Timur», o el Turno de la Penuria

Frente al relativamente temperado clima de «barat», el sofocante calor de «timur» impone una carestía general de recursos y socava importantemente los ingresos derivados de la pesca de gamba, extremando las condiciones económicas. Durante los meses de noviembre a abril los ingresos medios son inferiores a RM60 diarios, a dividir entre dos pescadores. Los bancos de gambas se internan en las profundidades y el estado de la mar es inestable. Como en los periodos de transición del monzón, el consumo de combustible y el deterioro de las redes se incrementan y la mayor distancia recorrida ocasiona más averías del motor. Para contrarrestar el efecto de «timur», los pescadores cambian regularmente de punto de pesca, se internan en aguas más profundas del Mar de Andaman, o efectúan su actividad al otro extremo de la isla, menos expuesto al inclemente comportamiento marítimo. Muchos pescadores deciden alternar la captura de la gamba con la captura de especies estacionales, o recurren a la pesca con sedal. Los ingresos ocasionales derivados de la venta de algunas de esas especies, subsanan mínimamente la escasez de la gamba. El denominado «ikan bawal hitam» o «ikan bawal putih» (*Formio Niger*, *Pampus Chinensis* y *Pampus Argenteus*), que se obtienen entre octubre y marzo, puede alcanzar un precio de entre RM20 y RM35/Kg., aunque su disponibilidad es puntual e irregular.

Hace pocos años, cuando decrecía la productividad pesquera los hombres solían dedicarse a otras actividades alternativas, como el cultivo de arroz y caucho o la explotación forestal. Pero hoy estas actividades no generan ingresos suficientes, pues para que aquéllas generen beneficios se requieren cultivos extensivos, parcelas relativamente extensas y, por lo tanto, el alquiler de maquinaria o de mano de obra agrícola – cuyo precio es excesivo para el campesino medio.

Como se ha observado, la pesca sufre ciclos de penuria y relativa abundancia económica debido a la estacionalidad ecológica. Pero la relación entre beneficios económicos y ciclos ecológicos queda atravesada por el factor mercantil: es decir, siendo la pesca de la gamba la única alternativa mercantil de la isla, los ciclos anuales de penuria y relativo auge obedecen a la disponibilidad de esta mercancía, y no tanto a la presencia o ausencia de recursos ecológicos destinados a la subsistencia. Por otra parte, la simplicidad tecnológica pesquera no logra paliar el factor ecológico y, a la irregularidad productiva estacional y la pesada inversión en los medios de producción, cabe sumar otro factor acuciante: la merma de los recursos económicos o, en otras palabras, el problema de la tragedia de los comunes.

d) La Tragedia de los Comunes

La noción de *tragedia de los comunes* fue originalmente acuñada por Garrett Hardin (1968) para definir el agotamiento de los recursos naturales de explotación comunal – como el mar. El decrecimiento de los recursos es una consecuencia de la acción humana directa (sobreeplotación, contaminación...) o indirecta (cambio climático global, carencia de gestión legal...). Pero en cualquier caso, el efecto de la libertad comunal, de acuerdo con este autor, es pesimista: la explotación indiscriminada de los comunes sólo conlleva la ruina para todos.

En 1987, el *Departamento de Pesca de Malaysia* dictaminó que la costa oeste había llegado a su límite máximo de explotación, y el gobierno empezó a mostrar una profunda preocupación por el nivel de degradación ecológica, especialmente en las zonas litorales occidentales. En ciertas áreas costeras, de por sí poco fértiles⁴⁸⁵, la productividad había decaído en un 90%. El gobierno, en vistas de estos datos, implementó una serie de medidas para corregir la merma de los recursos y, en el plazo de veintitrés años, logró reducir la explotación costera en un 8.6%⁴⁸⁶. Paralelamente, sin embargo, con el propósito de mantener el alto índice de productividad pesquera nacional potenció la pesca de altura. El correlato de aquello conllevó el aumento del paro laboral entre los pescadores tradicionales y, consecuentemente, incrementó su marginación socioeconómica⁴⁸⁷.

El específico contexto pesquero de Tuba hace que la tragedia de los comunes sea un acuciante problema de compleja solución. La mayoría de los pescadores son descendientes de pescadores y se han dedicado a esta actividad durante al menos cuatro o cinco décadas. La razón de esta continuidad laboral es muy simple: (sic) «di sini lain kerja tak ada» (*Aquí no hay otro trabajo*). De acuerdo con los datos etnohistóricos y los registros escritos de los individuos locales dedicados a la compraventa de pescado y gamba, en 1965 un pescador podía obtener hasta 30 Kg. de gambas durante una sola jornada. En los años 70, la media se redujo a los 25 Kg., y durante la década de los años 90 decayó a 15-20 Kg. por jornada y unidad pesquera. A pesar de que, lógicamente, el valor de la gamba en el pasado era menor – en los años 90 se sitúa alrededor de los RM16/kilo -, su precio podía llegar a incrementarse en un 200% durante periodos puntuales de fuerte demanda – por ejemplo, durante el Año Nuevo Chino, «Hari Raya» o durante las ceremonias hindúes. Esta demanda súbita posibilitaba una ganancia económica astronómica, en comparación con los humildes ingresos regulares. Muchos ancianos todavía recuerdan vívidamente sus esplendorosas visitas a Langkawi, y la reverencia con la que los tenderos chinos los recibían, pues los pescadores, portando elevadas sumas de dinero en metálico en sus bolsillos, efectuaban cuantiosas adquisiciones de

⁴⁸⁵ V. Anderson y Anderson (1975: 234, 1977: 192 y ss.)

⁴⁸⁶ Abdul Aziz *et al.* (1997:7)

⁴⁸⁷ Munro and Chee Kim Loy (1978: 1)

toda suerte de bienes de consumo. A pesar de la prodigalidad puntual del pasado, los pescadores no atinaron a imaginar los efectos devastadores derivados de una posible sobreexplotación, y compartían la percepción de que aquellos recursos eran inagotables y, por lo tanto, que el flujo económico sería constante e infinito.

En el año 2002, la media de la captura se reduce a 8 Kg. por unidad y jornada pesquera y, actualmente, la captura media se sitúa en torno a los 3-5 Kg.⁴⁸⁸. Durante los años 2003-2004 la recesión económica se hizo especialmente virulenta y las mayores capturas se limitaron a dos meses, julio y agosto. A esta progresión descendiente se suma la paulatina desaparición de especies de pescado antes abundantes: «ikan terubok», «ikan pelata bali», «ikan selumbu», «ikan jarang gigi», «ikan nyior-nyior», «ikan rangsai», «ikan polotan», «ikan tembereh», «ikan jenehu», «ikan bangam», «ikan menahu» o «ikan terboh». Durante el presente año 2005, me informaron de que los meses de junio a agosto, cuando la pesca es supuestamente más voluminosa, los pescadores sólo lograron obtener unos RM10-20 por jornada y bote, lo cual indica que la captura media apenas sobrepasaba los 2 Kg./jornada, a dividir entre dos marineros.

La cuestión es, ¿cuáles han sido, en el caso de Pulau Tuba, las causas reales de la tragedia de los comunes? Teniendo en cuenta la complejidad de los procesos oceánicos, sólo puedo aventurar que la desaparición de especies pelágicas antes abundantes podría explicarse por extinción o por migración de las especies⁴⁸⁹. La consecuencia es, en cualquier caso, la misma: la mengua de los recursos y de los beneficios económicos. En el caso del decrecimiento de la gamba, atribuir este efecto exclusivamente a la acción de la pesca tradicional resulta más problemático. Por una parte, el grado de explotación de cada unidad productiva y el nivel de *input* tecnológico se han mantenido a nivel constante durante el curso de los años. La tecnología de estos pesqueros es simple y el grado de destrucción del fondo marino y contaminación ambiental es leve en comparación con otros tipos de pesca. Sin embargo, el número de pesqueros locales y externos se ha incrementado, a lo cual cabe sumar la conjunción de factores psicológicos y políticos que han repercutido indirectamente en la sobreexplotación marina.

Respecto al *factor psicológico*, los pescadores comparten la idea de que Malaysia es un lugar exuberantemente rico en recursos naturales. Contrariamente a la cosmología tradicional, la influencia de la política liberal ha dispersado la falsa conciencia de que estos recursos, convertibles en dinero, pueden explotarse libre y discrecionalmente por sus legítimos valedores: los bumiputera. En tiempos pasados, y de acuerdo con los datos etnohistóricos, la explotación pesquera era sostenible porque la densidad poblacional era escasa, los recursos naturales eran abundantes y,

⁴⁸⁸ El cálculo de la media de captura sólo puede ser aproximado, debido a la enorme variabilidad estacional y diaria. La media se ha calculado en la época más productiva («barat»), usando los registros de un libro de contabilidad de un *taukeh* local y la información de los pescadores.

⁴⁸⁹ Cf. Allen and Steene (1999)

más fundamentalmente, porque la explotación comercial no era intensiva ni especializada. Por lo tanto, la lógica mercantil ha propulsado la sobreexplotación incontrolada de la gamba sobre otras especies potencialmente explotables. Cronológicamente, y a pesar de la tenue innovación tecnológica, el incremento de la explotación se correlaciona con el progresivo descenso de las existencias y es proporcional al creciente número de pescadores-explotadores y a la intensificación del trabajo⁴⁹⁰. Como indiqué antes, las poblaciones marinas – al contrario de lo que ocurre con los cultivos – son difícilmente reproducibles artificialmente. Si el nivel de explotación es superior al nivel de reproducción de las especies, se origina no sólo la extinción de algunas especies sino también el desequilibrio del ecosistema provocado por una excesiva reproducción de las especies depredadoras y no consumibles – como por ejemplo el *pez gato* («ikan duri»), que actualmente es una verdadera plaga litoral.

En referencia al *factor político*, el “rasgo distintivo de la mayoría de los programas de desarrollo pesquero ha sido su énfasis en la producción”⁴⁹¹ y, por esta razón, gran parte de la ayuda pública se ha destinado a la renovación e intensificación tecnológica como modo de incrementar la productividad e impulsar el despegue económico del sector⁴⁹². Esta estrategia política, que deriva de un presupuesto central del desarrollo económico moderno, se fundamenta en la idea de que la pesca es una actividad económicamente viable a largo plazo. En la práctica, esta política no ha beneficiado demasiado al sector tradicional. En primer lugar, y contrario a la lógica de una economía de mercado libre, el gobierno optó por congelar y unificar el precio de la gamba, eliminando de este modo una fluctuación mercantil que posibilitaba extraordinarios ingresos puntuales para los pescadores y los «taukeh» locales. Segundo, el gobierno propulsó enérgicamente la pesca de altura, pero no buscó alternativas laborales para los pescadores de bajura ni ejerció un control exhaustivo de la pesca litoral. De hecho, como consecuencia de esta política pesquera, se acabó exacerbando la competencia económica entre el sector de la pesca de altura e industrializada y el sector tradicional. Los barcos de arrastre, con su ocasional intrusión ilegal en las zonas tradicionales, han contribuido decisivamente a acelerar el proceso de sobreexplotación, a destruir irreversiblemente el fondo marino y, en ocasiones, las redes de los pequeños «perahu» tradicionales⁴⁹³. Esto último avivó los conflictos entre ambos sectores⁴⁹⁴ y, puesto que el sector pesquero de altura suele estar dominado por pescadores y empresarios chinos, la competencia económica se tiñó de rivalidad étnica. La pugna se agravó con

⁴⁹⁰ Cf. Anderson y Anderson (1977: 191)

⁴⁹¹ Omar (1995: 28)

⁴⁹² V. Mehmet (1986: 53)

⁴⁹³ En el pasado el Departamento de Pesca financió, con RM12000, la construcción de un *tukun* o zona de pesca, pero fue pronto destruido por los barcos de arrastre procedentes de Perlis, Alor Setar, Pinang, Kuala Kedah y Langkawi.

⁴⁹⁴ Durante 1970-1973 se registraron más de 100 incidentes entre ambos sectores, implicando a más de 1000 y con un balance de 60 hundimientos y 23 asesinatos (Tiews 1976, en Omar 1995: 28) Cf. Anderson y Anderson (1977), Munro and Chee Kim Loy (1978: 24)

la presencia de pequeños pesqueros tailandeses y birmanos que, a diferencia de los malayos, pueden llegar a doblar su horario laboral y, por lo tanto, sus ingresos. En Tuba, concretamente, se han producido otros factores singulares que empeoran el problema de la intrusión ilegal. De acuerdo con varios informantes, el límite que marca el área de pesca tradicional isleño no se trazó administrativamente a partir de las costas de Tuba, sino a partir de la zona costera de Langkawi, y por ello la presunta ilegalidad de los barcos externos resulta ambigua. En zonas malayas y pesqueras como Air Angat (Langkawi), los pescadores se han organizado activamente para boicotear la incursión en sus aguas de los barcos de medio tonelaje. Esta resistencia organizada no se ha producido en nuestro enclave, debido al singular individualismo productivo de los pescadores, a experiencias cooperativas pasadas y recurrentemente frustradas, y al hecho de que, en el pasado, algunos decidieron incluso alistarse permanentemente en barcos de arrastre para operar en las propia costa insular. La policía costera, más preocupada con la persecución y sanción de los barcos de alta mar procedentes de Kedah y Tailandia, ha optado por relegar al olvido a los pescadores de Tuba⁴⁹⁵.

A pesar de que ciertos pescadores coincidían en que (sic) «dapat macam dulu, tepi kurang» (*se pesca como antes, pero menos*), la mayoría no logra atisbar ni las dimensiones ni las consecuencias de la tragedia de los comunes. Posiblemente sea preferible ampararse en la «falsa conciencia» de la infinitud de los recursos antes que afrontar un dilema difícilmente resoluble: el anhelo de bienes de consumo, el marcado individualismo de la empresa pesquera y el incierto futuro laboral más allá de los parámetros del *bucle productivo* – ver *infra*. Los pescadores, ante el incierto pronóstico económico, consideran que la vía más razonable es (sic) «tukar kerja, cari lain kerja» (*cambiar de trabajo, buscar otro trabajo*), pero la escasa formación profesional, el alto índice de analfabetismo y la exigüidad de ahorros para emigrar a otras regiones no hacen de esta alternativa una posibilidad demasiado realista.

Ciertos estudios de la costa de Kedah⁴⁹⁶ subrayan el decrecimiento dramático de la captura de la gamba a partir de 1968, momento en que se introducen los barcos de arrastre. Sólo en cuatro años, la productividad decayó en un 50%:

Porcentaje de captura mensual de gambas en Perak (1961-1971)			
Año	Grado I	Grado II	Grado III
1966	24.4	21.9	53.7
1967	23.4	19.4	57.2
1968	27.1	72.9	(¿)
1969	2.0	12.4	85.6
1970	2.3	10.8	86.9
1971	0.4	8.5	91.1

Fuente: Munro and Chee Kim Loy (1978: 65)

En las costas peninsulares, la máxima competencia entre el sector pesquero de altura y el tradicional se detecta específicamente en la pesca de la gamba, puesto que este crustáceo suele localizarse entre las 5 y las 7 millas náuticas desde la cos-

⁴⁹⁵ Comunicación personal del Señor Subramayan, jefe de la policía marina del Departamento de Pesca de Kedah (*Lambaga Kemajuan Ikan, Kedah*)

⁴⁹⁶ Munro and Chee Kim Loy (1978)

ta, una región que tradicional y legalmente ha sido reservada a la pesca tradicional. Ahora bien, la explotación de los barcos de arrastre ha tenido un efecto paradójico en Kedah que, aun y así, ha acabado por redundar negativamente en la economía tradicional. La gamba, en la escala de depredación marina, es una especie primaria que sirve de alimento a peces depredadores. Las redes de los barcos de arrastre se caracterizan por su gran capacidad de captura, y su efecto más notable ha sido la merma de las existencias de gamba de tamaño medio y grande, así como la reducción de sus depredadores. Debido a la extinción de sus depredadores, el volumen de gamba pequeña se ha mantenido más o menos constante, pero su precio en el mercado es mucho menor. Por lo tanto, para los pescadores tradicionales de Kedah o Perak, esto ha significado un recorte sustancial de sus ingresos.

Según mi análisis, esta tendencia no parece haberse producido en Tuba, pues la gamba de mayor tamaño («Udang A») sigue siendo la más pescada, seguida de las de menor tamaño y valor económico: Udang RA, Udang B, Udang A y cangrejo, respectivamente. Este factor podría explicar sin embargo la mayor intrusión de pesqueros externos, atraídos por la mayor presencia de gamba más grande. Asimismo, los datos muestran máximos muy alejados de la media - lo cual manifiesta la naturaleza imprevisible de la productividad pesquera – que son poco representativos del nivel general de captura: así, aunque el máximo registrado de «Udang A» alcanza los 15,800 Kg., la media desciende a 1,611 Kg. /jornada.

CAPTURAS MEDIAS DE 6 PESQUEROS DE BAJURA DURANTE 77 DÍAS

	Udang A ^a	Udang B	Udang RA	Udang RB	Ketam
N	457	457	457	457	457
Media	1611,60	186,43	419,38	131,95	44,20
Desv. tip.	2126,755	719,247	845,688	364,287	336,413
Máximo	15800	8200	6600	2500	5000

Fuente propia: Análisis de productividad pesquera

a. Udang=gamba y Ketam= cangrejo.

En conclusión, la sobreexplotación ocasiona la caída de la captura media por unidad pesquera, el incremento de capturas sin valor económico y el decline generalizado de las especies. La sobreexplotación se debe al incremento de la flota pesquera local por virtud de la especialización mercantil y a la mayor presencia de pesqueros ilegales. En efecto, la naturaleza individualista de la pesca local y la ausencia de gremios u organizaciones colectivas locales no han neutralizado el libre acceso de pequeños pesqueros tailandeses, birmanos e indonesios que operan estacionalmente en los alrededores de Tuba y la incursión descontrolada de barcos de arrastre que utilizan artes pesqueras ilegales – redes de mayor área y de menor diámetro de malla. La tragedia de los comunes es, bajo este prisma, un indicio de irresponsabilidad política, más concernida con la optimización productiva que con el bienestar futuro de los pescadores tradicionales; los cuales, a merced de un incierto pronóstico laboral, se abocan a unas consecuencias económicas desastrosas a medio plazo.

IV.2. El Contexto de la Pesca Tradicional en la Economía Nacional

Al margen de importantes excepciones etnográficas clásicas - la de Raymond Firth, *Malay Fishermen. Their Peasant Economy* (1964) y la de Thomas Fraser (1960, 1966) sobre pescadores malayos en el sur de Tailandia, - dispersas crónicas coloniales⁴⁹⁷ y ciertas aproximaciones contemporáneas⁴⁹⁸, la pesca costera malaya ha sido escasamente estudiada. Dos etnografías realizadas en la región, una en Langkawi (Carsten, 1997) y otra en Pulau Tuba (Larsen, 1993), abordan la pesca sólo de modo superficial, y los pocos análisis centrados específicamente en el sector pesquero son de carácter macroeconómico⁴⁹⁹.

En Malaysia, el sector pesquero está compuesto por la pesca de bajura, la pesca de altura y la acuicultura, e involucra tan sólo al 1.5% de la fuerza laboral nacional generando el 1.5% del producto interior bruto⁵⁰⁰. En el año 2001 el sector pesquero nacional estaba compuesto por 81.000 pescadores⁵⁰¹ y, de éstos, el 44% operaba en la costa oeste. En Malaysia, el consumo de pescado supone el 60 por ciento de las proteínas animales ingeridas anualmente por cápita, pero constituye el principal aporte proteico regular en la dieta alimenticia de la población más empobrecida⁵⁰².

La pesca de bajura es uno de los sectores económicamente más deprimidos del país, pues es una actividad menos rentable que la pesca de altura y es un tipo de pesca “propio de la economía campesina malaya”⁵⁰³. A esta actividad se dedican entre 30.000 y 40.000 individuos⁵⁰⁴. Los pescadores de bajura, en su mayoría malayos, se concentran en los estados más marginales de la federación: en Kedah, Perlis, Kelantan y Trengganu. Buena parte sobreviven por debajo del nivel de subsistencia⁵⁰⁵, pues su actividad se expone a múltiples dificultades socioeconómicas: fluctuación del precio del producto, distribución desigual de la riqueza, bajo nivel de inversión, conflictos con la pesca intensiva, inexistencia de gremios pesqueros, e imperfecciones del mercado que acaban redundando negativamente en su precaria situación socioeconómica. Las condiciones laborales de este tipo de pesca la convierten quizás, y sólo tras la minería, en una de las actividades extrac-

⁴⁹⁷ Cf. Gopinath (1950), Gibson-Hill (1951), o Burdon and Parry (1954)

⁴⁹⁸ Cf. Said (1993), Anderson (1977)

⁴⁹⁹ V. Shari & Chang Yii Tan (1993) u Omar (1994)

⁵⁰⁰ La cifra no difiere demasiado de la observada en 1992; V. Abdul Aziz *et al.* (1997:1)

⁵⁰¹ *Buku Tahunan Perangkaan* (Yearbook of Statistics Malaysia, 2002, p. xxxviii)

⁵⁰² Anderson y Anderson (1977: 248)

⁵⁰³ Said (1993: 47) Cf. Firth (1966)

⁵⁰⁴ Abdul Aziz *et al.* (1997:1) En 1987 la captura marítima de Langkawi ascendía a 4.713 T. de pescado, 2.356 T. de gambas, 1.413 T. de pescado no comercial y 945 T. de otras capturas. La captura mercantil más ventajosa era el *ikan bilis* (anchoa), con unas 33 zonas de pesca y una media de 4 botes por zona. El beneficio mensual medio de la pesca costera era entre 150 y 250 millones de *ringgit*, mientras que los beneficios para la pesca en alta mar se situaba entorno a los 200-270 millones de RM.

⁵⁰⁵ Omar (1995: 1 y 26) Cf. Anderson (1975: 232)

tivas más arduas, arriesgadas e inestables. Esto se intensifica en el contexto insular analizado, donde el clima tropical alterna elevadísimas temperaturas (rebasando frecuentemente los 35° C) con repentinas lluvias torrenciales y donde uno de los rasgos más notables es la ausencia total de medidas de seguridad laborales.

Legalmente, un *pescador* es “toda aquella persona que dedica más de seis meses a (y deriva más del 60% de sus ingresos de) las actividades relacionadas con la pesca” (*Fisberies Act of Malaysia*, 1984)⁵⁰⁶. La pesca de bajura se caracteriza por operar en las inmediaciones litorales, por sus jornadas relativamente cortas (que raramente superan un día de trabajo⁵⁰⁷) y por el empleo de una tecnología simple. La ley marítima del Estado de Kedah contempla una zona pesquera exclusiva para la práctica tradicional, la denominada *Zona A*, que comprende cinco millas náuticas desde un punto costero dado⁵⁰⁸. En este tipo de pesca, el volumen de captura no puede sobrepasar los 10 GRT (tonelaje bruto registrado) y la potencia del motor de la embarcación no puede superar los 165 caballos.

Frente a otras zonas peninsulares, la pesca en Tuba presenta unas singularidades que, en ciertos aspectos relevantes, la sitúan por debajo de la media⁵⁰⁹. En primer lugar, las condiciones de aislamiento socioeconómico son más extremas. En segundo lugar, la inversión, el número de tripulantes, los ingresos y el nivel de instrucción de los pescadores son, comparativamente, menores que los registrados en otras áreas litorales. En tercer lugar, aunque la actividad pesquera y la compra-venta interna son actividades exclusivamente malayas, la distribución externa está únicamente controlada por distribuidores chinos. En cuarto lugar, la pesca no es exclusivamente comercial sino mixta: destinada tanto al mercado como al autoconsumo⁵¹⁰.

La principal fuente de riqueza isleña procede de la pesca y, en particular, de la captura de gamba. Doscientos individuos, o el 14.8% de la población total, se dedican a la pesca, implicando a la mayoría de la fuerza laboral masculina activa. No es por ello extraño que los isleños se definan como una sociedad pesquera - (sic) «di sini semua nelayan-nelayan» (*aquí todos somos pescadores*) – o campesina y pobre: (sic) «kita orang kampung, nelayan-nelayan, orang susah...» (*Somos gente rural, pescadores, gente humilde*). Las fuentes de riqueza secundarias derivan de actividades pesqueras informales (marisqueo, captura de cangrejos, pesca esporádica) llevadas a cabo por mujeres, ancianos y niños, así como de la agricultura a pequeña escala, la recolección, esporádicas actividades turísticas y un sector de servicios incipiente.

⁵⁰⁶ En Said (1993: 42)

⁵⁰⁷ Jomo (1991, en Larsen 1993)

⁵⁰⁸ “Zone A, from the estuaries to 8 km from shore; zone B, from 8 to 19 km offshore; and zone C, from 19 km offshore” (Blaber 1997: 251)

⁵⁰⁹ Cf. Larsen (1993)

⁵¹⁰ Mehmet (1986: 51)

a) La Jornada Pesquera

Los pescadores malayos son fácilmente identificables por su oscura piel, su esbelta figura, su rostro gastado y la precoz pérdida de su dentadura. Pero a pesar de que su físico ofrece pistas sobre la dureza de sus condiciones de existencia, mi análisis no detectó ninguna patología directamente relacionada con la actividad pesquera – a excepción de repentinos dolores de estómago atribuidos a los espíritus marinos.

La faena cotidiana se emprende tras el primer rezo musulmán, entre las 6:30 y las 8 de la mañana, y la jornada implica una media de 6.4 horas de trabajo en periodos productivos. El cálculo del horario laboral del pescador es complejo, pues varía y depende de las condiciones climáticas y ecológicas. Por esta razón el máximo de horas de trabajo registrado ascendió a doce, y el mínimo desciende a dos. El pescador, por lo tanto, no está expuesto ni a un horario ni a un salario regular al modo en que se regulan las relaciones productivas en las sociedades industriales.

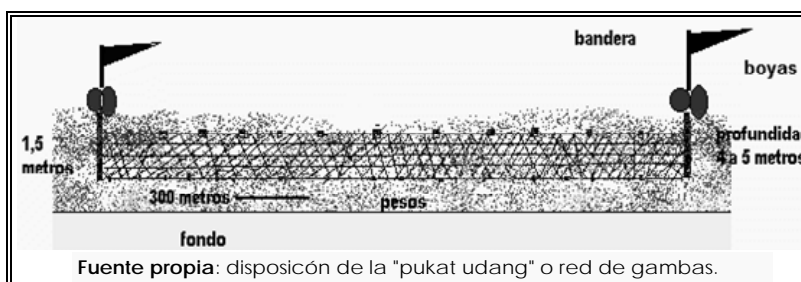
Tras desayunar a base de arroz, té o café, los pescadores se congregan en el puerto y se aprovisionan de hielo y combustible que suministra el mediador local. Tras unos minutos de animada conversación matutina, acceden a sus botes nadando o descendiendo de la plataforma portuaria por una improvisada escalera de troncos unidos por cordajes. Desamarran los botes, unidos entre ellos por gruesas sogas de algodón, y ponen en marcha el ruidoso motor. La salida es sencilla, gracias a la maniobralidad y facilidad de viraje de su singular hélice. Los botes, que localmente se denominan «perahu», zarpan en cuadrilla para disgregarse cuando se internan en el mar, emprendiendo rutas distintas. Cada «perahu» está ocupado por dos marineros: uno al mando del timón y el otro a cargo de las redes. El primero suele ser el propietario de la embarcación («taikong») y el pescador más experimentado. Éste maniobra la embarcación haciendo uso de su pié, que sitúa sobre una barra metálica unida a la hélice. También supervisa las condiciones del mar a la búsqueda de un punto de pesca idóneo, mientras la embarcación surca lentamente las aguas y bordea los arrecifes e islotes. El trayecto, hasta dar con un punto de pesca, puede durar una hora y, durante este lapso, ambos permanecen en silencio contemplando el mar esmeralda y las hermosas costas que abrazan las islas del archipiélago, mientras fuman cigarrillos de hoja de palma («rokok dahun») o toman té caliente. Los víveres consisten en té o café caliente que transportan en termos, «kueh» (*dulces a base de pasta de arroz*), «nasi» (*arroz*), tabaco, agua y combustible.

Al despuntar el sol, las condiciones climáticas se extreman. En la estación seca la temperatura puede alcanzar los 35-40° C, con una humedad del 80-90%. Las posibilidades de guarecerse del sol son escasas, aunque muchos botes van equipados con parapetos impermeables. Para protegerse del sol, los pescadores cubren la

mayor parte de su cuerpo, usando un atuendo simple pero efectivo: camisas y pantalones largos, gorros de paja o pasamontañas, y unos guantes de algodón para evitar las heridas al extraer las presas de sus redes. En la época húmeda, las severas ventiscas y lluvias limitan la visibilidad e incrementan la inestabilidad de la pequeña embarcación, multiplicando el riesgo de vuelco o de colisión contra los escollos.

Los botes tradicionales raras veces sobrepasan los límites de la *Zona A* destinada a la pesca costera. Más allá, la presencia de gambas decrece, y tanto el consumo de combustible como el riesgo de accidente se incrementan con el oleaje de alta mar. Algunas barcas se reencuentran en la desembocadura de mar abierto, paran los motores y se amarran mientras esperan varios minutos, incluso horas, a que la marea ascienda. Durante este periodo los pescadores charlan, descansan o, en ciertos casos, realizan sus rezos musulmanes.

La elección del preciso instante para arriar las redes es crucial para lograr el éxito de la empresa. Mientras que los pescadores jóvenes usan el reloj para determinar el momento de colocar las redes, los ancianos atienden a los indicios ecológicos y marinos: movimiento del bote (que indica la dirección de la corriente), dirección del viento, velocidad y color del agua, etc. Llegado del momento de desplegar las redes, los pescadores desamarran sus embarcaciones y se disgregan a la búsqueda individual de un punto de pesca propicio. El timonel otea por encima del parapeto a la búsqueda de un lugar de aguas bonitas («air cantil») y, en cuanto lo localiza, reduce la velocidad e indica al pescador de proa que suelte la red. Aquél introduce un bastón de madera en un orificio lateral del casco para facilitar que la red resbale y caiga lo suficientemente lejos de la hélice. Para fijar la red, se lanza una boya de grandes dimensiones unida a aquélla por un grueso hilo de nylon y, mientras el bote avanza suavemente, la red cae por su propio peso por la parte lateral. El bote avanza hasta desplegar los 300 metros de red y, para fijarla por completo, se lanza otra boya fijada al extremo de la red. Las boyas tienen un mástil en el que ondea una bandera de colores, un señuelo que identifica tanto la situación exacta de la red - para localizarla y evitar que otros pesqueros la atravesen - como la propiedad de aquélla -pues cada bandera tiene un color específico. Aunque la profundidad de las aguas litorales no suele superar los 4 metros, la red debe mantenerse ligeramente sumergida - mediante un sistema de pesos insertados en su parte inferior - cubriendo un área de profundidad de unos dos metros y medio en su parte central.



Tras desplegar las artes, el bote se aleja para unirse a la flota durante la espera, o hace un alto en una de las decenas de islas periféricas. Allí comen, fuman, *descansan* («rehat»), o aprovechan para arriar el agua, limpiar la cubierta o, incluso, probar suerte con un sedal y un anzuelo. Tras una media hora, la barca regresa al punto de pesca, para el motor, y se procede al izado de las redes y la recolección de las presas. Situados de pié en la cubierta, ambos pescadores extraen sincronizadamente las artes mientras extraen las capturas. Esto debe hacerse con destreza y rapidez, para evitar lastimar a las presas y al delicado nylon. La red se irá tendiendo cuidadosamente en la cubierta, a medida que la captura se selecciona. Las gambas se introducen en un recipiente con hielo, y el pescado, los cangrejos y los calamares se arrojan sobre la cubierta o se introducen en un pequeño compartimiento situado bajo aquélla. Buena parte de las presas se retornan al mar, ya sea porque la especie no es comestible o porque su precio mercantil es exiguo. Entre las especies desestimadas uno halla peces tropicales, jurel, lenguados, sardinas o peces pelágicos de escaso tamaño. Las especies peligrosas - raya, pez gato, pez globo, serpientes de mar o tiburones de arrecife - se neutralizan mediante un golpe con una maza de plástico y se lanzan al agua.

Tras esta operación, la secuencia vuelve a repetirse, hasta un máximo cuatro veces si las condiciones climáticas y marinas lo permitan. Al caer la tarde los pescadores regresan a tierra. Tras fondear el bote ascienden al puerto y se duchan con agua dulce, antes de regresar a sus hogares, intercambian la captura de gambas por dinero metálico en la casa del respectivo comprador local, el «taukeh udang».

b) Medios de Producción: la Tecnología Pesquera

La pesca tradicional no usa capital intensivo y tanto el tamaño de la unidad de producción como el volumen de captura son reducidos. La tecnología empleada es simple⁵¹¹ en comparación con la pesca de altura⁵¹². Pero a diferencia de las redes propias de la pesca de alta mar, las artes de la pesca tradicional son heterogéneas y pueden destinarse tanto a la pesca de superficie (especies pelágicas) como a la pesca de fondo, o a ambas⁵¹³. Por esta razón, y debido al creciente contingente de pescadores tradicionales, el papel económico de la pesca tradicional no es en absoluto desdeñable. En 1990, la pesca litoral implicaba al 60% del sector pesquero y su volumen de pesca total se situaba en torno al 26%⁵¹⁴, aunque esos porcentajes han tendido a decrecer paulatinamente. Por otra parte, que la tecnología utilizada sea simple no necesariamente significa que el bagaje cognitivo requerido para usarla también lo sea. Suele suceder más bien lo contrario: a mayor simplicidad tecnológica mayor destreza (técnica y conocimiento) se requiere para optimizar su efectividad y eficiencia⁵¹⁵. Ergo, incrementar el *output* productivo con un *input* tecnológico constante suele pasar por incrementar la destreza cognitiva y técnica.

Los medios de producción pesqueros básicos están constituidos por botes, motores, redes y un conjunto de simples aparejos. De la totalidad de las unidades domésticas analizadas, 149 estaban encabezadas por pescadores y, de aquéllas, 112 disponían de medios productivos, ya fuera de bote, o motor o ambos. Retando así a la noción marxista de *clase social* en base a la propiedad privada de los medios productivos⁵¹⁶, hallamos que el 75.1% de las unidades domésticas compuestas por pescadores (especialmente adultos y ancianos) *poseen* sus propios medios de producción. Pero, al contrario de lo que sugiere la intuición económica general, la proliferación de la propiedad de los medios productivos no ha ocasionado directamente el consiguiente incremento de los ingresos ni tampoco el aumento del nivel adquisitivo de los pescadores. A pesar de esta aparente anomalía económica, la propiedad de los medios sigue presentando ventajas obvias para la economía campesina y pesquera: primero, posibilita la acumulación de capital en manos de

⁵¹¹ V. Nash (1966)

⁵¹² Cf. Gibson-Hill (1951) en las zonas costeras orientales.

⁵¹³ Cf. Munro and Chee Kim Loy (1978: 18)

⁵¹⁴ V. Omar (1994: 21)

⁵¹⁵ V. Ingold (2001), Hutchinson (2000)

⁵¹⁶ "Classes are constituted by the relationship of groupings of individuals to the ownership of private property of the means of production" (Giddens 1971: 37); Cf. Krader (1985), Jomo (1986) "Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Necesitan convertirse en capital. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto con dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo, deseosos de valorizar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo" (K. Marx 1959; vol. I. p.608)

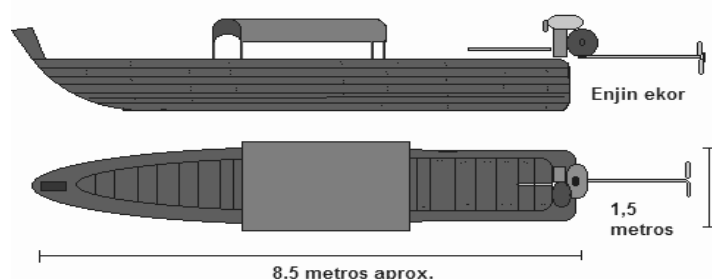
los propios pescadores y sus familias. Segundo, la unidad productiva compuesta por el mismo propietario implica *a priori* un mayor control de la actividad y su gestión, así como una mayor autonomía productiva. Tercero, el propietario de los medios productivos es a su vez productor y, consecuentemente, puede afrontar las épocas de carestía de modo más flexible: transmutando, por ejemplo, la producción mercantil en producción de subsistencia cuando los factores exógenos así lo exigen⁵¹⁷.

La cuestión es, ¿por qué la mayoría de los pescadores de Tuba disponen de sus propios medios productivos teniendo en cuenta su adverso contexto económico? El acceso a los medios, o al capital para obtenerlos, ha sido posible gracias a tres vías: *a)* Ahorro e inversión del propio pescador, lo cual es escasamente plausible porque el excedente económico suele ser escaso; *b)* dotación pública en forma de subsidio o, más frecuentemente, *c)* recurso a créditos proporcionados por los mediadores locales («taukeh»). La adquisición de los motores, redes y, en ocasiones, barcas suele efectuarse en establecimientos de Langkawi regentados, de modo prácticamente exclusivo, por comerciantes chinos. Ocasionalmente, algunos pescadores recurren al vecino país de Tailandia para adquirir las redes, pues su precio resulta allí mucho más barato. La razón por la cual no adquieren todo el material pesquero en Tailandia se debe a la ausencia de medios de transporte, o redes comerciales dinámicas que posibiliten la importación y, por otra parte, al compromiso tácito que se establece entre comprador de la mercancía y pescador, pues el primero proporciona los medios a pesar de que aquéllos resulten más caros – dado que su préstamo queda amortizado de todos modos.

«Perahu»

La significación del bote trasciende el simple instrumentalismo económico: (sic) «di sini perahu macam kereta di bandar. Kita tak kena ada kereta, tapi kena ada perahu» (*Aquí el bote es como el coche en la ciudad*)

De no ser por pequeñas diferencias en las medidas, los «perahu» o «sampan» (bo-



Fuente propia: Estructura del perahu

tes tradicionales de pesca) hallados en la isla posee las mismas características estilísticas y estructurales desde, al menos, los tiempos de la invasión japonesa.

La embarcación mide unos 8 metros de eslora por 1.5 metros de manga en la parte más ancha de la cubierta. Su popa es rectilínea, su proa

⁵¹⁷ V. Said (1993)

triangular y su puntal mide apenas un metro. La estructura de la embarcación es robusta y rústica, con un grueso casco de unos 7 cm., realizado con lamas de madera de 15 cm. de largo apuntaladas con clavos metálicos. La impermeabilidad se logra rellenando las ranuras con cordaje de algodón impregnado en aceite y barniz. En la cubierta los «perahu» pueden incorporar un parapeto cuya estructura de bambú o junco de indias se cubre con material impermeable - tela, linóleo o plástico. La cubierta alberga una recámara - con tapones de madera para arriar el agua - en la que suelen almacenarse las presas vivas (cangrejos, peces, gamba pequeña o calamares).

El «perahu kayu» (*bote de madera*) es relativamente económico, y puede adquirirse por RM1200 a RM1500, o incluso por unos RM500 de segunda mano. Pero su durabilidad es escasa – una media de 7 años – y la inversión a medio y largo plazo es elevada. Los pescadores acostumbran a reparar sus propias embarcaciones y redes y, ocasionalmente, pueden llegar a construir sus embarcaciones, pues la mayoría poseen conocimientos básicos de carpintería. La madera, un material abundante y barato, se expone a un veloz deterioro causado por el prolongado contacto con el agua salina y el efecto de los moluscos («siput») y diversos microorganismos marinos. Por ello, el barco exige una tarea de reparación continua que implica un gasto en materiales de unos RM70 a RM100 mensuales. De no efectuar la mantenimiento regular cada dos o tres meses, la vida útil del «perahu» puede ser inferior al año. Por lo general, los pescadores realizan una revisión exhaustiva y general una vez al año, que implica un trabajo de reparación de unas seis horas diarias – una tarea que, por otra parte, no reporta ingresos económicos. Si la gravedad de los desperfectos no exige lo contrario, la revisión general de la embarcación se efectúa durante la estación menos productiva («musim timur»), en aquellos periodos en los que no es posible pescar gambas («air mati»). Este trabajo requiere la cooperación de otros pescadores, especialmente en el momento de extraer el pesado «perahu» del agua. En estos casos suele usarse un rústico sistema de rodamientos compuesto por troncos de palmera. El bote es alzado por varios hombres y dispuesto sobre los troncos, para ser luego empujado hacia la orilla, donde se eleva a pulso y se voltea para posibilitar trabajar en su casco. El que realiza la mayor parte de la tarea de reparación es el propietario («taikong»), aunque su tripulante («awak») suele ayudarlo. La renovación del «perahu» es una tarea manual, laboriosa, que agrupa variedad de destrezas técnicas, a pesar de la creciente introducción de instrumental moderno, como taladradores eléctricos. El proceso habitual de reparación es el siguiente:

Primero se procede al secado del casco, quemando hojas de palmera con las que se friegan la base y la quilla. Con una espátula metálica se raspa la pintura y se rascan las algas y los moluscos adheridos para, posteriormente, extraer el anquilosado cordaje incrustado entre las juntas de las lamas del casco, usando una cuchilla afilada. Tras vaciar las junturas se rellenan con nuevo cordaje de algodón, que debe retorcerse a medida que se inserta a presión usando una escarpa y un martillo.

Con el fin de solidificar e impermeabilizar la sutura se aplica barniz («gala perahu»), una mezcla de polvo resinoso y aceite de motor, que se dispone en un cuenco de cáscara de coco y se aplica con una espátula o con una simple rama. Esta operación suele realizarse al menos cada tres o cuatro meses de uso prolongado de la barca. Finalmente se aplican dos capas de pintura plástica («cat kapal») cuya durabilidad media es de unos cuatro meses. La calidad de la pintura se correlaciona con el precio en una escala del 0 al 10 - siendo la última la de mejor calidad pero también la más cara, unos RM100/litro. El instrumental usado (espátulas, escarpas, etc.) puede alcanzar los RM30.

El precio del polvo resinoso es de RM1.80/bolsa y barnizar todo el casco requiere unas diez unidades (RM18). El cordaje de algodón cuesta unos RM10/Kg., y se requieren cuatro bobinas – RM40. La pintura plástica se comercializa en depósitos de cuatro litros, suficiente para dar tres o cuatro capas de pintura. El precio del depósito de la pintura de mejor calidad es de RM100, mientras que la pintura de menor calidad puede obtenerse por RM40-RM50. Los pescadores suelen aplicar, al menos, tres veces por año esta pintura plástica.

Cuando el bote sufre un serio deterioro y exige una reparación extraordinaria, los pescadores recurren a dos astilleros («buruh kayu» o *carpintero*), uno situado en Tuba y otro en la isla vecina de Dayang Bunting. El de Tuba es pequeño y tradicional, y está regentado por una familia de pescadores. El marido, un antiguo pescador, aprendió las artes de la construcción artesanal por imitación, cuando trabajó como aprendiz en los astilleros de Kedah, hará unos veinte años. La empresa no es demasiado fructífera, pues se expone a los problemas económicos propios del sector pesquero local: falta de liquidez, atraso en los cobros o, incluso, serias pérdidas económicas por impago. La madera utilizada para construir los «perahu» se denomina «nanka» y suele importarse de Langkawi; pero el gasto del transporte y el número de horas necesarias para construir un solo bote, limitan sobremanera el margen de beneficio del constructor. Así, aunque el precio de venta de una pequeña barca tradicional asciende a RM600 y el precio de un «perahu» oscila entre RM1200 y RM1500, el coste medio de la madera supone RM700 por barco. El tiempo de trabajo medio para construir una sola unidad es de unos veinte días, pero el proceso de construcción suele prolongarse entre uno y tres meses generalmente debido a la carencia de capital para comprar la madera.

Como aduje, los barcos pesqueros tradicionales apenas han sufrido modificaciones desde que su uso se generalizó en la isla. Frente al «perahu kayu» (o *bote de madera*), al menos han existido dos posibilidades de innovación: los barcos de arrastre («pukat tunda») y los botes de fibra («faiber bot»). Los primeros han tenido una pobre acogida por parte de los pescadores⁵¹⁸, a pesar de su potencial productivo y mercantil. Primero porque el barco de redes de arrastre implica una inversión

⁵¹⁸ En 1971 el 55% de los botes de pesca de bajura en Kedah eran no motorizados, contrastando con el 19% en Pulau Pinang (Munro and Chee Kim Loy 1978: 22)

económica fuera del alcance de los pescadores (unos RM30.000) y las iniciativas dirigidas en esa dirección siempre han fracasado, como mostraré luego. Segundo, porque este tipo de producción pesquera exige la existencia de infraestructura básica para poder manufacturar y distribuir las capturas – cámaras frigoríficas, sistema de transporte, sistemas de salado o desecado, puerto cargo...-, pero éstas están todavía ausentes en la isla. En tercer lugar, la escasa profundidad de las aguas costeras y los rasgos ecológicos del litoral hacen muy dificultoso operar con barcos de medio tonelaje, puesto que su quilla tocaría el fondo y las artes se enmarañarían en los escollos y corales. En último lugar, de existir este tipo de producción sería complejo comercializar la mercancía. El precio del pescado es nimio tanto en la isla como en Langkawi, y la distribución, en ausencia de redes comerciales y teniendo en cuenta la competencia con los barcos chinos, es muy dificultosa. Por todos esos factores, la introducción de la pesca de arrastre resulta escasamente realista.

A favor de los botes de fibra de vidrio, la otra gran posibilidad de innovación náutica, cabe decir que éstos son, en efecto, mucho más duraderos (con una vida operativa media de diez años), más ligeros y su coste de mantenimiento es menor en términos generales. El mayor problema es su desorbitado precio, unos RM50000. La introducción de esta tecnología también requiere adquirir nuevos conocimientos relacionados con su construcción y reparación. En la isla sólo se cuentan seis botes de fibra, un número escasamente representativo en comparación con otras zonas costeras tradicionales.

Enjin Ekor», o el Motor de Cola

Los «perahu» se impulsan con un motor de diesel fueraborda de características mecánicas singulares. El motor se une a la hélice mediante una extensa vara metálica de metro y medio de largo, una *cola* («ekor») que da el nombre al motor: «enjin ekor» (*motor de cola*). El consumo medio por jornada implica un gasto de entre RM5 y RM9, aunque lógicamente el consumo varía en función de la distancia recorrida y del estado del mar. La gradual escasez de recursos en las inmediaciones costeras provoca que los pescadores tiendan a alejarse cada vez más del litoral, lo cual incrementa el consumo de combustible y reduce sobremanera el margen de beneficio. Recorrer mayor distancia, no obstante, no siempre garantiza optimizar la captura, dada las características azarosas de los fenómenos marítimos.

Antes del popular «ekor enjin» algunos botes estaban equipados con un motor situado en el centro de la cubierta, pero aquél causaba mayores problemas técnicos y su éxito fue limitado. Los motores actualmente usados en Tuba son de origen japonés (de las marcas Honda, Suzuki o Yamaha), aunque suelen adquirirse en Tailandia. Su potencia es escasa (14 caballos) y su consumo moderado – un galón (RM5) por jornada como media. El «ekor enjin» es básicamente un motor diesel de motocicleta, modificado mediante la inserción de la larga hélice, un an-

claje para embastarlo en el casco y una leve transformación en su sistema de tracción⁵¹⁹. Un viejo contenedor de plástico hace las veces de depósito de combustible y la combustión del motor produce ruido y humos considerables. El precio del motor ronda los RM1500, pero puede adquirirse de segunda mano por unos RM300-400. Su vida media es de 5 a 10 años y suelen ser los propios pescadores los que reparan las averías leves; aunque en caso de serio desperfecto se requiere la asistencia de un mecánico y el gasto puede ascender a más de RM100.

Antes de que se introdujese el motor – en los años 60 y vía Tailandia - viajar de Tuba a Langkawi, que hoy se realiza en tan sólo 30 minutos, implicaba un arduo y fatigoso trayecto de un día de duración, pues la única tracción posible era eólica (*velas*, o «*layat*») o a *remos* («*kayu*»). Los ancianos coinciden en que el motor fue la gran innovación pesquera, introducida por un anciano local, Mak Din Bin Ostman, que pagó RM800 por el primer motor a un pescador chino. Si tras el motor no se han dado otro tipo de innovaciones en la tracción, obedece a que, primero, el motor actual resulta más económico tanto en coste como en consumo y mantenimiento, y permite mayor maniobrabilidad en las zonas coralinas y rocosas, gracias a su sistema de tracción y a su larga hélice. El moderno motor fueraborda tiene un valor de RM6000 y su consumo cuadruplica el del «*ekor enjin*». En segundo lugar, los motores modernos son más compactos, potentes y ligeros, pero están diseñados para internarse en alta mar y alcanzar gran velocidad, lo cual es irrelevante en la pesca tradicional. En tercer lugar, la complejidad de los nuevos motores exige mayores conocimientos mecánicos, su reparación es más cuantiosa y sus piezas más caras y difíciles de obtener. Finalmente, el actual motor posee un escaso impacto medioambiental puesto que su hélice raras veces se sumerge por completo en el agua y su motor apenas desprende agentes contaminantes.

«Pukat», o las Artes Pesqueras

El aparejo pesquero usual, aparte de las redes, consta de un contenedor térmico con hielo para depositar las capturas, remos, ancla, una malla de nylon para almacenar las presas, un mazo de plástico para aturdir a las especies peligrosas, cuchillos, bobina de nylon con anzuelos y pesos, salabres y lámparas de queroseno o parafina para atraer a los calamares, etc. Por lo que respecta a las *artes pesqueras* («*pukat*») actualmente usadas en Tuba, destaca el hecho de que son menos variadas y numerosas que las usadas en tiempos pasados. Esta tendencia aparentemente involutiva se debe a la creciente especialización mercantil, que ha redundado en el abandono de artes destinadas a pescar especies con escaso valor económico, y al hecho de que otras redes comunes en zonas pesqueras próximas, como Kuala Kedah, nunca fueron introducidas (*Cf.* las denominadas «*pukat gerut*» o «*pukat durut*). Con la migración o extinción de especies antes comunes se abandonaron otras redes y, finalmente, el nylon substituyó a otras artes menos efectivas.

⁵¹⁹ Los motores de gasolina resultan más caros. El precio de la gasolina es de RM1.7/litro, mientras que el combustible diesel cuesta aproximadamente RM1/litro.

Las redes caen en tres categorías: «pukat ikan» (o *red de pescado*), que agrupa a diversos tipos que reciben el nombre de la presa a la que se destinan; trampas y «pukat udang» (*red de gamba*).

En el pasado, la red más común era la denominada «pukat talam» y sus distintas versiones - «pukat perempang» o «pukat tamban»⁵²⁰. Ésta era una red de algodón y trenzado de hoja de «pokok rami» (un árbol local), vigente hasta los años 50. Solía utilizarse durante el periodo de transición del monzón, por la noche y en ausencia de luna llena. Al no disponer de pesos exigía corrientes poco activas para evitar que derivase hacia los escollos costeros y arrecifes. La red, compuesta por una sola capa («lapis») de malla de algodón con orificios de 7 pulgadas, medía 150 metros de largo por 10 metros de ancho, y solía disponerse tanto en la costa como en alta mar. En mar abierto con esta red podían obtenerse especies pelágicas inmensas, de más de 100 Kg., como el «ikan perempang», «ikan talam», «ikan kering», «ikan manporang», «ikan temberik» e «ikan yu parang» (*pez espada*). En los años 60 la red de algodón se sustituye por el nylon, procedente de Corea, Japón y Tailandia, siendo el nylon, en el caso de las artes, la gran innovación histórica. En efecto, la manufactura artesanal de aquella red de algodón implicaba invertir unos 15 días de trabajo para lograr trenzar menos de 50 metros. Esta red, además, exigía técnicas de manutención específicas: antes de ser usada, la red debía sumergirse en huevos crudos y aceite, en «minyak tanju» (*aceite de judías negras*) o en agua hervida con corteza de «pokok bakau», otro árbol local. Con esto se lograba impermeabilizarla, robustecerla y dotarla de mayor elasticidad.

Entre las redes de pescado vigentes destaca la denominada «pukat hanyut», una red nocturna, de unos 10 metros de largo por 5 de ancho, destinada a atrapar especies tanto de fondo como pelágicas de más de 20 cm. Originaria de Japón, se introduce en Malaysia hacia los años 50. Como el resto de las artes, en un inicio era de algodón, no usaba pesos y su malla simple constaba de orificios («matahari») de 2 pulgadas, pero con la introducción del nylon se le acopla una segunda capa, aumentando su efectividad. Junto a esta red hallamos la «pukat karang», destinada a atrapar pescado y cangrejos. Propiamente, es una red-trampa fija de uso nocturno que se despliega cerca de la costa. Las presas atrapadas se extraen al día siguiente, aprovechando la marea baja. Suele ser una red de nylon de doble capa con orificios de 4 pulgadas, de una longitud de 100 metros, por 4 de ancho. En su parte inferior se insertan pesos de plomo intercalados longitudinalmente cada cuatro metros. Esta red, puesto que no requiere corrientes activas, representa una alternativa a la red de gambas y, además de ser un modo funcional de reciclar redes viejas, es también una forma que los ancianos logren aprovisionarse de pescado suficiente para el consumo diario, como ocurre con el uso de la «jala». La «jala» es una pequeña red circular de dos metros de diámetro usada para capturar pe-

⁵²⁰ El denominado «ikan tambang», capturado al amanecer, se empleaba como cebo para atrapar a otras presas mayores y predatorias.

queñas gambas o pescado costero. Es una red-trampa que se lanza extendida y, mediante su sistema de pesos, cae sobre la presa y la inmoviliza en el fondo. Al tirar de una cuerda central se cierra como una bolsa, capturando a la presa. Algo similar ocurre con el salabre, que resulta especialmente útil para atrapar peces de agua dulce en los campos de arroz inundados, manglares, estuarios o inmediaciones costeras. Al atardecer, era habitual ver a ancianas que paseaban por la playa con el salabre en su hombro y obtenían crustáceos o pescado para la cena.

Aparte de estas artes, en Tuba se practica la *captura por rodeo* mediante la denominada «pukat jerut», destinada a apresar «ikan lobang»⁵²¹, una especie local. Su uso exige la cooperación de dos hombres: al amanecer, y relativamente cerca de la costa, un pescador extiende la red mientras el otro hace virar la embarcación cercando a los bancos de peces. El tripulante golpea el agua con ramas, o con el remo, para espantar a las presas y conducir las hacia la red.

La pesca con sedal, denominada localmente «pancing» sigue siendo una práctica extendida. Con anterioridad a 1937 los pescadores usaban un instrumento denominado «kerocok», un ingenioso utensilio consistente en un sedal unido a cáscaras de coco. Al moverlo en el agua, producía un sonido específico (kukra-kukra-kukra) que atraía a especies como el «ikan parang» o «ikan tengiri». El pescador sostenía en una mano el «kerocok» y en la otra un sedal unido a un peso, un anzuelo y un cebo. Los anzuelos («dawai») se construían artesanalmente usando un pedazo de metal que moldeaban hasta adquirir la forma de un gancho similar al actual anzuelo del N° 6. Éste se unía mediante un alambre a la línea de pesca («perambut»), construida con algodón trenzado. Actualmente la línea, los pesos y los anzuelos se obtienen en tiendas locales, pero la pesca con sedal sigue realizándose con la mano.

A pesar de que «pancing» es una práctica distintiva de pescadores que no están completamente inmersos en la pesca comercial, su relevancia económica ha sido a menudo infravalorada. Por una parte, tiene la ventaja de que puede llevarse a cabo durante todo el año y supone una fuente secundaria, aunque importante, de autoconsumo o beneficios económicos. La simplicidad de este aparejo posibilita que la pesca con sedal se efectúe paralelamente a la pesca comercial - mientras los pescadores aguardan a recoger la red de gambas - a pesar de que esta actividad suele percibirse como un ocio o entretenimiento propio de los periodos en que no es posible pescar gambas. No obstante, en una sola jornada nocturna, que puede suponer de seis a ocho horas de trabajo, el pescador puede obtener hasta 15 Kg. de pescado, y su venta esporádica puede alcanzar los RM200 o RM300. La venta se efectúa a los individuos del «kampung» o, puntualmente, a los propios comercios internos. Estos ingresos, difícilmente computables por el observador, pueden

⁵²¹ Es una especie que se captura cuando el viento del monzón cambia en el sexto mes. También puede atraparse usando una red fija nocturna.

incrementarse cuando se usa el *palangre* («*rawai*») – un sedal con múltiples anzuelos.

Entre las trampas destaca el «kelong», destinado a atrapar peces de gran tamaño. Introducido por los pescadores chinos, hasta los años 50 se construía con bambú, pero luego evolucionó dando lugar a grandes construcciones de malla de alambre, redes y postes de madera. En ocasiones, los «kelong» erigidos en medio del mar alcanzaban inmensas dimensiones y albergaban pequeñas residencias y huertos. Actualmente, esta trampa está prohibida por las leyes marítimas y en la costa oeste la inmensa mayoría yacen ruinosas. En Tuba, la única construcción de estas características se promovió como una iniciativa turística que no ha tenido excesivo éxito.

Una trampa de dimensiones menores destinada también a la captura de grandes especímenes es la denominada «pok». Su versión reducida recibe el nombre de «bubu», «tangkuk» o «belat», y su uso es todavía frecuente. El «bubu» es una trampa construida con red, junco de las Indias y alambre. Se usa para atrapar *peces de fondo* («*ikan bawa*») y se introdujo después del «pukat talam» y del «pok», procedente de Pulau Pinang – donde habita un gran contingente de pescadores chinos. Si su uso es escaso se debe a su baja productividad en las zonas costeras, ya que está diseñada para fondos de alta mar, lo cual exige un conocimiento exhaustivo de las características marinas. Actualmente suele destinarse a atrapar cangrejos (específicamente «ketam hitam», «ketam merah» y «ketam hilang»).

La *pesca por envenenamiento*, mediante el uso de *tuba*, fue una práctica extendida en el pasado, pero actualmente prohibida, debido a sus efectos contaminantes sobre el medioambiente. En la isla, como su nombre indica, la tuba se usaba tanto para pescar como para repeler a los insectos de las plantaciones frutícolas. Quizás su uso prolongado tuviese efectos nocivos sobre la población pelágica de los alrededores – lo cual explicaría la extinción de especies – pero ésta es sólo una conjetura difícil de demostrar.

Por último hallamos las artes más importantes, las *redes de gambas* («pukat udang»). La gamba es un crustáceo gregario que suele localiza a escasas millas náuticas de la costa, y cerca del fondo. Por esta razón el ancho de la red no supera los 2 metros y ésta se dispone en posición vertical mediante un sistema de pesos inferiores y boyas de flotación en su parte superior. Cuando la corriente marina es activa la red se traslada y criba a su paso las aguas marinas atrapando a las gambas. La red actúa como una trampa activa antes que pasiva y, como los pescadores describen de modo gráfico, (sic) «pukat ikut udang-udang» (*la red sigue a las gambas*), al contrario de lo que ocurre con la red de pescado, donde la red permanece inmóvil. Este hecho técnico es de suma importancia en la ecuación que se establece entre ecología y productividad, pues la pesca de gamba sólo es posible cuando las condiciones marinas son favorables, como vimos. Las redes comunes de pescado (destinadas a pescar el pescado común «*ikan kambong*») y las de gambas no difieren

demasiado en apariencia, de no ser porque la longitud de la última es muy superior y, por lo tanto, sus coste también.

Antes de 1960 las redes eran de algodón, las manufacturaban los propios pescadores y eran de uso nocturno. Eran redes simples, estaban desprovistas de pesos, constaban de una sola capa («satu lapis») y una trama de 1 ¼ pulgadas (3,17 cm.). En los años 70, por influencia de pescadores peninsulares, se introdujo la red de nylon de una sola capa, con la que podían obtenerse hasta 30 kilos de gambas por jornada en el periodo estacional óptimo. Debido a la progresiva disminución de las capturas, se fueron añadiendo paulatinamente más capas de nylon, hasta llegar a la red actual, compuesta por tres capas - «pukat tiga lapis».

La totalidad de la red – que hace entre 150 y 300 metros de longitud - está compuesta por una serie de segmentos de malla de nylon denominados «gulung». El «gulung» es simplemente un fragmento de malla de 15 metros. A éste, mediante un grueso cordaje de nylon («tali»), se le añaden boyas de plástico y pesos de plomo dispuestos cada 10 cm., dando lugar a un sector de red montado denominado «baneh». El precio de un «gulung» oscila entre los RM39 y los RM49.5, en función del establecimiento donde se obtenga. En caso de adquirir los sectores acabados («baneh»), su precio asciende a los RM100, y una red completa – que implica unir un número determinado de «baneh», por lo general entre 10 y 15 – cuesta unos RM1200. Por esa razón los pescadores, o más frecuentemente sus esposas, ensamblan ellos mismos las redes, pudiendo ahorrar de este modo una media de RM600 por red. El montaje de la red requiere adquirir los aparejos y elementos que las componen, usualmente en los establecimientos chinos de Langkawi, cuyos precios son más competitivos que los precios de las tiendas regentadas por malayos.

Como indica la tabla, los pescadores suelen usar entre 12 y 15 «baneh» por red. Si

NUMBER OF 'BANEH' PER NET

	Frecuencia	Porcentaje
10	1	2,3
11	3	7,0
12	9	20,9
13	15	34,9
14	12	27,9
15	3	7,0
Total	43	100,0

Fuente propia: Observación de 43 botes

bien es cierto que a mayor número de «baneh» mayor es el área de captura, una red excesivamente larga no sólo resulta más cara sino también más difícil de manipular, incrementándose de este modo el riesgo de deterioro. Cada «baneh» consta, aproximadamente, de 19 boyas circulares de plástico (con un precio unitario de RM0.20), un kilo de «tali kajar» (una gruesa cuerda de nylon, con un valor de RM6), y tres kilos y medio de «batu» (literalmente *pedras*) o pesos de plomo (RM3.8/Kg.).

El cordaje grueso se cose al «baneh» con fino hilo de nylon («tali ikan») comercializado en bobinas que pueden adquirirse por RM2.20 la unidad. Otro segmento de cordón transversal denominado «tali umal», cuyo valor asciende a RM36/Kg., ensambla las redes en su parte superior e inferior, y lleva inserta las boyas y los pesos respectivamente. Pero el montaje de la

red no agota el mantenimiento de las artes. Cada tres meses el pescador intercambia la posición de los pesos y las boyas para aminorar el proceso de desgaste de la red. Cada 6 meses el pescador reemplaza los «baneh» más desgastados, conservando las partes reutilizables: aquellos «baneh» no excesivamente deteriorados, los plomos, el cordaje grueso (cuya duración media es de tres años) y las boyas - que aunque teóricamente duran dos años advertí que éstas acababan velozmente pulverizadas por efecto del sol, la sal marina y los roces con las rocas. Del estado de las redes depende en gran parte su productividad, pues una red gastada o excesivamente agujereada disminuye notablemente la eficiencia y efectividad técnica.

La red es un aparejo tan crucial como perecedero, pues su vida útil media, sin llevar a cabo manutención periódica, se limita a seis meses. La regularidad de su mantenimiento entraña una elevada inversión económica a medio plazo, así como un dilatado trabajo que a menudo resulta invisible, pues los pescadores se dedican a esta minuciosa labor los viernes por la tarde y los días en los que no es posible pescar gambas. La reparación de la red exige un mínimo de cinco a siete horas de paciente trabajo durante varios días. El uso prolongado, el efecto destructor de las presas (moluscos y cangrejos particularmente), el roce con las rocas, las ramas y los corales, contribuyen a destruir su nylon a gran velocidad. La tarea de reparación exige, como me mostró el anciano Saat, el uso de cada uno de los diez dedos de las manos y, en ocasiones, también de los pies, para coser, remendar y cambiar sus elementos. Para coser las redes se emplea una gruesa aguja de plástico y nylon. Cada bobina de nylon cuesta entre RM1.60 y RM4, y la aguja RM1. Para esta labor, cuando los pescadores no pueden llevarla a cabo personalmente, contratan informalmente a mujeres del «kampung» («upah», o *trabajo asalariado*) a cambio de una módica remuneración económica: RM3 por extraer las boyas y plomos viejos del «baneh» (RM23 toda la red), y RM20 por montar la totalidad de la red.

El nylon, que se introduce en los años 60 y 70, es hasta la fecha la innovación más importante en las redes pesqueras. Su resistencia, flexibilidad y relativa durabilidad posibilitaron un gran salto cualitativo frente a las antiguas redes de algodón. La introducción de sucesivas capas de malla, que posibilita incrementar la productividad, ha sido una exigencia de las relaciones mercantiles, y algo similar ha ocurrido con la transformación de los horarios laborales – pues antes la gamba se capturaba al anochecer. Dadas las características presentes de las artes pesqueras tradicionales, la cuestión es ¿por qué no se optimiza la captura multiplicando el input tecnológico – es decir, usando varias redes alternativamente? Los pescadores suelen disponer de más de un juego de redes, pero la lógica de su respuesta es inapelable: (sic) «tiap-tiap pukah adah masa» (*cada red tiene su tiempo*). Esto es, puesto que las redes son móviles y la dirección de las corrientes puede hacer derivar las redes en distintas direcciones, el uso de varias redes simultáneas podría ocasionar que alguna derivase hacia los escollos, incrementando el gasto de los medios de producción y recortando dramáticamente el beneficio.

c) Consideraciones sobre la Inversión Pesquera

La escasa innovación tecnológica entre los pescadores malayos se ha imputado a tres factores mayores: (a) ausencia de capital, (b) escasa de familiarización con los modernos equipos tecnológicos, y (c) conservadurismo o resistencia al cambio⁵²². Mientras que estoy de acuerdo con los dos factores iniciales, el tercero no resulta del todo defendible. La adopción del nylon, la incipiente substitución del barco de madera por el de fibra, y la adopción del motor son muestras de innovación. El factor sociocultural o psicológico frecuentemente aducido para explicar la tímida innovación es, a mi juicio, un factor menor comparado con los motivos estructurales - cognoscitivos – e infraestructurales - ecológico-ambientales y económicos.

El factor cognoscitivo es subrayable, pues toda implementación tecnológica requiere la transformación del saber técnico y teórico anterior, y la adopción de un saber que se adapte a las nuevas exigencias tecnológicas. El elevado índice de analfabetismo y la marcada oclusión isleña podrían haber inhibido, en gran medida, tanto la adopción de nuevas tecnologías como la introducción de los conocimientos previos y necesarios a la innovación. La ausencia de especialistas técnicos en Tuba agrava este hecho, si bien es cierto que la naturaleza de la pesca de bajura así como del entorno ecológico y su estacionalidad descarta de entrada ciertas innovaciones introducidas en otras zonas.

Sin duda, la gran traba a la innovación ha sido la carencia de capital antes que la aducida aversión campesina al riesgo económico o la apatía a sacrificar el nivel de subsistencia doméstico⁵²³. La posibilidad de ahorro, en una inyección de capital constante y regular destinado a reproducir los medios tecnológicos, es muy reducida – especialmente en un contexto laboral de alto riesgo. La siguiente tabla, que no pretende ser exhaustiva, ofrece una idea aproximada de la inversión mínima (anual y mensual) a la que se enfrenta el pescador y propietario de los medios de producción en Pulau Tuba:

INVERSIÓN APROXIMADA EN APAREJOS PESQUEROS DURANTE UN AÑO			
Material	Precio/Unidad	Unidades	Precio total anual
Barniz	RM1,8/bolsa	10 por 4	RM72
Cordaje	RM10/Kg.	4 por dos	RM80
Pintura	RM70 (media)	1 por tres	RM210
Utensilios	RM30	1	RM30
Red	RM600-RM800	2	RM1400
Reparación red	RM50	4	RM200
Elementos de la red	RM400	1	RM400
Reparación del motor	RM80	2	RM160
Gastos extraordinarios	RM500	1	RM500
Total			RM3052
Gasto mensual			RM250

⁵²² Firth (1966: 25-26), Scott (1976:19), Snodgrass (1980: 121)

⁵²³ Cf. "Safety-first" principle: ...there is a defensive perimeter around subsistence routines within which risks are avoided as potentially catastrophic..."; (Scott 1976: 24)

A la pesada inversión destinada a los medios productivos cabe sumar la inversión diaria en combustible, los imponderables a los que se expone una tecnología simple y tradicional, y la naturaleza estacional de la pesca de la gamba. El escaso remanente económico se destina o bien a cubrir las necesidades básicas durante los periodos de carestía, o bien a resarcir los compromisos comunales – «kenduris», celebraciones musulmanas, ritos, préstamos a vecinos o familiares, etc. Este constante flujo de inversión contribuye a perpetuar la naturaleza cíclica de su condición productiva, por lo que los pescadores quedan insertos en lo que podría definirse como un *bucle productivo*. Y la situación se agrava notablemente por virtud de la dependencia económica contraída con los distribuidores locales, dado que el posible incremento de la productividad redundaría sobre el beneficio de los mediadores («taukey») y no tanto sobre el de los productores (pescadores). El conservadurismo frecuentemente aducido contrasta con el hecho de que los pescadores sean individuos pragmáticos que manifiestan abiertamente su preferencia por las modernas tecnologías, en caso de disponer del capital necesario. La gran mayoría de los pescadores reconocían la utilidad del sónar, de los botes de fibra o de las redes de tracción mecánica, pero sin capital disponible para invertir su deseo de innovación resulta utópico.

d) La Unidad de Producción Pesquera

Las características de las unidades de producción pesquera halladas en Tuba son muy simples comparadas con las de otras zonas de Malaysia (*Cf.* Kedah, Kelantan, Terengganu) o Tailandia⁵²⁴. El análisis se basa en una muestra compuesta por 43 unidades pesqueras, un total de 86 pescadores, que constituyen el 43% de los pescadores de la zona isleña analizada.

La unidad de producción básica, y prácticamente la única existente, consta de un «perahu» motorizado y de dos pescadores – generalmente varones. Los malayos consideran que la pesca es una ocupación masculina y esta consideración, que se confirma estadísticamente, es efecto tanto de la dureza de la actividad como de la tradicional división sexual del trabajo. A diferencia de las regiones malayas agrícolas, donde la división sexual del trabajo no es tan marcada, en la sociedad pesquera analizada suele afirmarse que la mujer posee un rol productivo secundario, aunque los datos etnohistóricos y la observación no siempre confirman esta percepción. Algunas ancianas afirmaron que, durante su juventud, tripularon embarcaciones pesqueras compuestas exclusivamente por mujeres. Hoy en día, el papel productivo de la mujer sigue siendo importante en el ámbito de la recolección y el marisqueo, en el proceso productivo secundario (montaje y reparación de redes), en la administración de la economía doméstica y, especialmente, en la distribución y las operaciones de compraventa. La mujer, en el caso de las unidades domésticas dedicadas a la mediación comercial de las capturas, es la que suele realizar las tareas propias de la esfera de la distribución: compraventa, remuneración de los pescadores, la gestión administrativa o, incluso, transporte personal de la mercancía⁵²⁵. El menor protagonismo femenino actual en el ámbito pesquero podría deberse a varias razones: primero, a la creciente ortodoxia islámica en el ámbito rural, la cual ha reforzado la segregación sexual; segundo, a la derivación hacia otras actividades económicas secundarias (venta ambulante, marisqueo, etc.) o, tercero, al efecto de factores estructurales y relacionados con el parentesco, que se discutirán más abajo.

Age and years working together^a

		Years working together	Years old (1st fisherman)	Years old (2nd fisherman)
N	Válidos	43	43	43
	Perdidos	0	0	0
Media		4,91	37,42	33,44
Mínimo		1	17	17
Máximo		20	57	55

Fuente propia: análisis de 43 unidades productivas pesqueras

^a. Donde N= número de casos analizados (43 casos)

Respecto a la composición de las relaciones de producción, destaca el hecho de que la fuerza laboral pesquera es relativamente joven, pues la media de edad de los pescadores en activo es de 35 años. Aunque la edad mínima registrada era de 17 años, y la máxima de 57,

⁵²⁴ V. Fraser (1960, 1966), Firth (1960), Said (1993)

⁵²⁵ V. *Cf.* Winstedt (1947), Firth (1966), Wilder (1982: 28), Rogers (1992), Swift (2001: 118-119)

muchos de los pescadores entrevistados afirmaron haberse iniciado en la pesca en su adolescencia (13 a 15 años) y algunos ancianos se habían retirado de esta actividad a edad avanzada (entre 65 y 67 años). La mayoría de estos pescadores, como sus padres y abuelos, se habían dedicado la mayor parte de su vida laboral a la faena pesquera⁵²⁶.

La pareja de pescadores que ocupan la unidad de producción consta de un «taikong» y un «awak». El primero es el capitán de la embarcación o, en otros términos, el propietario de los medios productivos y un marinero más experimentado, que suele timonear la embarcación y decidir dónde, cómo y cuándo pescar. Por ello su edad es ligeramente superior a la del otro tripulante. La edad media del «taikong» era de 37.4 años y la de su ayudante de 32.7 años. El «awak» es un pescador asalariado, pero no formalmente contratado, cuyos ingresos dependen de la captura obtenida. Suele estar al cargo de las redes y bajo la supervisión del «taikong». La relación entre ambos pescadores, antes que jerárquica, se fundamenta en la colaboración constante - en el izado de las redes y la extracción de las capturas - pues comparten un interés mutuo: maximizar la captura y, por lo tanto, los ingresos. En esta relación destaca la ausencia de explotación laboral y un marcado igualitarismo que quizás derive del hecho de que el «taikong» es a menudo más dependiente del «awak», que no al contrario. En cualquier caso, la repartición de los beneficios entre los pescadores se caracteriza por su carencia de cálculo o, dicho de otro modo, por la indiferencia económica en la exactitud de la división de los beneficios.

La división de los ingresos netos (tras deducir el consumo del combustible) se efectúa del siguiente modo: el «taikong» percibe 2/3 y el «awak» 1/3. La distribución desigual obedece a que el primero es el que proporciona los medios productivos y, como tal, corre con el gasto de inversión en la reparación o sustitución de la red, el motor y el bote. En ocasiones, ninguno de los pescadores es el propietario exclusivo de todos los medios productivos y uno puede aportar el motor o la red, y el otro el «perahu». En este último caso tanto los ingresos como el coste de reparación de los aparejos se dividen equitativamente. En otros casos, aunque esto es más infrecuente, ambos corren con el gasto común de los medios productivos. En Tuba, sobre la muestra analizada, el 55.8% eran propietarios de sus medios productivos y el resto, el 44.2%, eran «awak» o *pescadores asalariados*.

⁵²⁶ Cf. Larsen (1993: 45)

e) Las Relaciones de Producción

La elección del socio de pesca es un asunto importante, pues la empresa se fundamenta en la interdependencia y la reciprocidad en un sinnúmero de ocasiones. Por encima de todo, la relación se basa en la lealtad y la confianza mutua, pues su empresa está expuesta a diversos imponderables que poseen un efecto directo o indirecto sobre los beneficios compartidos: la enfermedad de uno de los pescadores o de su familia, la avería de los aparejos, los desastres naturales, los accidentes, la crisis económica o el compromiso social de uno de ellos⁵²⁷.

La proliferación de pescadores propietarios de medios productivos ha generado un efecto curioso en el panorama pesquero local. Actualmente, resulta muy difícil encontrar tripulación asalariada («awak») disponible y/o estable. A pesar de que

YEARS WORKING TOGETHER

	Frecuencia	Porcentaje
3	10	23,3
1	6	14,0
6	6	14,0
5	5	11,6
2	4	9,3
4	3	7,0
7	3	7,0
9	2	4,7
10	2	4,7
15	1	2,3
20	1	2,3
Total	43	100,0

Fuente propia: Análisis de 43 u.p.

algunas parejas han compartido una relación productiva duradera (con un máximo registrado de 20 años), la media de colaboración es de 5 años. La fidelidad en la duración de la relación posiblemente obedezca a que aquellas relaciones productivas se establezcan sobre previas relaciones de parentesco – los casos de hermanos, padre e hijo, cuñado y suegro, etc.

Durante mi estancia se observó que los «awak» jóvenes, particularmente aquéllos que no estaban emparentados con el propietario, tendían a circular temporalmente por las diversas unidades de producción en función de sus intereses económicos: muchos cambiaban de unidad de producción en cuanto las redes envejecían – pues la productividad

decrecía -, o cuando hallaban un «taikong» más habilidoso (y productivo), o si daban con mejores oportunidades laborales – generalmente trabajos temporales externos. Estos pescadores asalariados jóvenes no disponían de medios económicos suficientes como para constituirse en propietarios de los «perahu» y, al estar liberados del yugo de la inversión regular y del lastre de la amortización del equipo pesquero, eran plenamente conscientes de que su situación económica era más ventajosa que la de los pescadores propietarios. Por esta razón, la flexibilidad de reclutamiento de tripulantes, a pesar de la primera impresión, es notable. En un periodo de tres meses algunos «taikong» cambiaron de «awak» en más de tres ocasiones, dada la volatilidad e inconstancia de aquéllos. El «awak», tan pronto logra-

⁵²⁷ In addition, "fishing entails higher risk of equipment loss," this increases economic mobility among fishermen, and reduces social distance between fishing boat owner and crew. Egalitarian relationships are also congruent with the shares system. After all, a crew is a group of "co-adventurers" – not wage earners" (Acheson 1981: 279)

ba acumular ingresos suficientes, abandonaba a su suerte al «taikong» de modo temporal o definitivo, mermándolo de una fuerza de trabajo imprescindible para poder producir y reproducir sus medios de producción. Esto podía generar en última instancia ciertas animadversiones interindividuales.

Pero el reemplazo del «awak» no siempre responde a una razón económica. En ocasiones se ve forzado a transferir su fuerza de trabajo a otras unidades por causas ajenas: indisposición del propietario, avería del equipo, o autonomía productiva al adquirir un bote y motor. Que el compromiso laboral del tripulante sea relativamente efímero se debe, desde un punto de vista estructural, a otras dos razones. Primero, a la ausencia de contratos formales entre las partes. La relación contractual está ausente en prácticamente todas las esferas socioeconómicas de la comunidad rural, a excepción de la contratación de servicios gubernamentales - y, aún y así, la trasgresión es a menudo la norma. La única garantía entre las partes reside en un compromiso verbal, informal, que descansa en el *nombre* (prestigio) y se sostiene gracias a la preeminencia de los lazos diádicos y la posible sanción sociofamiliar. Esto no siempre garantiza que el contrato no se rompa impunemente, pues el aval de la palabra del individuo es flexible y el nivel de tolerancia notable. Segundo, la temporalidad de los marineros asalariados también podría ser un efecto de la simplicidad relativa con la que se puede optar a la propiedad de un bote o un motor, ya sea mediante el préstamo del mediador local u optando a subsidios públicos.

Ciertos autores han subrayado que en las relaciones productivas de los pescadores malayos las relaciones de parentesco tienden a evitarse⁵²⁸. Esto, se sugiere, es un modo de separar y preservar los intereses económicos y los intereses sociales, con el objeto fundamental de evitar conflictos potenciales. Por lo tanto, se aduce, las relaciones productivas basadas en amistad o en relaciones de parentesco lejano son preeminentes; a excepción de dos casos notables: las embarcaciones compuestas por padres e hijos, y las formadas por hermanos⁵²⁹. Esta excepción responde - se argumenta - a que las relaciones económicas en este caso quedan sujetas a la misma jerarquía que rige las relaciones sociales y familiares. A saber, tanto el padre como el hermano mayor, respectivamente, proyectan su rol de líder («tuan») doméstico sobre la unidad de producción.

A pesar de que esta lógica explicativa resulta razonable y congruente, en Tuba, de acuerdo con los datos, sucede todo lo contrario. Es decir, las relaciones de producción preeminentes se basan, precisamente, en relaciones de parentesco. Sobre los 43 «perahu» analizados, sólo 9 estaban compuestos por no-parientes. Del resto, 12 estaban compuestos por hermanos (2 por hermanastros), 5 por padre e hijo, 3 por cuñados, 4 por tío y sobrino, 3 por yerno y suegro, 4 por matrimonios

⁵²⁸ Firth (1960), Carsten (1997)

⁵²⁹ Carsten (1997)

y 1 por un solo pescador⁵³⁰. Por lo tanto el 76.8% de las relaciones de producción se fundamentan en relaciones de parentesco de diversa naturaleza – incluyendo alianzas. Predominan las relaciones entre hermanos (32.8% si incluimos a los hermanastros) y las de padre e hijo (11.6%). Los datos también presentan excepciones a la supuesta masculinidad de la empresa pesquera – ver tabla.

¿A qué podría deberse esta anómala frecuencia de relaciones de parentesco en el

RELATIONSHIP BETWEEN BOTH FISHERMEN

	Frec.	%
No relationship	9	20,9
Brothers	12	27,9
Step-brothers	2	4,7
Father & Son	5	11,6
Brother-in-law	3	7,0
Father-in-law & Son-in-law	3	7,0
Uncle & Nephew	4	9,3
Husband & Wife	4	9,3
Just one fisherman	1	2,3
Total	43	100,0

Fuente propia: Análisis 43 u.p.

seno de las unidades productivas? Podría ser un efecto de la singular composición estructural de la sociedad isleña, articulada mayormente en torno a múltiples lazos de parentesco y alianzas – endogamia territorial. O, como trataré de mostrar, la preeminencia de las relaciones productivo-familiares podría obedecer a una estrategia económica central. Una embarcación compuesta por padre e hijo, siempre que ambos cohabiten en el mismo hogar, posibilita que la mayor parte de los ingresos reviertan en la misma unidad doméstica. De este modo, se optimiza el beneficio a costa de prescindir de

mano de obra ajena a la unidad doméstica, lo cual es congruente con la economía campesina el inherente carácter económico de la unidad doméstica⁵³¹. No obstante, esta opción sugiere un dilema propio de las sociedades en transición económica: por una parte, ciertamente, la unidad doméstica logra optimizar el beneficio, y el joven (el hijo) puede acceder precozmente a una fuente de ingresos económicos que le posibilitará, a su vez, ahorrar para su matrimonio y su pronta emancipación familiar. Por otra parte, el varón joven, al abandonar su formación educativa a temprana edad, limita automáticamente sus futuras posibilidades laborales y económicas – a cambio de insertarse en una actividad laboral incierta. En el ámbito local, la paradoja radica en la elección entre un futuro laboral o un acceso a mayor estatus social (matrimonio).

Por otra parte, y contrariamente a lo defendido por estos etnógrafos, trabajar con (o para) parientes podría de hecho inhibir, antes que potenciar, el riesgo de conflicto. Según la observación, suele darse un mayor nivel de estabilidad en la relación laboral si el «awak» es un pariente cercano, lo cual no suele ocurrir si éste es un no-pariente o un pariente lejano. En efecto, estos últimos, redimidos del compromiso sociofamiliar, no hallan grandes impedimentos para vender su fuerza de trabajo al mejor postor. Análogo compromiso se observa de hecho cuando existe alguna relación de parentesco cercano entre «awak», «taukeh» y/o «taikong», cuando se dan relaciones laborales entre yernos y suegros que cohabitan en la misma unidad doméstica o, más palmariamente, cuando las unidades productivas

⁵³⁰ El *perahu* de un solo pescador es, sin embargo, común en Kuala Kedah (Said 1993)

⁵³¹ Cf. Chayanov (1966)

están constituidas por un matrimonio. De acuerdo con algunos pescadores, se opta por reclutar a un no-pariente cuando no es posible hallar colaboradores entre los parientes; frecuentemente porque aquéllos ya disponen de su propio barco, motores y redes. Por todo esto no es extraño que el «awak» sea a menudo un joven desempleado, un pescador-propietario que no disponga temporalmente de sus propios aparejos (por avería, por ejemplo), o un pescador externo que posea familia en Tuba y se dedique el resto del tiempo a la más productiva pesca de altura. Éstos últimos son pescadores temporeros que se trasladan a Tuba durante la estación ecológica en la cual la pesca de gamba es más fructífera.

f) Relaciones de Producción y la Distribución Formal

Con el propósito de comprender las relaciones de producción y la lógica de las transacciones socioeconómicas de la pesca tradicional, resulta útil hacer un itinerario de la *mercancía*⁵³² (la gamba) desde la tríada producción-distribución-consumo.

Aunque los pescadores trabajan de modo autónomo, suministran sus capturas a un individuo local determinado que se dedica a la mediación y a la compraventa de la captura. Este mediador suele denominarse «taukeh», y el pescador establece con éste, *a priori*, una relación de lealtad basada en la interdependencia económica⁵³³. El comprador de gambas local - o su esposa e hijos - esperará pacientemente, a veces durante largas horas, hasta que regrese el último de los pescadores de su flota. Los pescadores, tan pronto arriban, se dirigen a la casa del mediador portando los depósitos frigoríficos en los que portan la captura. En el exterior del hogar del «taukeh» vacían los contenedores y aquél, su esposa o los mismos pescadores, proceden a la selección. La clasificación de las gambas se efectúa sin detenerse demasiado en el tamaño o tipo, a pesar de el precio de la mercancía varía en función de esos criterios. La selección sigue dos fases. Primero se separa la captura según la especie; y luego se seleccionan las gambas según el tipo y tamaño. El mediador sólo suele comprar las gambas. Una vez seleccionadas, las dispone en una caja de plástico, las pesa en una balanza suspendida del techo, las almacena en una cámara frigorífica y retribuye al «taikong» in situ y en metálico. De la retribución se resta el gasto del combustible proporcionado por el comprador. Los pescadores gozan de libertad para abastecerse ellos mismos del combustible, cuyo precio no suele superar los RM7/diarios. Esta laxitud en el cálculo económico – también presente en la repartición de la ganancia y el pescado de autoconsumo entre los pescadores – denota una marcada confianza mutua en las transacciones de compraventa. Esto podría explicarse por la escasa demarcación entre relaciones sociales y económicas, por el efecto de la sanción musulmana ante negociaciones injustas, o por el hecho de que los diversos actores comerciales locales son a menudo familiares cercanos. Por esa razón, el pescador muy raras veces protesta cuando el «taukeh» selecciona arbitrariamente el tamaño de la gamba y, en cualquier caso, el reproche adquiere un carácter jocoso que deriva en un pacto implícito y justo. Significativamente, a medida que las transacciones ascienden en la jerarquía de la distribución - «taikong»/«awak», «taikong»/mediador local («taukeh»), «taukeh» local/«taukeh» chino... - éstas tienden a tornarse calculadoras, rígidas y formales. El «taukeh» chino, cuando adquiere la captura del mediador local, efectúa una selección tan estricta que, en algunos casos, implica que las

⁵³² Cf. Appadurai (1988), Kopytoff (1988)

⁵³³ “In most parts of the world, fishermen and middlemen establish strong and long-lasting relationships. There are two reasons for this pattern. First, it is very difficult for fishermen to market their own catches successfully...Second, and more important... to reduce the uncertainty of marketing fish and obtaining capital. The reasons fishermen have problems obtaining capital are fairly obvious” (Acheson 1981: 282)

gambas anteriormente seleccionadas como tipo A (RM24/Kg.) pasen a ser de tipo RA o B (RM11/Kg.), comportando una notable pérdida económica para el intermediario local malayo. La creciente *racionalidad económica* en la jerarquía distributiva resulta ser proporcional al incremento de la impersonalidad y la formalidad del intercambio – aspecto que, como mostraré, se relaciona con la concepción del individuo y su estatus en la estructura social malaya.

Los tipos de «udang» (*gamba*) A y B son los más cotizados en el mercado y pertenecen a dos subespecies del crustáceo («udang belang» y «udang harimau») que difieren en tamaño. La gamba del tipo *rotan* es otra subespecie y se clasifica según los tamaños A y B. El siguiente cuadro muestra las distintas categorías de mercancía pesquera, el precio pagado al pescador y el precio que obtiene el mediador local mediante la venta externa, generalmente a un «taukeh» chino:

CONCEPTO	Precio de compra al pescador	Precio de venta al <i>taukeh</i> chino	Beneficio del <i>taukeh</i> local
Udang A (gamba grande)	RM24	RM27	RM3/kilo
Udang B (gamba mediana)	RM14	RM19	RM5/kilo
Udang rotan A	RM14	RM19	RM5/kilo
Udang rotan B	RM11	RM14	RM3/kilo
Udang C (gamba pequeña)	RM5	RM9	RM4/kilo
Ketam (cangrejo)	RM6	RM9	RM3/kilo
Ikan (pescado)	RM3	RM6	RM3/kilo

Fuente propia: incremento del precio de la mercancía en el proceso de distribución.

No todas las especies de gambas disponibles se destinan al mercado, pues algunas se deshechan (por ejemplo, la «udang lipan» o *galera*) y otras se destinan al consumo doméstico («ikan lauk»). La aparente arbitrariedad de lo considerado mercancía depende tanto de la presión de la demanda (consumidores) como de las condiciones coyunturales de la mercantilización – transporte, cercanía de los mercados, etc. Por lo tanto, es la propia dinámica del mercado la que estipula o distingue la mercancía, sin que ello signifique forzosamente que su calidad o valor proteico sea superior. Esta singular *teoría del valor* local se ilustra en el cuadro siguiente, que muestra las especies de gamba locales más comunes, su nombre, especie, la estación en la que se obtiene, su precio y el aparejo empleado y la zona donde se localiza.

Nombre local	Especie	Estación	Precio/Kg.	Aparejo y zona
<i>Udang lipan</i>	<i>Galera (?)</i>	Barat	RM10	Pukat udang. Litoral
<i>Udang belang</i> (o) <i>Harimau</i>	<i>Penaeus japonicus, monodon,</i> <i>semisulcatus</i> <i>Kuruma/Green Tigre/Great Tiger</i> <i>prawn</i>	Barat Timur	RM20	Pukat udang. Litoral
<i>Udang kaki</i> <i>Merah</i>	<i>Metapenaeus Affinis</i> <i>Pink Shrimp</i>	Barat Timur	RM24	Pukat udang. Litoral
<i>Udang rotan</i> (o) <i>kulit kerah</i>	<i>Parapenaeopsis sculptilis</i> <i>Rainbow shrimp</i>	Barat Timur	RM12	Pukat udang. Litoral
<i>Udang putih</i>	<i>Penaeus indicus, merguensis</i> <i>Indian White/Banana Prawn</i>	Barat Timur	RM6	Pukat tunda. Alta mar.
<i>Udang pasir</i>	<i>Metapenaeopsis barbata</i> <i>Sand velvet shrimp</i>	Barat	No comercial	Pukat tunda. Alta mar

Fuente propia: Especies de gambas, precio mercantil, estación, zona y técnica pesquera.

Las gambas que el mediador local acumula durante dos o tres días en las cámaras frigoríficas, o en meros barreños con hielo, luego son acarreadas directamente al negocio del mediador o «taukeh» chino externo – que suele habitar en Langkawi o en zonas peninsulares. Los mediadores chinos suelen depender de varios suministradores malayos locales, pero su infraestructura tecnológica y comercial, así como las características de su administración, son claramente superiores y más sofisticadas que las de sus homólogos malayos. Los «taukeh» chinos disponen de una sede comercial adecuada, de balanzas electrónicas, sistemas de procesamiento y empaque mecánico, depósitos de plástico o porexpan, de cámaras frigoríficas de gran capacidad y medios de transporte propios. Esta infraestructura les permite manufacturar, empaquetar, transportar y distribuir la captura directamente, ya sea a otros mediadores, a empresarios externos o a hoteles isleños o peninsulares – desde Kedah, Perlis, Alor Setar o Kuala Lumpur. A pesar de que no fue posible conseguir datos en este sentido, se hizo patente que su beneficio era, comparativamente, mucho mayor que el registrado por los distribuidores locales y los productores.

Los ingresos de los pescadores y, particularmente, de los mediadores locales, sufren un notable recorte debido a la deducción de los gastos derivados de la distribución y el transporte. Con independencia del volumen de mercancía transportado, el «taukeh» local debe afrontar los siguientes gastos: en caso de que distribuya a Langkawi el trayecto supone RM14 en concepto de transporte marítimo de la mercancía, RM3 por el transporte en taxi, RM3 en concepto de combustible de su motocicleta y posiblemente otros RM5 para cubrir la dieta. En el caso de la distribución a áreas peninsulares, el coste de transporte en ferry supone RM24, RM10 por taxi y RM5 por dieta. En el primer caso el gasto añadido se eleva a RM20, en el segundo a unos RM30. Si la captura acumulada es escasa, que a menudo lo es debido a su naturaleza perecedera, el coste del transporte minimiza sobremanera el beneficio.

En Malaysia, como se ha visto, la figura del mediador o distribuidor comercial se identifica con la palabra china «taukeh». El término original define al líder de la

familia nuclear china quien, por virtud de su posición en la estructura del parentesco, deviene también el jefe de la empresa familiar. El sector pesquero malasio está dominado, en su totalidad, por la etnia china, y el término «taukeh ikan» significa distribuidor o mediador («orang tengah») de pescado. En la pesca de altura propia de la costa occidental, el «taukeh» chino suele dejar la producción de cada uno de sus pesqueros a cargo de un pescador experto malayo («taikong»), quien elige a su vez - entre sus familiares, vecinos o amigos - a la tripulación («awak-awak»). Los beneficios se dividen siguiendo el sistema conocido como «bagi tengah»⁵³⁴. Por lo tanto, el «taukeh» es el centro de la unidad y de las relaciones de producción e intercambio quien, a su vez, queda inserto en un sistema de distribuidores más amplio y piramidal que recibe el nombre de sistema de «bertaukeh» - cuya dinámica atiende a una cadena de relaciones socioeconómicas ascendentes en la que el precio de la mercancía experimenta un incremento paulatino. El poder económico de los «taukeh» depende del número de subdistribuidores que acapara. El proceso común de distribución suele ser el siguiente: el pescador vende a un mediador local, éste suministra a un «taukeh» chino, aquél a otro «taukeh» superior, y así hasta la esfera final de consumo. Tal estructura en cadena, basada en nexos socioeconómicos, implica una jerarquía de sucesivos «taukeh» en la que los distribuidores situados en la cúspide patrocinan a los subdistribuidores de niveles inferiores. Mientras que los niveles más elevados de distribución suelen estar ocupados por comerciantes chinos, los niveles inferiores están ocupados casi exclusivamente por pescadores y mediadores malayos. Es decir, la estructura de la distribución refleja de hecho una relación étnico-económica. El invariable control chino de las cúspides económicas posibilita la alianza de varios magnates chinos, quienes pactan, ya sea de modo implícito o explícito, los precios de compra, estableciendo un monopolio de facto que logra mitigar la competencia mercantil y ejercer el control sobre subdistribuidores locales y los productores.

El comprador de gambas local, también conocido como «taukeh udang» o «taukeh kampung», es malayo. Firth, en los años 60 y en su análisis sobre la costa este, caracteriza al «taukeh» por las siguientes funciones:

Avanza el dinero a los pescadores o, frecuentemente, bienes como arroz y ropa en las estaciones de penuria para garantizar la seguridad de las capturas venideras. Presta dinero para obtener botes y redes y puede, incluso, suministrar el equipo sin cargo. En cambio hace un contrato con el pescador para comprar su pescado a un precio negociado o al precio que él estipule, generalmente más bajo que el precio del mercado... Sostiene gran parte del riesgo del mercado, suministra un capital considerable en forma líquida o bienes de consumo... y evita al pescador los problemas de buscar compradores (Firth 1966: 21).

⁵³⁴ El «taukeh» obtiene 1/2 de la captura, y la otra mitad se divide a partes iguales entre la tripulación, a excepción del *taikong*, que recibe una parte y 1/2 (Anderson 1977: 226), Cf. Firth (1966), Said (1993)

En nuestro caso los distribuidores proporcionaban hielo gratuito, combustible y créditos o adelantos sin interés para que el pescador obtuviese o reparase la red. En el pasado solía avanzar préstamos para que los pescadores adquiriesen el motor y el bote, pero actualmente su escaso margen de beneficio no se lo permite. Los avances que proporciona al pescador para adquirir la red suponen entre los RM500 y los RM1000, pero frecuentemente proporciona pequeños préstamos de entre RM20 y RM100 para urgencias económicas o necesidades puntuales del pescador. La devolución del adelanto es sencilla: el «taukeh» local lo deduce directamente y de modo semanal de los pagos que efectúa al pescador, aunque su sustracción raramente excede el 40% de los ingresos netos diarios. Puesto que el beneficio del pescador es limitado, saldar la deuda implica una media de cinco o seis meses de pequeñas devoluciones semanales. El sistema crediticio informal propicia un efecto circular de dependencia: tan pronto como el pescador haya resarcido su deuda, volverá a contraer un nuevo compromiso para sustituir su red, actualizar su bote o reparar el motor, con lo cual el ahorro se hace difícil y la deuda se convierte en un lastre a perpetuidad que garantiza el suministro al prestamista, el «taukeh».

En la isla hallamos siete «taukeh udang» (mediadores de gambas) y ocho «taukeh barang-barang» (mediadores diversos que se dedican a la compraventa de arroz, pollos, fruta, pequeños productos manufacturados, ropa, etc.). La entrevista en profundidad efectuada a los siete mediadores de gambas revela una serie de rasgos comunes: (a) todos son malayos integrados en la comunidad por diversos nexos de parentesco; (b) gozan de un estatus socioeconómico ligeramente superior al de sus convecinos; (c) suministran a «taukeh» chinos externos a los que, frecuentemente, también compran otros bienes; (d) aunque el título de «taukeh» recae sobre el varón (Cf. «pangkat»), suelen ser sus esposas las que ejercen las actividades de compraventa, transporte y administración de la empresa; (e) comercializan exclusivamente gambas, pues el pescado resulta apenas rentable; (f) la gran mayoría habían sido pescadores que luego heredaron, de sus padres o suegros, el rol de distribuidor; (g) la esperanza de vida media de la empresa es de cinco años, ergo no es una iniciativa estable a largo plazo; (h) las flotas que les suministran son reducidas, entre cuatro y diez pescadores; (i) el precio de compraventa es idéntico; (j) los mediadores dan fe de la volatilidad esporádica de algunos pescadores que, sin embargo, acaban regresando casi siempre con el distribuidor original; (k) admiten que el negocio actual es menos rentable que en el pasado, debido a la gradual caída del volumen de capturas y, finalmente, (l) todos ofrecen pequeños adelantos y préstamos a sus pescadores, pero la mayoría destinadas exclusivamente a la adquisición de las redes. Entre el elenco de «taukeh» locales, el más singular es el caso de una mujer de 48 años que heredó el negocio de su padre, un habitante local que en 1982 logró erigirse como el primer «taukeh» de Tuba. Su hija, tras un divorcio, se vio forzada a cerrar una tienda de café para dedicarse por completo al negocio de la distribución de gambas. Transportaba las gambas hasta Kuala Perlis donde las vendía a un mediador chino, pero luego decidió venderlas a un comprador ma-

layo de Langkawi. Aquél se arruinó, y la mujer decidió vender a otro comprador chino de Langkawi. Actualmente su flota agrupa tan sólo a 8 unidades productivas, pero en 1985 llegó a acumular a 40 embarcaciones de pescadores-suministradores.

Los mediadores locales que mejores incentivos ofrecen a sus pescadores son, de hecho, los que presentan mayores probabilidades de supervivencia económica. También se ha notado que la conexión entre pescadores y suministradores locales no es meramente económica, sino también social: en muchos casos pescadores y suministradores están unidos por nexos de parentesco y/o vecindad – y estas relaciones parecen reforzar la mutua lealtad.

g) Apogeo y Colapso de los Mediadores Locales de Gambas

La dependencia económica de la pesca de la gamba responde a un proceso histórico-económico. Histórico, porque la especialización es un fenómeno relativamente reciente. En el pasado este producto constituía un recurso alimenticio de consumo primario, como cualquier otro. La especialización productiva surge hace unas cuatro décadas, cuando la gamba - a diferencia de otros productos marinos - adquiere el estatus de producto de lujo, relativamente escaso y caro, de demanda constante y de consumo pluricultural – tanto por población malaya, tailandesa, indonesia, india o china. Desde la óptica económica, el aumento de su demanda, el establecimiento de las condiciones que posibilitaron su distribución – gracias, en parte, al papel económico chino - y la ausencia de competencia con los barcos de arrastre externos, cristalizó en una especialización intensiva, sin precedentes.

La solución más evidente ante el problema de la merma de existencias, producto de una mono-explotación económica, no resulta excesivamente prometedora. Implica, en vistas de las presentes posibilidades, acogerse a la lógica del capitalismo e incrementar la oferta de otros productos susceptibles de ser introducidos en la esfera mercantil. Esto es, exactamente, lo que está ocurriendo. La antigua división económica entre productos comerciales y productos de subsistencia tiende a diluirse como efecto de la creciente introducción de los segundos en la esfera comercial – por lo tanto, se está produciendo una progresiva conversión de los productos de *valor de uso* (bienes de consumo directo) en productos de *valor de cambio* (mercancías). Esta tendencia es todavía incipiente, o intermitente, y con excepción de la gamba buena parte de los diversos productos extraídos del entorno ecológico se definen mejor como bienes mixtos – ni totalmente comerciales ni estrictamente de subsistencia. Antes de abordar este asunto, analizaré el papel comercial de la gamba y el auge y declive de los mediadores locales.

Hasta los años 70, el único centro isleño urbanizado (Kg. Tepi Laut) estaba ocupado por unos seis comercios chinos dedicados a la compraventa de pescado, arroz, aceite de coco y caucho. De no haber sido por los acontecimientos históricos, quizás la suerte económica de esta pequeña isla hubiese sido distinta. Pero esa media docena de familias chinas abandonaron la isla tras la revuelta étnica del 69, por tres posibles motivos: primero, debido al temor a que los altercados interétnicos⁵³⁵ se extendiesen y alcanzasen Tuba; segundo, posiblemente como respuesta al escaso beneficio económico de sus empresas y, tercero, porque se vieron excluidos de la adquisición de tierras para establecerse definitivamente – de acuerdo con la ley de reserva de tierras bumiputera y la proscripción de transferir aquéllas al resto de las etnias.

⁵³⁵ V. Swift (1965: 71)

Los tenderos chinos disponían de flotas pesqueras y ejercían el control local de la distribución del pescado gracias a sus amplios nexos con sistemas de «bertaukeh» externos⁵³⁶. Éstos compraban «ikan talam» e «ikan palang-palang», y lo vendían tras ahumarlos, secarlos o salarlos - los únicos modos de preservación en ausencia de hielo. Las capturas no alimenticias se vendían a empresas de procesamiento de piensos agrícolas. Puesto que cada barco requería cinco tripulantes, los chinos contrataron a mano de obra local cuyos ingresos se distribuían según el sistema de retribución «bagi dua»; es decir, se dividía en siete partes, de las cuales 1 ½ se destinaba al propietario, 1 ½ al «taikong», y el resto se repartía equitativamente entre la tripulación. El propietario chino también adelantaba bienes de consumo básicos, especialmente alimentos, que luego deducía del salario del pescador.

Cuando los chinos partieron, sus comercios fueron adquiridos por población local, y los pescadores que habían sido contratados retornaron a la pesca tradicional de la gamba, que sufrió un incremento geométrico. Diez años después, el número de «taukeh» locales ascendió a quince y el número de pescadores especializados en la gamba también se incrementó enormemente. Hasta los años 90, el capital inicial para establecerse como «taukeh» suponía unos RM2000 y algunos pescadores decidieron arriesgarse. De hecho, los malayos que decidieron devenir «taukeh» se limitaron simplemente a emular a sus predecesores, y no efectuaron ningún tipo de innovación comercial, tecnológica o infraestructural – pues los establecimientos han permanecido prácticamente intactos desde entonces.

Sorprendentemente, la comparación entre aquellas relaciones productivas y las presentes sugiere cierta regresión, antes que evolución, en el proceso de expansión del capitalismo. En el pasado, el mediador o «taukeh» local no solía retribuir a sus pescadores in situ como lo hace ahora, sino que posponía su paga hasta asegurarse el flujo de ingresos derivados de la venta previa a un comprador externo y generalmente chino. El rol productivo del pescador era así más próximo al de un trabajador asalariado. Aunque la remuneración era comparativamente más modesta (RM5-10 diarios), el distribuidor corría con los riesgos propios del patrón capitalista: era el propietario exclusivo de los medios de producción, substruía una plusvalía del sueldo del productor, y su rol en las relación económica era dominante, a pesar de que proporcionaba asistencia al pescador a cambio de asegurarse las capturas. Diferir el pago posibilitaba un desahogo en la administración de su empresa, y lograba paliar las crisis derivadas de la indisponibilidad puntual de liquidez. La congelación estatal de las fluctuaciones de la oferta y la demanda todavía no se había producido y, por ello, en épocas de demanda extraordinaria los beneficios podían triplicarse. La captura de gamba fue especialmente fructífera entre 1993 y 1996, donde se registran astronómicos ingresos por parte del mediador (RM2000 diarios durante «barat») e ingresos medios de RM32/Kg. por jorna-

⁵³⁶ Los pescadores sabían que 1 *kati* (600 gr.) se pagaba a RM0.45, pero desconocían lo que obtenía el *taukeh* por la venta externa. Hasta los años 70 el sistema malayo de medidas era el siguiente: 1 *kati* = 600 gramos = 16 *tahil*. 100 *katti* = 1 *pikul*. 16 *pikul* = 1 *koyan*. 16 *koyan* = 1 *tan*.

da y pescador.

El antiguo sistema de distribución era económicamente más ventajoso para el «taukeh» local, pero también imprimía mayor responsabilidad y complejidad a un lugareño cuyo conocimiento empresarial era insuficiente. Por esta razón, el sistema tendió a transformarse: los mediadores locales empezaron a ofrecer créditos a sus pescadores con el objetivo de que aquéllos acaeciesen propietarios, redundando en la paulatina evaporación de la práctica prestataria informal. A partir de 1997 las capturas empezaron a manifestar una mengua gradual que se han extendido hasta el presente, cuando el distribuidor local apenas reúne RM700/día en las jornadas más fructíferas. La medida intervencionista del gobierno – es decir, la congelación de la fluctuación del precio de la gamba - asestó un golpe de gracia a una economía agonizante.

La interpretación económica canónica sugiere que *a demanda constante* (consumidores) y *oferta decreciente* (gambas), *el precio del producto tiende al incremento*. Esta ley resulta inaplicable en el caso de Tuba. Desde una perspectiva *emic* (la de los pescadores), el precio de la gamba no ha sufrido ningún incremento notable durante los últimos años, pues creen que ha sido insensible a la inflación y aducen que ésta es una de las causas detonantes de la actual regresión económica. Considero, no obstante, que son otros los factores que dan cuenta de esta particular anomalía económica. Primero, si bien es cierto que el intervencionismo político congeló el precio de la gamba hacia los años 90, y que la inflación del precio ha sido tímida, el análisis histórico matiza la conclusión de los productores. En 1970, el «kati» (600 gr.) se pagaba a RM1.20 o, en otros términos métricos, el precio de la gamba era de RM2/Kg. En 1980 el «kati» costaba RM12 (RM20/Kg.). En 1990 el precio era el mismo, RM20/kg.; y hoy, catorce años más tarde, el precio es RM23/Kg. Sólo durante la festividad de Año Nuevo Chino desde 1996 a 1999 el precio del kilo de gamba se disparó hasta RM40/Kg. Aunque el precio no se alteró demasiado durante los últimos años, y durante la década de los 80 pareció mantenerse prácticamente constante, ha sido sin embargo la fluctuación estacional y la progresiva disminución de las existencias lo que da cuenta del progresivo empobrecimiento. En conclusión: no es que el precio haya sido inmune a la inflación, sino que el sueldo del pescador no ha experimentado un incremento notable en los últimos años, debido al descenso gradual del volumen de capturas. En segundo lugar, un efecto del control monopolístico chino ha sido expandir su margen de beneficio a costa de recortar el beneficio del productor y del distribuidor local. Tercero, la incipiente distribución de gamba de piscifactoría («kolam udang») supone otra importante competencia para la producción tradicional, pues su precio en el mercado es de RM12/RM, frente a los RM30-40/Kg. de la especie costera. Esta competencia ha beneficiado al consumidor, pero ha perjudicado al productor local⁵³⁷.

⁵³⁷ La posibilidad de crear una piscifactoría isleña se ha desestimado, dado el elevado coste de su construcción, el dificultoso acceso a la isla y los efectos ecológicos nocivos.

h) Los Constreñimientos Estructurales del Sistema de «Bertaukeh»

El sistema de «bertaukeh», que inserta a los productores en el nivel más bajo de mediadores locales y externos, funciona en la práctica como un yugo económico del cual no es sencillo despojarse, pues implica una situación de dependencia económica circular: accediendo a los créditos suministrados por el comprador local, el pescador asume un compromiso implícito que implica suministrarle continuamente, pues tan pronto ha resarcido el crédito se ve obligado a recurrir a otro para reponer unos medios de producción ya gastados. En estas circunstancias, donde el excedente es sistemáticamente apropiado por el distribuidor para saldar la deuda, el productor-deudor posee escasos incentivos para el ahorro. A pesar de que estos préstamos están exentos de interés, existe de hecho un interés económico oculto. El mediador, aunque no extrae plusvalía directa de su productor, refuerza la dependencia económica limitando las posibilidades de recuperación económica de aquél. Algo similar ocurre en la relación entre mediador local y comprador chino⁵³⁸.

Los gremios o cooperativas pesqueras, que constituyen alternativas para contrarrestar el efecto paralizante del sistema de «bertaukeh», no son una opción atractiva y, por consiguiente, el control de la distribución por parte de los productores resulta quimérico. Para empezar, los pescadores adolecen del tiempo, experiencia o medios infraestructurales y comerciales suficiente como para ejercer de distribuidores. Prefieren respaldarse en la relativa seguridad de un mediador que les dote de ingresos líquidos diarios e instantáneos y les socorra en tiempos de penuria. Los propios pescadores afirman que (sic) «nelayan-nelayan pandai tankap ikan, tapi tak boleh buat apa-apa lagi» (*los pescadores saben pescar, pero no son capaces de hacer nada más*). La experiencia pasada de asociaciones pesqueras ha fracasado sistemáticamente y, hoy en día, la mera sugerencia de esta posibilidad levanta recelos y temor («takut»). Muchos marineros están convencidos de que, en caso de que uno de ellos tomase las riendas de la distribución actuaría en beneficio propio y dilapidaría los beneficios comunales. Como expuso un pescador de modo elocuente, (sic) «orang taukeh mesti ialah kaya; orang yang kerja sahaja tak boleh jadi taukeh, sebab nak makan duit» (*El taukeh debe ser rico, los trabajadores no pueden ser taukeh porque se comerían el dinero*). Esta inclinación refuerza la bipolaridad de roles socioeconómicos, y perpetúa una distribución desigual de la riqueza. Por otra parte, el acceso a la esfera de distribución no es un asunto sencillo, pues está blindado tanto por intereses privados como públicos. Aquí, particularmente, la noción de mercado libre revela su carácter ficticio, pues la esfera económica está bajo el control de una minoría capitalista, monopolista, que despliega un control económico total no *de jure* pero sí *de facto*.

⁵³⁸ Berube (1968: 200-212, en Munro and Chee Kim Loy 1978: 70)

Prácticamente todas las iniciativas públicas destinadas a contrarrestar el efecto monopolístico del sistema de «bertaukeh» han fracasado estrepitosamente. En 1966 el *Federal Agricultural Marketing Authority* invirtió una importante suma económica (RM10 millones) para corregir la gestión de los procesos de mercantilización del pescado, dotó a los intermediarios de licencias y estipuló legalmente las condiciones de compraventa, con la intención de que fuese el mercado el que estableciese el precio ante competidores que ofertaban por la mercancía. Detrás de esta iniciativa, el gobierno perseguía socavar el control económico de los empresarios chinos. Menos de un año bastó para revelar el fracaso de esta medida proteccionista, y su efecto más evidente fue sólo la pérdida de fondos públicos. La razón del fracaso cabe rastrearla en el boicot de los distribuidores chinos y máximos representantes de la *Asociación de Taukehs*⁵³⁹, quienes decidieron pactar de antemano el precio de compra de la captura⁵⁴⁰. La medida, por supuesto, tampoco logró neutralizar la dependencia económica entre pescadores y mediadores locales, debido a los factores económicos y sociales subyacentes. En efecto, el pescador no sólo percibe a su mediador como su acreedor, sino también como su mejor *amigo* («kawan») o, incluso, *como un padre* («taukeh ialah macam bapa») al que recurrir en caso de (frecuente) crisis económica. Como apunta un autor, “el pescador malayo no percibe que esa aparente amistad implícita en la relación socioeconómica es de hecho una relación de clase enmascarada en la relación interpersonal”⁵⁴¹. No obstante, esta relación entre mediador y pescador – que podría extrapolarse a la relación entre mediador local y chino -, se interpreta mejor desde una óptica clientelar, que no clasista - como trataré de mostrar en el siguiente capítulo.

⁵³⁹ Said (1993: 101)

⁵⁴⁰ Omar (1995: 30, 49-50) V. aportaciones al problema de la distribución en Firth (1966), Fatimah y Tai (1986), Low (1967), Elliston (1967), Nair (1967) (en Omar 1995: 32- 35)

⁵⁴¹ Stead (1923: 127, en Said 1993: 60-64)

IV.3. Esbozo de la Productividad Pesquera

A los campesinos en general, y a los pescadores malayos en particular, se les atribuyen patrones de conducta económica que parecen vulnerar la lógica mercantil: carencia de ahorro, inversión e innovación; incapacidad de maximizar la producción, escasa inclinación al trabajo, irracionalidad en la toma de decisiones, incapacidad de adaptarse al capitalismo debido al lastre de los vestigios tradicionales, etc. Estos rasgos constituyen, para los promotores liberales del desarrollo económico, las pruebas inefables de la resistencia campesina al progreso y al desarrollo económico – aspectos que, irónicamente, también han sido aducidos por la *economía moral* para defender precisamente lo contrario. No obstante, el análisis de la productividad pesquera sugiere que muchas de estas imputaciones son, en sentido literal, prejuicios: es decir, juicios previos al análisis del contexto, que obvian factores decisivos como el ciclo ecológico, la limitación tecnológica, el tipo de ahorro tradicional, la dependencia del distribuidor o el peso económico de las obligaciones sociales.

Para someter a prueba estas imputaciones, la primera cuestión a analizar es la productividad pesquera y sus limitaciones o, en otras palabras: ¿de qué depende la productividad pesquera en Tuba? El análisis exige un doble análisis: examinar tanto la productividad anual - expuesta a estacionalidad y otra serie de limitaciones que disminuyen la productividad potencial –, como la productividad diaria - en los días efectivamente activos. A pesar de que mi cálculo adolecerá de exactitud matemática, un cómputo general será suficiente para lograr una comprensión más fundamentada de las dificultades económicas de la pesca.

Los datos utilizados proceden de un seguimiento ininterrumpido, durante 77 días, de seis embarcaciones pesqueras – es decir, un total de 475 observaciones. Las variables examinadas son: 1) número de bote, 2) fecha, 3) volumen de captura por bote, 4) tipo de captura y precio, 5) deducciones (derivados de los préstamos al pescador), 6) ingresos netos, 7) causas de inactividad, 8) número de ocasiones (frecuencia) en que se usó la red y 9) horas de trabajo. La muestra adolece de una limitación, pues para alcanzar mayor representatividad hubiese sido necesario observar más casos y durante un periodo de tiempo más dilatado. No obstante, el análisis se realizó durante el punto álgido de productividad, concretamente entre abril y julio, en «musim barat». Este sesgo, por lo tanto, no invalida totalmente mis conclusiones, pues serán en cualquier caso más optimistas que si se hubiesen realizado durante «musim timur». Hecha esta apreciación, tómese el análisis como una simulación más o menos fidedigna de la productividad pesquera real.

a) La Limitación Productiva Anual

La productividad estacional anual queda restringida, al menos, por tres factores: *a)* factores ecológicos y tecnológicos, *b)* religioso-sociales y *c)* jerárquico-económicos. Este apartado se basa en la *media estadística* observada en una flota compuesta por seis botes - la singularidad productiva de cada unidad de producción se analiza posteriormente.

Los pescadores son muy conscientes de las limitaciones a las que se expone la productividad pesquera. Un anciano pescador y excelente conocedor de su realidad económica, calculó en breves minutos un máximo de 3.5 meses de labor pesquera en cada estación ecológica - es decir, a lo sumo, siete meses de actividad pesquera al año. A él le debo esta importante apreciación, que sentó las bases para el análisis aquí desarrollado.

Respecto a los *factores ecológicos*, recordamos que el ciclo anual se divide *grosso modo* en dos estaciones, «musim timur» y «musim barat», siendo la última la más productiva. De modo que los 365 días anuales se dividen, aproximadamente, en dos periodos de 6 meses (o 182 días) de productividad desigual. Los pescadores consideran que el periodo de «air mati» (*marea muerta*) comporta un mínimo de 5 días al mes de inactividad laboral. Mi análisis corrobora esta cifra y, por lo tanto, la marea muerta implica un cese laboral del 17.89% de los días potencialmente productivos durante todo el año - es decir, entre 60 y 65 días improductivos. *El factor ecológico supone, por lo tanto, la principal causa de improductividad pesquera*, pues merma la productividad anual a 300 días, o 150 por periodo.

Tras el factor ecológico existe un *factor de riesgo climático* (tormentas, olas, vendavales, etc.) que implica un 1.8% de inactividad en el periodo analizado. Dado que la observación se efectuó durante el periodo de mayor productividad, no tenemos otra alternativa que tomar los datos como si fueran constantes. En definitiva, tendríamos 7 días de inactividad anual ocasionados por causas climatológicas, reduciendo la productividad a 291 día laborales/año.

Junto a las limitaciones anteriores, hallamos los *factores tecnológicos* (avería, rotura o reparación del equipo pesquero) que comportan una reducción de la productividad del 2%, limitando la productividad anual a 283 días. El factor tecnológico, para los 6 casos analizados, resulta muy variable. Por ejemplo, mientras que el Perahu N° 1 muestra 7 días de inactividad por avería del motor, el resto de los botes registran sólo 1 o 2 días de improducción por tales causas.

Los factores *sociales y religiosos* también imponen una importante restricción a los días potencialmente productivos. Los malayos sólo tienen un día festivo semanal (el viernes), que reduce el cómputo a 252 días productivos anuales, o 126 por se-

mestre. En términos mensuales la festividad del viernes y el efecto de la *corriente muerta* limitan los días productivos a 20 o 22 por norma general. Pero el mes del ayuno (Ramadán) y el mes de celebraciones que le sigue («Hari Raya») restan un importante porcentaje de periodo productivo. Ramadán (entre octubre y noviembre) implica un importante descenso de la productividad porque, primero, el ayuno impide un desarrollo normal de la actividad – dada la privación de alimento en un clima particularmente caluroso y hostil que coincide con la transición del monzón – y, segundo, porque el *Ramadán* suele coincidir con la migración de un ave nocturna y, aunque su caza aporta un sustento alimenticio extraordinario y unos pequeños ingresos económicos, durante esta época se paraliza por completo la

CAUSES OF INACTIVITY

	Frecuencia	Porcentaje
Friday's Muslim Praying	61	13,3
Marriage's kenduri	15	3,3
Death of vilager	6	1,3
Awak's indisponibility	3	,7
Taikong's indisponibility	4	,9
Breakdown of means	9	2,0
Weather conditions	8	1,8
Other causes	3	,7
Air mati	82	17,9
Normal activity	262	57,3
Leisure	4	,9
Total	457	100,0

Fuente propia: Análisis de la productividad diaria seis 'perahu' durante dos meses y 1/2

pesca de la gamba. Al mes del ayuno le sigue *Hari Raya Aldi Fitri* (o *Hari Raya Puasa*), y luego *Hari Raya Haji* – conmemorando el regreso de la peregrinación a la Meca. Durante *Hari Raya Puasa*, que clausura el ayuno y coincide con el final de la estación lluviosa, eclosionan nuevamente, multiplicándose de modo sorprendente, el número de celebraciones sociales, fundamentalmente «kenduris». El gasto económico derivado de estas ceremonias posee un efecto negativo – el aspecto social lo discutimos en otro lugar. La improductividad de este largo periodo, por lo tanto, debemos imputarlo tanto a la obligatorie-

dad musulmana de la celebración religiosa, como al cuantioso volumen de tiempo dedicado a visitar a parientes internos y externos. *Ramadán* y *Hari Raya* implican como mínimo 40 días de inactividad laboral, reduciendo la productividad anual a 212 días aproximadamente – o 106 días/periodo.

Los *factores sociales* no cesan aquí. La indisponibilidad puntual tanto del «awak» como del «taikong también merman el tiempo dedicado al trabajo. Un accidente ocasional, una lesión, una enfermedad leve, un día de vacaciones o un problema de salud relacionado con alguno de sus familiares, poseen un efecto limitante del 3.2%, unos 12 días anuales, que hacen decrecer la productividad anual a 200 días. En la tipología de factores sociales cabe también tener en cuenta el «masarkaat», o la obligatoriedad y compromiso social que tiene el pescador para los vecinos, parientes y el resto de la comunidad. El «masarkaat» implica tanto la colaboración como la asistencia a ceremonias y ritos comunitarios: nacimientos, ceremonias matrimoniales isleñas y externas, funerales, ritos de circuncisión, o cualquier otro acto público de interés general. Sobre tales compromisos sociales descansa la reciprocidad que, en teoría, cementa la cohesión comunal. Esto significa, en la práctica, que tales actos son para el individuo ineludibles. Si el pescador decidiese ob-

viarlos con el fin de maximizar su trabajo, su prestigio se pondría en entredicho y, al romper la exigencia impuesta tanto por el «adat» como por el Islam, se expondría quizás a cierta sanción social o, en el peor de los casos, a no recibir ayuda comunal en caso de necesidad. Dado que la frecuencia de matrimonios, nacimientos y funerales es elevada, el número de días improductivos por causas sociales también lo es. La obligación social alcanza prácticamente un 5% anual de acuerdo con los cálculos. Es decir, unos 18 días, que reducen los días potencialmente productivos al 50% (182 días) o, lo que es lo mismo, a medio año de improductividad pesquera. Los datos que aparecen en la tabla son, como vemos, un tanto más optimistas (un 57% de productividad) que los presentados por el análisis de Firth (1966). Éste, en su etnografía, computa un 47% de días productivos entre los pescadores malayos de la costa oriental. Sólo queda, para concluir, subrayar algo obvio: *la limitación productiva de la pesca obedece, en la mayoría de los casos, a causas ajenas al pescador.*

b) La Limitación de la Productividad Diaria

Este apartado aborda los factores relacionados con la productividad diaria y los rasgos que distinguen al «buen pescador» del marinero común. Para analizar la productividad diaria tendremos en cuenta los siguientes indicativos: la *media*, el *máximo*, la *suma* y la *desviación típica* - para todos los pesqueros analizados - del volumen de captura de gamba (por especie y tamaño) y cangrejo, su precio, los ingresos diarios y las deducciones – derivadas del crédito destinado a la inversión en el equipo.

ESTADÍSTICOS DESCRIPTIVOS DE 'PRODUCTIVIDAD EN DÍAS LABORABLES'
(N=262 CASOS)

	Máximo	Suma	Media	Desv. tip.
Udang A	15800	731100	2790,46	2139,114
RM/Kg. prawn A	363,40	17233,26	65,7758	49,84511
Udang B	8200	85200	325,19	926,564
RM/Kg. prawn B	90,20	850,10	3,2447	9,03032
Udang RA	6600	191356	730,37	1010,771
RM/Kg. prawn RA	539,00	2641,90	10,0836	34,90622
Udang RB	2500	59600	227,48	456,633
RM/Kg. prawn RB	12,50	310,20	1,1840	2,39651
Crab	5000	20200	77,10	441,794
RM/Kg. crab	15,00	58,30	,2225	1,28814
Income day	363,40	20075,96	76,6258	52,84093
Deductions	56,00	830,80	3,1710	8,88578

Fuente propia: Criterios por los cuales se ha establecido la productividad y los ingresos brutos

Los factores más relevantes de los que depende la productividad diaria son: (a) las horas de trabajo, (b) la frecuencia con la que se dispone o extiende la red, (c) las estrategias cognitivas y técnicas empleadas para garantizar el éxito de la empresa, (d) la experiencia laboral, y (e) la suerte y los factores exógenos – climatología, ciclos de mareas y corrientes, etc.

La media de tiempo de trabajo invertida por los pescadores en los días laborales es de 6.42 horas. Pero el número de horas de trabajo no depende tanto de su voluntad como de las condiciones marítimas y, en especial, de un ciclo de mareas diario que afecta directamente al trabajo y, así, al nivel de productividad y a los ingresos. Sin neutralizar las limitaciones productivas antes aducidas (factores técnicos, ecológicos, sociales...), la media laboral decae hasta 3.68 horas/día; pero resulta obvio que si los pescadores trabajan sólo unas 4 horas al día como media no se debe, sin duda, a su propia elección personal. En efecto, en condiciones óptimas el máximo de horas de trabajo ascendió a nada menos que 10.5 horas, pero el mínimo registrado en las peores condiciones descendió a 2 horas. La brevedad de esta jornada obedeció, en concreto, a la aparición de un ciclón que provocó un violento oleaje – y, por lo tanto, el apresurado regreso de los pescadores.

Forzosamente, esta irregularidad ecológico-económica influye en aspectos económicos tan básicos como son el ahorro, la inversión, o la anticipación de necesidades futuras. De hecho, tanto la inversión como el ahorro se exponen constantemente a los avatares propios de sus condiciones de existencia – avería o malogro repentino de sus medios de producción, enfermedad, ceremonias, fallecimiento, accidente, etc. Todos esos factores actúan como elementos que imposibilitan, o dificultan sobremanera, la acumulación de capital – de modo que el ahorro es la excepción antes que la norma. Por otra parte, como hemos aducido, la gran variabilidad del horario laboral del pescador hace de noción de *salario* algo bastante enigmático, pues sus ingresos están a merced tanto de los azares tecnológico-ecológicos, como de los imponderables religioso-sociales, y esto dificulta una administración económica exhaustiva, que se agrava con la escasez de conocimientos aritméticos básicos. Todo parece indicar, a priori, que los pescadores no conocen, ni pueden conocer, sus ingresos mensuales medios.

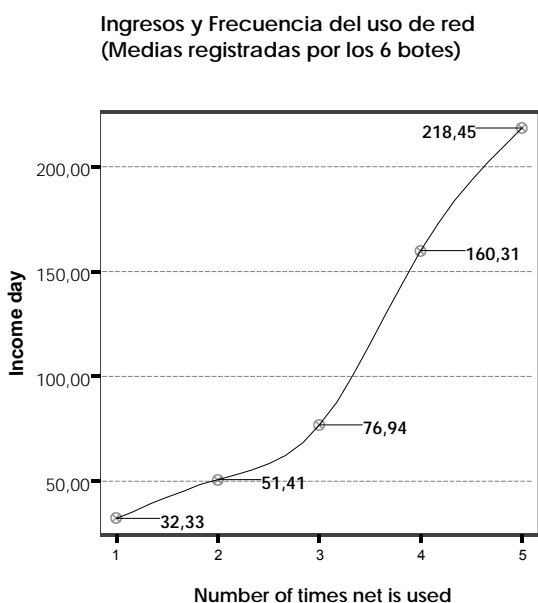
En nuestro caso, mediante los datos disponibles, tenemos la posibilidad de simular el sueldo mensual del pescador: Nuevamente, debido al sesgo del periodo observado, aquél representa una cifra más optimista de lo normal. La media de ingresos brutos diarios registrada en el periodo analizado fue de RM76.6 por unidad pesquera. El máximo llegó a RM363.4 y el mínimo se situó en los RM9.2. A los ingresos brutos cabe restarle el gasto del combustible, de RM2 a RM7 diarios, una media de RM4.5/jornada, ofreciendo un ingreso neto de RM72, si neutralizamos las inversiones en los medios productivos. Como vimos, el beneficio se divide desigualmente entre «taikong», que obtiene 2/3, y «awak», que obtiene 1/3. De media, el «taikong» ingresaría RM48/jornada y su tripulante RM24/jornada. Al mes, teniendo en cuenta que el máximo se sitúa en 21 días laborables, el «taikong» obtendría un salario cercano a los RM1000/mes, y su tripulante la mitad, RM500. Sin embargo, al ingreso del «taikong» le debemos sustraer el gasto derivado de la inversión (reposición y manutención) en la reproducción de sus medios productivos, una cifra que muy aproximadamente estipulé en RM250 mensuales, lo cual restringe su salario a un máximo de RM750 en el periodo más productivo. Aunque se adujo que la media de ingresos de los pescadores de Tuba se situaba entre RM300-500 mensuales durante todo el año, a la luz del análisis, esta cifra no resulta del todonexacta – una vez se equilibra la productividad desigual de los periodos de «musim timur» y «barat». Sospecho que los pescadores, habitualmente, tienden a declarar ingresos económicos algo más bajos de los reales, aunque volveré sobre esta cuestión más adelante – ya que ofrece pistas relevantes sobre las estrategias involucradas en la singular economía política local.

¿Qué hace de un pescador malayo un *buen pescador*? Ante esta cuestión mis entrevistados respondieron, recurrentemente, que un buen pescador es aquél que suele obtener grandes capturas. De modo que *cualidad pesquera* y *productividad*, para los malayos, van inextricablemente unidas, a pesar de que ningún pescador respondió satisfactoriamente a las razones por las cuales un pescador deviene un buen pes-

cador. Muchos de ellos consideraban que era la *experiencia* («pengalaman») lo que diferenciaba al buen pescador de marinero mediocre. La experiencia se evalúa en función de los años de profesión y de la cualidad y volumen de conocimiento que detenta el pescador, luego es un criterio ambiguo, complejo de evaluar. Bajo esta lógica los pescadores más experimentados deberían ser los más ancianos o los que han ejercido la pesca durante más tiempo. Observé, en cambio, que los pescadores más jóvenes frecuentemente conseguían capturas más cuantiosas que los ancianos, luego la experiencia puede ser necesaria pero no es suficiente para dar cuenta del potencial productivo.

Existen variables más significativas relacionadas con la eficiencia productiva: la *frecuencia de uso de la red*, la *destreza* pesquera y el *número de horas de trabajo*. En la pesca, la tríada trabajo-tecnología-ecología parece determinar el resultado económico y productivo. En el intento de mostrar esta relación, no cabe perder de vista la *racionalidad económica pesquera*.

La *productividad* y la *frecuencia de uso de la red* parecen correlacionarse positivamente. Tomando las medias estadísticas de los 6 botes y comparando el volumen de captura con la frecuencia en que se utilizó la red de gambas, la conclusión es que *a mayor frecuencia en el uso de red, mayor es la productividad pesquera*. No cabe obviar, empero, que la frecuencia del uso de red depende de las condiciones ecológicas y es proporcional al tiempo de trabajo. En condiciones marítimas óptimas, por lo tanto,



los pescadores dispusieron las redes un máximo de cinco veces y, en esos casos, se registraron elevadas capturas e ingresos. Forzosamente, a mayor *frecuencia de uso de red*, mayor es el *tiempo de trabajo* requerido, dado que el lapso de tiempo transcurrido desde que se dispone la red hasta que se recolectan las presas es, aproximadamente, de dos horas y media. La media de la frecuencia de uso de red en los seis casos observados es de 2.74 ocasiones. Las medias de uso de cada bote, no obstante, difieren ligeramente. El *bote 3* muestra una media de frecuencia de uso de red de 2.51 ocasiones

por jornada, y el *bote 1* de 2.88 ocasiones. Esta pequeña diferencia parece tener importantes consecuencias sobre el nivel de productividad, pues los ingresos medios de éste último (RM107.63) duplican, literalmente, a los ingresos medios obtenidos por el *bote 3* (RM53.48) durante el mismo periodo. Aunque la relación *frecuencia de uso de red e ingresos* no es aritmética, sí permite establecer una clara correlación – véase el gráfico. Con independencia de una serie de factores tácitos y difícilmente contrastables (destreza pesquera, suerte, idoneidad del punto de pesca,

etc.) es probable que, junto a la frecuencia del uso de red, sea también relevante el estado de la red, su área de captura y la calidad de su nylon. En efecto, a mayor número de «baneh» (secciones que componen la red) mayor área de captura y, asimismo, cuanto más nueva es la red, teóricamente, mayor es su eficiencia técnica. Teniendo en cuenta que las redes de los pescadores no difieren marcadamente en área de captura – todos usan entre 12 y 14 «baneh» – es muy posible que el estado de la red sí influya, en cambio, en el nivel de productividad general. Pero el estado de la red es una variable problemática, que a su vez se relaciona con el nivel de inversión y amortización económica. Mientras que una red nueva puede incrementar los ingresos sustancialmente, reemplazarla implica elevar el gasto de inversión. Valorar la amortización (donde la eficiencia técnica de la red es esencialmente decreciente) contra la reinversión (que implica disminuir los beneficios) es una difícil elección económica que da fe de la racionalidad económica pesquera.

No dispongo de datos suficientes para analizar cómo los pescadores evalúan la efectividad decreciente de sus medios de producción, o deciden cuándo efectuar la reinversión sin socavar sus beneficios económicos. Con todo, y como parece mostrar la tabla, un mayor nivel de inversión ni siquiera garantiza una mayor productividad en términos generales.

PRODUCTIVIDAD PESQUERA DE SEIS BOTES DURANTE 77 DIAS				
Número de Bote	Número horas de trabajo	Número uso de red	Deducciones (en RM)	Ingresos totales (en RM)
5	231,50	109	151,00	2166,30
3	282,00	118	68,40	2514,90
6	253,50	105	216,00	3152,70
2	327,50	140	63,40	3815,50
4	312,00	131	262,00	4178,80
1	276,00	115	70,00	4306,56

Fuente propia: Análisis productividad pesquera

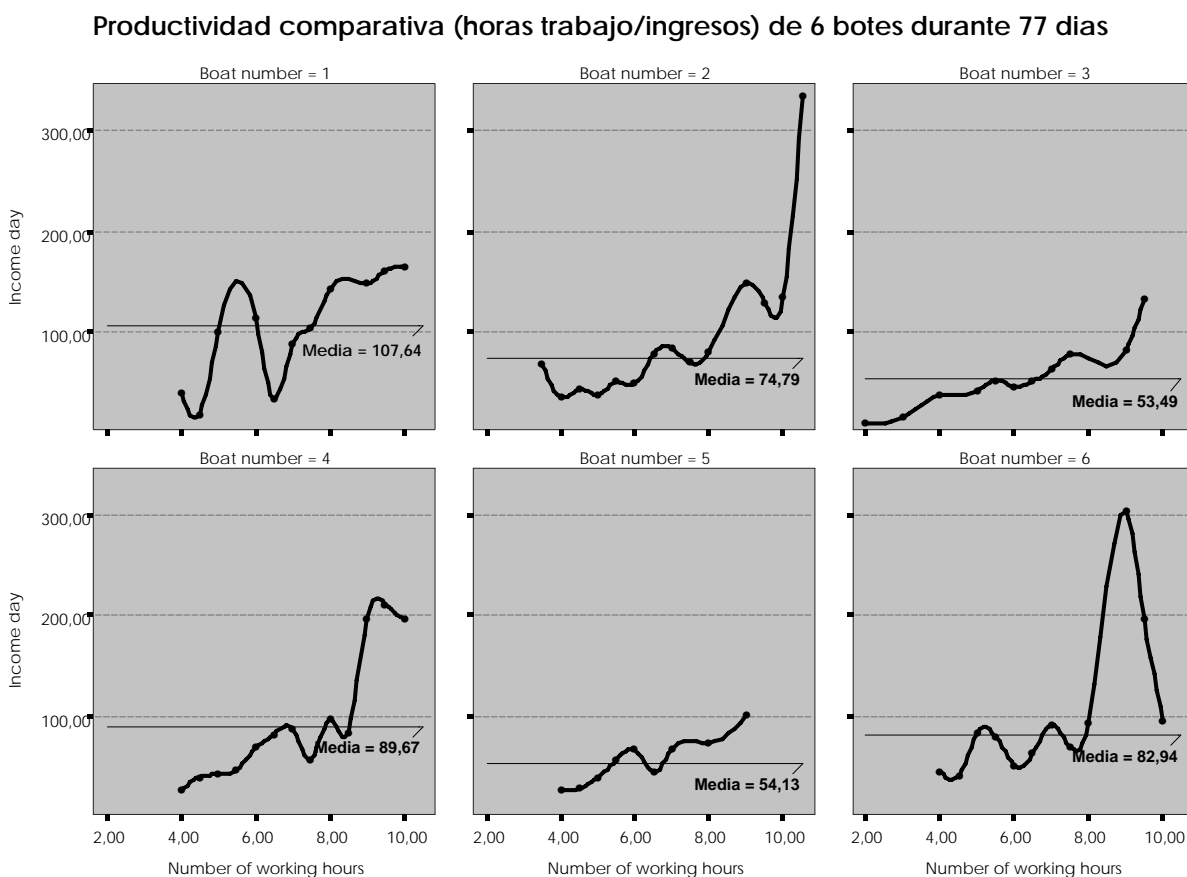
La *destreza pesquera* o, como los pescadores dicen (sic) «pandai dapat ikan» (*ser diestro en la captura de pescado*) es una variable cualitativa antes que cuantitativa, y su evaluación estadística también resulta problemática. Los pescadores identificaban la destreza con el *trabajo duro* («kerja rajin») que, como luego entendí, aludía directamente a la velocidad con la que los pescadores extraían las presas atrapadas en la red. Pero la destreza oculta mucho más que la velocidad de extracción de presas: implica una elección acertada de puntos de pesca, una acumulación de conocimiento por ensayo y error, gran capacidad de interpretación de los indicios acuáticos y climáticos... y, probablemente, toda una serie de información que escapa al observador amateur.

La noción de *destreza*, en nuestro caso, resulta inquietante: parece ir a la contra de toda regla – y de ahí mi convicción de que la destreza es, de hecho, un complejo corpus de conocimientos tácitos difíciles de verbalizar y sistematizar. El *bote 1* estaba tripulado por dos hermanos relativamente jóvenes (el «taikong» tenía 40 años y el «awak» 29 años). El «taikong», en este caso, era manco, y su hermano sólo hacía unos 6 años que se había unido a la embarcación. Su experiencia pesquera no podía ser, en absoluto, superior a la de otros pescadores más veteranos y experimentados, pero sus capturas medias siempre eran superiores a la media y, en cambio, tanto sus deducciones, frecuencia de uso de red y horas de trabajo eran, comparativamente, ligeramente inferiores. En la pesca con sedal, pude observar, también ambos pescadores eran más afortunados tanto en número de presas como en volumen. Reconozco que los datos por sí solos *no* revelan una explicación convincente que logre dar cuenta de su mayor fortuna pesquera. Sólo podemos atribuir este hecho al *factor suerte* o a factores tácitos de la destreza difíciles de demostrar por sí mismos.

Por último, cabe analizar el factor *horas de trabajo*. Los datos cuantitativos también indican una correlación positiva entre *horas de trabajo* y *nivel de productividad*. A priori, a mayor número de horas de trabajo mayor es la captura. Al nivel individual, sin embargo, se detectan notables irregularidades - marcadas por los abruptos picos del gráfico - en el volumen de capturas a lo largo del tiempo de trabajo – a pesar de que el cómputo medio no ofrece dudas respecto a la relación horas de trabajo y productividad. Estos picos podrían ser efecto del inefable azar pesquero. Si comparamos el caso del *bote 2* con el presentado por el *bote 6* observamos, en el primer caso, que el volumen de capturas se dispara a partir de las 10 horas, mientras que en el segundo caso ocurre lo contrario, las capturas decrecen dramáticamente. ¿Cómo se explica este singular fenómeno? Nuevamente, el *factor ecológico* juega un papel preponderante: la inversión de horas de trabajo representa mayor productividad *si* las condiciones ecológicas son favorables. El ciclo de las mareas diurnas – que afectan al comportamiento y movilidad de las poblaciones marinas – impone límites a la correlación entre trabajo y producción y, además, el “tiempo de trabajo” no siempre es sinónimo de ‘tiempo de producción real’, pues el último puede ser, simplemente, el tiempo empleado para desplazarse con el bote a zonas distantes. Alejarse en exceso puede resultar económicamente arriesgado y entraña, de hecho, otra elección económica racional: mientras que un mayor desplazamiento puede conllevar mayores capturas – en caso de conocer un buen punto de pesca remoto – el desplazamiento implica un mayor consumo de combustible y no siempre garantiza la optimización o maximización pesquera.

Como podemos observar, las variables implicadas en la tarea pesquera son multifactoriales. Por esa razón la tendencia de la productividad en el caso singular de cada unidad productiva no es regular sino discontinua, presentando ascensos y descensos, a menudo bruscos, cuando se correlacionan las *horas de trabajo* y el *volumen de captura*. Compárese, por ejemplo, la curva que presenta la productividad

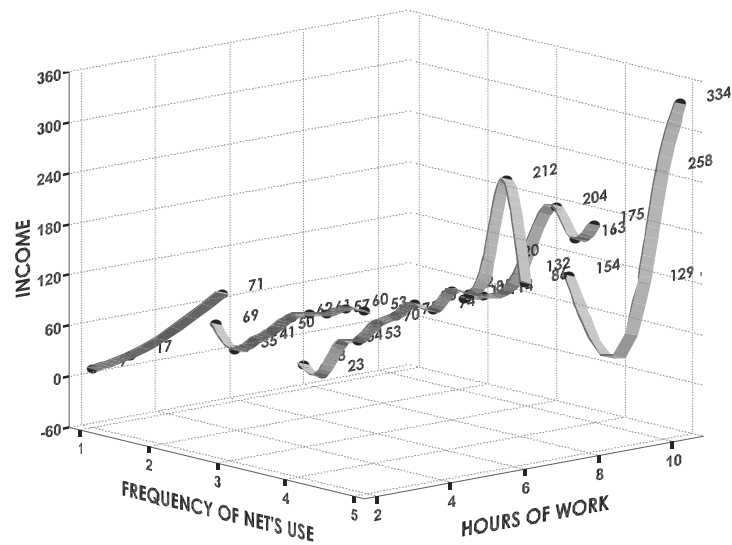
del *bote 2* con la del *bote 6* y el *bote 5*. Esta diferencia en el nivel de eficiencia productiva obedece a diversos factores ya aducidos – condiciones climáticas, acierto con el punto de pesca, desplazamiento a otras zonas costeras, destreza de los pescadores o frecuencia del uso de red. La tendencia general, salvando las distancias de las singularidades observadas, no ofrece dudas: *existe una correlación positiva entre tiempo de trabajo* (que se relaciona con la frecuencia del uso de red) *y nivel de productividad*. Obsérvese la productividad individual y general en el siguiente gráfico:



Fuente propia: Analisis de productividad pesquera.

Para finalizar se han correlacionado las tres variables fundamentales: *productividad*, *horas de trabajo* y *frecuencia de uso de la red*. El siguiente gráfico en tres dimensiones muestra esta interdependencia: el eje de *x* representa los «ingresos», la *y* muestra la «frecuencia de uso de red» y la *z* las «horas de trabajo».

INCOME, HOURS OF WORK AND FREQUENCY OF NET



Fuente propia: Análisis de productividad pesquera

Los datos parecen corroborar nuestra intuición inicial; a saber, que la interrelación de estas tres variables son la clave de la producción por unidad pesquera. A pesar de los factores exógenos, las capturas (valores numéricos del gráfico) son proporcionales al número de «horas de trabajo» y a la «frecuencia de uso de red». Por lo tanto, si los pescadores discriminan al *buen pescador* en función del nivel productivo, éstos están aplicando un índice utilitarista antes que un criterio indeterminado como es la enjundia teórico-ritual o la experiencia.

c) Los Prisioneros del «Bucle Productivo»

A la luz del análisis pesquero, es posible sintetizar aquellos factores que explican el actual estado económico de la pesca en la isla de Tuba: *a) factores macroeconómicos*: marginación económica del sector pesquero tradicional, implementación de leyes marítimas adversas, y una notable brecha entre las medidas administrativas y los intereses de los pescadores; *b) factores infraestructurales*: carencia de medios (transporte, comunicación, instalaciones pesqueras) para establecer redes comerciales, lo cual redundaría en el enclaustramiento socio-geográfico de la población; gran influencia de la estacionalidad ecológica en la producción; uso de una tecnología simple que impide la optimización, y el acuciante problema de la sobreexplotación; *c) factores estructurales*: escaso nivel educativo y, consecuentemente, limitado acceso a otras posibilidades laborales; y una tajante división entre producción y distribución - agravado por el gusto étnico por ciertas especies - donde la última está controlada, en la cúspide, por una pequeña minoría comercial china. En breve: si la sociedad pesquera está relegada a una creciente marginación y pobreza no se debe tanto a la ausencia de criterios racionales de toma de decisión de los pescadores, sino al hecho de que los pescadores estén insertos en un *bucle productivo*.

Usaré la noción de *bucle productivo* para definir aquella situación económica donde la mayoría de la población, directa o indirectamente, depende de la explotación, o extracción, comercial de un solo recurso natural altamente expuesto a estacionalidad ecológica. La naturaleza de esta actividad económica inhibe la realización de otras ocupaciones productivas, y la dinámica laboral (con un alto nivel de riesgo, de inversión y de esfuerzo) restringe el acceso a otros sectores laborales y esferas económicas - distribución y consumo. Siendo la pesca la única posibilidad laboral para un sector masculino caracterizado por la ausencia de educación formal, la supervivencia comercial sólo puede asegurarse en tanto en cuanto el nivel de recursos explotables siga constante. La vulnerabilidad del bucle se manifiesta en las continuas crisis provocadas por efectos endógenos (imposibilidad de reproducción de la captura, sobreexplotación, desastres ecológicos, etc.) y exógenos (control ajeno de la distribución, leyes marítimas, ostracismo, etc.). No obstante, a pesar del incierto futuro socioeconómico, el umbral de subsistencia queda inalterablemente asegurado dado un acceso relativamente sencillo a recursos naturales no mercantiles.

La economía pesquera familiar, a pesar de que es sensible a las fluctuaciones de la oferta y la demanda del mercado, parece tener dos ventajas en este contexto: primero, parece absorber mejor las crisis económicas debido a la relativa facilidad en que transmuta de la economía de subsistencia a la economía de mercado. Segundo, puede limitar parte los costes de mantenimiento de la unidad de producción pesquera a costa de incrementar el esfuerzo - lo cual pudiera minimizar las crisis

económicas derivadas de la merma de las captura⁵⁴². El dilema del bucle estriba en que la elasticidad del umbral de subsistencia tiende a perpetuar la prisión productiva. El *modelo del bucle productivo* aquí expuesto es una derivación de los datos y del discurso habitual de los pescadores - (sic) «sekarang susah, tapi kita ada cukup untok makan» (*ahora es duro, pero tenemos suficiente para comer*). Véase este pequeño fragmento extraído de una entrevista con un anciano pescador:

- | | |
|---|--|
| -Berapa lama kerja di sini sebagai nelayan? | - ¿Cuánto tiempo lleva trabajando como pescador? |
| -Mmmm, lama... | - Mmmm, mucho tiempo... |
| -Encik suka kerja itu? | - ¿Le gusta este trabajo? |
| -...lain kerja tak ada. | -(silencio)...no hay otro trabajo. |

Esta actitud – propia de un amplio sector de pescadores entrevistados - irradia la resignación existencial de un amplio sector poblacional incrustado en un engranaje de producción ajeno a la esfera distributiva y crecientemente dependiente de la de consumo. No obstante, los pescadores perciben su actual crisis económica como un asunto provisional susceptible de mejora en estaciones pesqueras venideras, y no como la dramática situación que sugieren los datos.

Las razones que han conducido al *bucle productivo* pueden deducirse ya del análisis precedente. La escasa profesionalización en otras áreas laborales – aducida generalmente a la reticencia a la toma de decisiones arriesgadas –, fruto de la relativa opulencia pasada y de la consiguiente percepción de la infinitud de los recursos económicos, han limitado sobremanera las presentes opciones económicas⁵⁴³. La intermitencia del contacto con el mundo externo acentúa el estancamiento geográfico, pero también social y económico, especialmente en periodos de escasa productividad. La economía interna fluye en un circuito cerrado donde, por una parte, tenemos a unos productores-consumidores pasivos (pescadores) y, por la otra, a unos distribuidores que se enriquecen a costa del trabajo de aquéllos (tenderos y mediadores locales). Como efecto, los pescadores tienden a atribuir su situación de pobreza a la carencia formativa⁵⁴⁴, y ven en (sic) «dapat elmut dan pengalaman» (*adquirir conocimiento y experiencia*) la única vía de escape para sus hijos. El énfasis islámico en las virtudes del saber («elmut») y la influencia de las políticas de desarrollo, están potenciando un cambio ideológico relevante en este sentido.

A pesar del pésimo pronóstico, el decidido intervencionismo político de momento ha funcionado como un contrafuerte que ha evitado circunstancialmente el colapso final de la economía insular. Este aspecto, que parece esperanzador, será convenientemente analizado en el siguiente capítulo.

⁵⁴² V. Fraser (1966), y Löfgren (1972, en Sánchez Fernández (1992: 61)

⁵⁴³ Cf. Swift (1965: 31-32)

⁵⁴⁴ Un cuestionario pasado a los estudiantes de la Escuela Primaria (Sekola Rendah) reveló que éstos visitaban, como media, menos de tres veces a la semana la vecina isla de Langkawi en compañía de sus madres y, con menor frecuencia, en compañía de sus padres.

IV.4. La Lógica de la Pesca No Comercial

Paralelamente a la pesca comercial de la gamba, la población de Tuba goza de un amplio elenco de recursos marinos, *productos mixtos* destinados tanto al autoconsumo como al mercado. Pero la explotación de estos productos no es especializada ni intensiva y, por lo tanto, los beneficios económicos son esporádicos. Puesto que estas actividades económicas y laborales raramente se perciben como *trabajo* – y así consta, como observamos, en la declaración de actividades laborales primarias y secundarias – resulta relevante abordar esta actividad informal para obtener una visión más realista del potencial económico de estos recursos en el contexto rural. En este apartado lidiaré sólo con los recursos marinos.

a) El Marisqueo, una Cuestión Femenina

El marisqueo es una actividad fundamentalmente femenina, aunque ocasionalmente también la practiquen niños y ancianos⁵⁴⁵. Atendiendo a la división sexual del trabajo, el marisqueo no se percibe como una actividad laboral («kerja») en sentido estricto, sino como una actividad secundaria y alternativa a la principal labor masculina - a pesar de que «cari siput» (*buscar marisco*) es una tarea ardua y laboriosa que implica muchas horas bajo un sol de justicia. Esto se debe a que la tradicional división sexual del trabajo subsume la aportación económica femenina bajo la actividad masculina principal, y la primera se considera meramente «bantu suami» (una *ayuda al marido*). Cada atardecer, grupos de más de treinta mujeres provistas de un «tukui» (*pico*) y cubiertas con un sombrero de paja, recorren acuclilladas la costa, almacenando la carne que extraen diligentemente de los moluscos que encuentran a su paso. Como efecto de su tarea cotidiana, las oscuras rocas costeras están literalmente cinceladas por sus pequeños picos metálicos.

El marisco se destina tanto a la venta como al autoconsumo, pero en ambos casos la cantidad de trabajo es extraordinaria en comparación con los reducidos beneficios obtenidos. Con todo, si la actividad se realiza cotidiana y regularmente, su venta puntual supone un importante deshogo para la economía doméstica. El nivel de ingresos depende del volumen de marisco recolectado, pero durante cuatro horas de trabajo pueden obtenerse RM10, teniendo en cuenta que el precio de la pulpa de marisco, en función de su calidad y tipo, oscila entre RM2 y RM8 por Kg. El escaso beneficio no es una consecuencia del bajo valor de cambio del marisco, sino del dramático abaratamiento isleño al que se exponen los productos abundantes y sencillamente obtenibles. Esto no es un rasgo que afecta sólo al marisco, ocurre lo mismo con el pescado, los cangrejos, la carne de res y de ave, la caña de azúcar, la fruta, el arroz y la madera. Aunque en la península el precio del marisco puede llegar a triplicarse, su naturaleza precedera - en ausencia de siste-

⁵⁴⁵ En ocasiones los niños del *kampung* se internaban en las aguas lodosas próximas a los manglares para recolectar marisco.

mas de conservación y transporte - hacen de su venta externa algo improbable. La venta interna sólo resulta plausible si el volumen de marisco recolectado es suficientemente elevado; de lo contrario se destina al autoconsumo, o se regala.

El marisqueo se practica a diario, cuando la marea es suficientemente baja («air surut») y posibilita el acceso a los manglares y a las playas rocosas, aunque la tarea resulta más llevadera al atardecer, cuando el sol es menos intenso. Como el resto de los recursos pesqueros, éste también está expuesto a estacionalidad ecológica y, nuevamente, «musim barat» es la estación más productiva. Durante «timur», el marisco es escaso, su tamaño reducido y su venta dificultosa – a excepción de ciertos especímenes que están disponibles todo el año, como el denominado «siput kerang». El *marisco* o «siput» – término derivado del inglés, *seafood* – agrupa a diversidad de especies: «siput gayam» (*almeja* común), «siput tongeh» (*caracola*), «siput mata lembu» (un molusco grisáceo de grandes dimensiones), «siput ayat», «siput kapah», «siput tukui» (o «siput batu») y «siput teritek» (*ostra*).

El ecosistema insular propició la construcción gubernamental de dos criaderos artificiales de berberechos, emplazados en el estrecho marítimo que separa la isla de Tuba de la de Dayang Bunting; concretamente, en la convergencia de las aguas de los estuarios y los manglares. La distribución de este producto está a cargo de una agencia oficial, la cual vende la pulpa a zonas peninsulares y las conchas a Tailandia – para procesar productos derivados, como pinturas. El gobierno reclutó a unos pocos trabajadores de Bali Buket, la zona isleña opuesta, a cambio de RM300 mensuales y, por lo tanto, esta iniciativa pública apenas ha tenido impacto económico en Tuba – al margen del acceso a su consumo por unos RM2.5/Kg.

b) La Pesca Secundaria

A diario los pescadores obtienen entre 3 y 7 kilogramos de productos marinos a parte de gambas: calamares, pulpos, moluscos, cangrejos, galeras, quisquillas y un volumen considerable del pescado más común, el «ikan kembong» o «ikan temenong» (*Rastrelliger Faughni Matsui*) – un *escombroide* de la familia de la caballa, los atunes o los bonitos. Esta captura se denomina localmente «ikan lauk» (*pescado para comer*), pues constituye la principal fuente proteica para el pescador y su familia. Tras la faena, la pareja de pescadores vacían la pequeña maya donde acarrear esa captura y la dividen a partes iguales. Éstos también suelen dividirse las gambas de menor tamaño, cuyo precio no alcanza siquiera los RM5/Kg., pues las destinan a preparar «belacan», una popular pasta a base de quisquilla, sal y chile que adereza muchos platos malayos.

Cuando la captura de «ikan kembong» es cuantiosa, los pescadores regalan una parte o la venden a cambio de un módico precio, por no decir simbólico – RM1/Kg. La donación de pescado constituye un importante elemento de reciprocidad, pues su relativa abundancia y sencilla accesibilidad hacen que su precio sea escaso y su inserción mercantil difícil. El don del pescado no es, sin embargo, completamente arbitrario. Los depositarios suelen ser de una condición social y económica específica: habitantes pobres y marginales (ancianos o impedidos físicos), pescadores que han sufrido algún percance y no pueden faenar temporalmente (de modo que la reciprocidad hace las veces de un seguro informal), individuos cercanos al pescador (vecinos y parientes no dedicados a la pesca) y figuras de cierta relevancia o estatus social, como los maestros de escuela, los líderes religiosos y políticos. Donar el pescado, al margen de constituir una actividad congruente con los valores morales predicados por el Islam y el «adat», cumple todavía cierta función social, pues contribuye a reproducir el flujo de las relaciones sociales y, concretamente, la *reciprocidad diferida* - en forma de ayuda, invitación a un «kenduri» o contraprestación por otros bienes no mercantiles -, lo cual no ocurre con los productos de estricto valor de cambio (por ejemplo gambas y dinero). La tendencia general, aunque todavía tímida, sugiere un decrecimiento del don a favor de una mayor inclusión en la esfera económica de productos que hasta hace relativamente poco adolecían de valor económico. Actualmente, existen tres casos en los que el pescado puede acceder a la esfera comercial: (a) cuando se obtienen grandes presas con sedal, (b) cuando se da especialización y (c), cuando se captura una especie estacional apreciada.

El primer caso ha sido anteriormente mencionado. La venta local se realiza a vecinos o parientes que, según la especie y el peso, pueden pagar sumas relativamente importantes, si bien esta pesca esporádica no suele suponer una fuente de riqueza constante ni segura. Típicamente, la pesca con sedal se efectúa al anochecer a bordo de botes compuestos por cuatro pescadores (amigos o parientes) que

comparten los gastos del combustible. En las ocasiones más afortunadas el pescador puede obtener más de RM100 por jornada, pero la actividad se considera antes ociosa que comercial.

En el segundo caso, aunque los ingresos son menores son más regulares, pues el pescador especializado en la pesca de pescado suelen vender su captura de modo ambulante e *in situ* (cerca del puerto) o directamente a algún comercio local. La venta ambulante la efectúa el pescador, su esposa o uno de sus hijos – que, en su bicicleta, recorre el «kampung» portando bolsas de pescado que vende casa por casa por el módico precio de RM1/Kg. Sólo una minoría – se contaron cinco pescadores – alternan regularmente la pesca de gamba y la de pescado con fines comerciales, pues esto implica disponer de dos juegos de artes pesqueras: «pukat ikan» (*red de pescado*) y «pukat udang» (*red de gambas*). La ventaja de dedicarse a este tipo de venta es que no se da una gran competencia, los ingresos mínimos están asegurados, no se requiere una infraestructura sofisticada y puede eludirse la mediación del «taukeh» local. En algunos casos algunos pescadores obtienen volúmenes de pescado aceptable usando redes-trampa dispuestas a lo largo de las costas rocosas. Como media pueden obtenerse 5 Kg. de pescado costero y algunos kilos de cangrejo al día. Sin embargo el uso de esta red fija impone cierta temporalidad - pues sólo es posible recoger la captura cuando desciende la marea – y suele ser una actividad propia de ancianos pobres que no pueden ya ejercer la pesca o no tienen hijos que les proporcionen sustento.

En el tercer caso, algunos pescadores abandonan temporalmente la captura de gambas para especializarse estacionalmente en la pesca de especies económicamente más rentables, que luego suministran a los comercios locales y, en casos más infrecuentes, a un «taukeh» local. Pero la propia estacionalidad ecológica de estas especies inhibe el establecimiento de redes mercantiles sólidas y estables. En la isla, los precios de su venta fluctúan enormemente pues en la venta directa su precio se fija de modo aleatorio y siempre a la baja, debido tanto a la presión de vecinos y familiares como al hecho de que un coste interno excesivo acabaría por disuadir la demanda.

En todos estos casos el riesgo de la empresa es elevado, al implicar una distribución autónoma, unos medios infraestructurales escasos y un proceso de venta que requiere celeridad para evitar el malogro del pescado debido a las altas temperaturas y la carencia de modos efectivos de preservación. Un stock voluminoso resulta difícil de *colocar* en una comunidad en la que el acceso al pescado resulta simple. Los comercios locales, por la misma razón, no pueden absorber un gran stock cuya venta es incierta. Sólo cuando no hay posibilidades de venderlo, los pescadores cuelgan sobre hogueras algunas piezas grandes de pescado, seccionadas por la mitad, que ahúman para preservarlo. Dado que el procesamiento del pescado incrementa su precio, los isleños suelen consumirlo fresco. Por otra parte, el único pescado altamente consumido al nivel interno resulta ser el más abundante y bara-

to – Cf. «ikan kambong» (RM1-3/Kg.) o «ikan pelata» (RM4/Kg.) – y las ganancias derivadas de su venta son insignificantes.

El protagonismo económico de otros recursos es incluso menor, como ocurre con el pescado de agua dulce. En el pasado era frecuente criar artificialmente peces en los campos de arroz inundados, pero esta práctica de *subsistencia* es hoy irrelevante, al margen de constituir un divertimento infantil. Algo más beneficiosa resulta la captura de *cangrejos de manglar* o *cangrejo piedra* («ketam batu»), practicada por ancianos y niños. La unidad puede comercializarse internamente por RM5-RM7 y, junto a otras especies de cangrejos costeros, generan pequeños ingresos extraordinarios para aquel sector de la población más pobre. Aunque el cangrejo costero está disponible todo el año, a partir de junio su población se incrementa, y esto actúa como un reclamo para los barcos de arrastre birmanos y tailandeses. La siguiente tabla recoge información relativa a las especies de cangrejo comúnmente halladas en la isla, su precio, el aparejo usado y la zona donde se obtiene:

Nombre local	Especie	Estación	Precio en Tuba	Aparejo	Zona
«Ketam Batu» (Cangrejo Piedra)	Silla Serrata (Mangrove Crab)	Anual	RM14/kg.	«Bubu»	Manglar
«Ketam Manjong»	Portunus Pelagicus (Swimming, Flower Crab)	Anual	RM6-5/Kg.	«Pukat Udang» «Pukat ketam»	Litoral
«Ketam Harimau» (Cangrejo Tigre)	Portunus	Anual	RM6-5/Kg.	«Pukat Udang» «Pukat ketam»	Litoral
«Ketam Merah» (Cangrejo Rojo)	Portunus	Anual	RM6-5/Kg.	«Pukat Udang» «Pukat ketam»	Litoral

Fuente propia: Especie de cangrejo, estación, precio, técnica de pesca y zona

La pesca del «sotong» o calamar, es otra actividad estacional que coincide con «musim timur». En Tuba pueden obtenerse las siguientes especies:

Nombre local	Especie	Estación	Precio	Aparejo	Zona
Sotong katak (o calamar rana)	Sepia esculenta, lycidas y pharaonis	Timur	RM5/Kg.	Luz keroseno y red de mano	Costera
Long sotong (o calamar largo)	Loligo	Timur	RM5/Kg.	Luz keroseno y red de mano	Costera
Sotong Ketupat, sotong torak	Loligo	Timur	RM5/Kg.	Luz keroseno y red de mano	Costera
Sotong Biasa	Loligo edulis (Sword tip)	Timur	RM5/Kg.	Luz keroseno y red de mano	Costera
Sotong Kurita	Octopus	Timur/ Barat	No consumido	Luz keroseno y red de mano	Costera

Fuente propia: Especies de calamar, precio, estación, zona y aparejo de pesca

La pesca del calamar es una actividad nocturna que se da paralelamente a la pesca con sedal, pues el calamar es un cebo ideal para pescar grandes especies pelágicas. Durante «musim sotong» (*estación del calamar*), infinidad de puntos brillantes perfilan la línea del horizonte marino; se trata de pesqueros nocturnos que usan faroles de keroseno para atraer a los calamares. Estas flotas suelen proceder de la Isla de

Penang e invaden la costa de Tuba entre abril y octubre, cuando el calamar es más abundante. Su excedente, como en el caso del pescado, se regala o se vende por un precio de RM4 o RM5/Kg. En Langkawi, en cambio, su precio fluctúa según la oferta y la demanda y puede ascender hasta los RM10/Kg. Su exportación al exterior también es inusual por las causas ya aducidas.

La captura de ciertas especies estacionales es más relevante. En Tuba, las subespecies de *Epinephelus* - «ikan kerapu», «kerapu batu », «kerapu langah», «kerapu botol» o «kerapu pinang» - pueden reportar, en función de su tamaño (A, B, C), unos RM18 por kilogramo. Las especies de *Pampus Argenteus* y *Formio Niger* («ikan banal puteh» o «ikan bawal hitam», respectivamente), abundantes entre octubre y febrero, pueden alcanzar los RM30-40/Kg. El precio del «ikan loban» (*Liza Vaigensis*) se sitúa entre los RM12-14/Kg., y el denominado «ikan jenahak» (*Lutjanus Johni*) alcanza los RM10-18/Kg. El precio de venta en Tuba de todas esas especies es siempre muy inferior al de la venta externa (en ocasiones un 50% menos), y el criterio de fijación del precio local es, como adujimos, un tanto arbitrario.

El abaratamiento de los recursos locales es inverso al de los productos manufacturados e importados del exterior, cuyo precio puede incrementarse hasta en un 30 o 40% sobre el precio estándar del mercado. Las siguientes tablas muestran las especies de pescado más comunes en Tuba, su precio comparado (en Tuba y en Langkawi), las técnicas de pesca y el periodo en el que se obtienen.

**ESPECIES PESCADAS MÁS COMUNES, PRECIO COMPARATIVO EN TUBA Y LANGKAWI
Y TÉCNICA DE PESCA**

Nombre local	Nombre científico, especie	RM/Kg. Tuba	RM/Kg . LGK	Técnica de pesca
Alu-alu	Sphyaena jello (Sphyaenidae) Banded barracuda or Slender sea pike	RM4	RM7	Sedal de acero
Ayah selasih	Auxis thazard (Scombridae) Frigate mackerel	RM2-3	RM5	Red
Ikan bawal hitam	Formio niger (Formionidae) Black pomfret	RM25	>RM30	Pukat bawal (7"). Timur. Nocturno
Ikan bawal putih	Pampus argenteus (Stromateidae) Silver pomfret	RM25	RM40	Pukat bawal (7"). Timur. Nocturno
Ikan bawal selantan	Pampus sp (Stromateidae) White pomfret	RM20-30	>RM30	Pukat bawal (7"). Timur. Nocturno
Ikan bawal tambak	Pampus chinensis (Stromateidae) Chinese pomfret	RM20-30	>RM30	Red
Ikan belanak (putih, rapang)	Valamugil seheli, cunnesius, dussumieri (Mudilidae) Bluespot grey mullet	RM8	RM10	Red
Ikan bilis	Stolephorus heterolobus (Engraulidae) Shorthead anchovy	RM6	RM12 (seco)	Red
Ikan bulan	Megalops cyprinoides (Megalopidae) Ladyfish	RM11	RM17	Sedal y red
ikan duri	Arius caelatus Valenciennes (Ariidae) Engraved catfish	RM2	RM3	Sedal y red
ikan gelama	Nibeas soldado (Sciaenidae) soldier croaker	RM2	RM3	Sedal y red
Ikan gerut-gerut	Pomadasydys hasta (Pomadasyidae) Lined silver grunter	RM7	RM9	Sedal, pesca mañana
Ikan jenahak	Lutjanus Johni (Lutjanidae) John's snapper, Golden snapper	RM10-18	RM15-25	Trampa y sedal. Timur
Ikan jenjalu	Pinjalo pinjalo (Lutjanidae) Pinjalo snapper	RM4	RM7	Sedal y red
Ikan keling	Clarias batrachus climbing perch	RM12	RM16	Red (agua dulce)
Ikan kembang, temenong	Rastrelliger kanagurta (Scombridae) Indian mackerel	RM1-2,5	RM4-5	Red pescado y gamba (2")
Ikan kerapu (y especies)	Epinephelus tauvina, sexfasciatus (Serranidae) Greasy grouper/Malabar grouper/Orange-spotted grouper/Six-banded grouper	RM10-18	RM15-32	Sedal y trampa (air mati)

Nombre local	Nombre científico, especie	RM/Kg. Tuba	RM/Kg . LGK	Técnica de pesca
ikan keresih	Nemipterus delagoae delagoa (Nemipteridae) Threadfish bream Pristipomoides multidens (Litjanidae) Sharptooth snapper	RM2	RM3	Red
Ikan keropoh, cupak	Caranx sexfasciatus (Carangidae) Dusky jack	RM7	RM10	Sedal y red
Ikan loban	Liza vaigensis (Mugilidae) Diamond-scaled grey mullet	RM12-14	RM20	Pukat loban (4"). Cerca costa Red
Ikan merah	Lutjanus malabaricus (Luthanidae) Malabar red snapper	RM5	RM7	Red
Ikan musan	?	RM8.5	RM12	Red
Ikan parang-parang	Chirocentrus dorab (Chirocentriade) Dorab wolf-herring Parang-parang	RM8	RM10	Sed, Red
Ikan pari(nyiru)	Gymnura poecilura (Dayatidae) Long-tailed butterfly ray	RM6	RM10	Sedal y red
ikan pelata	Alepes vari (Carangide) Scad, Herring trevally	RM4	RM5	Red
Ikan puput o ikan beliat mata	Ilisha elongata (Clupeidae) Elongate ilisha, Slender shad	RM1	RM2	Red
Ikan putih	Valamugil cunnesius (Mugilidae) Longfin grey mullet	RM5	RM8	Timur
Ikan sebelah	Pseudorhombus malayanus (Bothidae) Malayan flounder	RM2-4	RM3	Red gamba.
ikan selumbu	?	Extinguido	Extinguido	Extinguido
Ikan semilang	Plotosus canius (Plotosidae) Canine catfish eel, Gray catfish eel	RM2	RM3-4	Red, sedal
Ikan senangin o ikan kurau janggut	Eleutheronema tetradactylum (Polynemidae) Fourfinger threadfin	RM10	RM13	Sedal y red
Ikan talang	Scomberoides tala, commersonianus Lacepede (Carangidae) Talang queenfish Deep leatherskin	RM3 (fresco) RM10(salado)	RM6-17	Pukat talang (2"). Timur
Ikan tamban	Sardinella sirm (Clupeidae) Spotted sardinella	RM1	RM2	Red
Ikan terubuk	Hilsa tol, macrura (Clupeidae) Toli shad, Longtail shad	Extinguido	Extinguido	Extinguido
Ikan yu (Tiburón)	Carcharhinus amblyrhynchos (Carcharhinidae) Grey reef shark, black-spotted shark	RM10	RM>15	Red
Tenggiri papan	Scomberomorus guttatus (Scombridae) Spotted Spanish mackerel	RM4	RM7	Red
Terubok	Hilsa toli (Clupeidae) Toli shad	RM3	RM6	Red

Fuente propia: Análisis de especies pescadas y comercializadas en Tuba y Langkawi.

En todos los casos, la comercialización externa resulta difícil, fundamentalmente por la inexistencia de *sistemas socio-técnicos*⁵⁴⁶ de mercantilización, o por la imposibilidad de competir con los barcos de arrastre. Éstos últimos, generalmente chinos, registran una productividad inmensamente superior a la de la pesca de bajura de Tuba, ya que se han especializado en la pesca intensiva de especies concretas (como el «ikan bilis», *anchova*), están dotados de medios de conservación (cámaras frigoríficas, empaquetado o sistemas de salazón) y gozan de infraestructura comercial (muelles de descarga, cámaras frigoríficas, medios de transporte y distribuido-

⁵⁴⁶ Una red de infraestructura, tecnología y personas que posibiliten la mercantilización.

res portuarios, etc.) y modernas tecnologías (sistemas mecánicos de redes, potentes motores).

La cuestión es, ¿por qué algunas especies estacionales son económicamente valoradas y otras no? En Tuba, especies con elevado valor económico en otras partes del mundo - Cf. «ikan sebelah» (*lenguado*) o «udang lipan» (*galera*) - poseen un valor tan escaso que a menudo se desechan, se retornan al mar o se ofrecen a los gatos. La razón de esta aparente aleatoriedad de lo que constituye o no mercancía pesquera se debe, primero, a la propia naturaleza heterogénea de la mercancía⁵⁴⁷ y, segundo, al *gusto* (culturalmente pautado) *del consumidor* y su demanda⁵⁴⁸. Las especies más caras suelen ser las de mayor demanda china y las que poseen un especial papel en las ceremonias o reuniones de negocios. El elevado precio de la gamba responde a su naturaleza de producto de lujo entre las poblaciones chinas, malayas e indias. Algunos analistas han sugerido que la demanda es tan, o más, importante en el incremento del precio del producto como lo son las imposiciones del sistema de «bertaukeh»⁵⁴⁹. Yo considero, en cambio, que los efectos de la demanda y la distribución van inextricablemente unidos como causas del alza del precio de tales especies, pues si la demanda fuese escasa no animaría la distribución. Con todo, este es un buen ejemplo del modo en que las pautas culturales del gusto y la alimentación influyen en el valor del producto y su grado de explotación económica.

El pescado se asocia al consumo de la población más pobre, mientras que el consumo de carne de res se relaciona con un mayor estatus socioeconómico y con la celebración de festines y ceremonias. La población malaya e india más pobre está dispuesta a pagar un elevado precio por la carne, o por productos marítimos de lujo (gambas), pero no por el pescado, percibido como un producto barato y abundante que, por lo general, se consume aderezado con salsas que enmascaran su textura y su sabor. En este grupo la demanda del pescado es por lo tanto inelástica, pues no este sector no está dispuesto – por imposibilidad económica – a pagar un alto precio por un producto de primera necesidad. En el caso chino, cuya sutil cocina se caracteriza por ensalzar la textura y el sabor de las carnes y pescados, tanto el marisco como el pescado blanco de carne jugosa juegan un papel central en los eventos festivos o reuniones empresariales. En Tuba, donde no hay población china y la exportación de esos productos resulta difícil, esos pescados de carne blanca y de gran potencial económico no son, tan siquiera, consumidos regularmente por su población local y por lo tanto su precio interno es bajo y su exportación externa difícil.

⁵⁴⁷ Omar (1995: 3)

⁵⁴⁸ Cf. Douglas, M. & Isherwood, B. (1979), Miller *et al.* (1995, 1998)

⁵⁴⁹ Anderson y Anderson (1975: 235, 1977:247)

IV.5. Recursos Económicos Secundarios y la Subsistencia Campesina

Junto a los profusos productos marinos, las condiciones ecológicas de la isla permiten explotar numerosos productos agrícolas (arroz, fruta, caña de azúcar, caucho, etc.) y pecuarios (vacas, búfalos de agua, cabras y pollos). La horticultura⁵⁵⁰, o el procesamiento de productos lácteos, no son en cambio prácticas usuales. Como en el caso de los recursos pesqueros secundarios, la producción o extracción de estos bienes es de naturaleza *dual*⁵⁵¹ o mixta, al alternar la venta con el autoconsumo. Las actividades laborales relacionadas con la producción de todos estos recursos se caracterizan por la falta de especialización y su carácter temporal y, en el ámbito local, se describen como «kerja kampung» (*trabajo rural o campesino*).

La descripción etnográfica de estas actividades económicas permite *recrear* un tipo de economía propia de una gran parte del entorno nacional que, sin embargo, tiende a transformarse a gran velocidad; así como comprender la íntima relación entre subsistencia y ecología – como asevera la persistencia del *mundo invisible*.

a) Explotación Forestal

Los ancianos comparten un amplio conocimiento etnobotánico y, en su caso, la explotación de los recursos de la jungla suele limitarse a la recolección de diferentes tipos de hojas, raíces, bayas o cortezas destinados a fines alimenticios y curativos. Algunas especies botánicas – plantas ornamentales, por ejemplo - alcanzan elevado valor económico en el mercado negro de Langkawi y, aunque su extracción y venta son ilegales, los jóvenes pescadores afirman poder obtener puntualmente entre RM60 y RM500 por planta, según la especie y su tamaño. Con todo, estas especies acaban plantándose en los jardines locales con fines decorativos.

La explotación maderera fue otrora una dedicación a tiempo parcial y efectuada por algunos pescadores cuando la pesca decaía⁵⁵², aunque los ingresos derivados de esta actividad no solían superar los RM70 mensuales. Usaban grandes sierras con dos mangos («saw» o «gayi») que requerían la colaboración de dos hombres, pues los árboles talados podían llegar a medir 120 pies y pesaban entre siete y diez toneladas. Su transporte, colina abajo, requería la fuerza de hasta ocho «kerbau» (*búfalos de agua*). La madera era luego transportada a Pulau Pinang en barcos cargo («tongkan») propiedad china o india, y allí se procesaba, se distribuía a otros centros peninsulares o se destinaba a la construcción de muebles. La explotación maderera local perseguía sin embargo usos más humildes: construcción de casas, botes o producción de carbón vegetal. Algo similar ocurre con la explotación del

⁵⁵⁰ No obstante, un estudio etnobotánico en Merchang (Trengganu) computa 72 variedades de plantas salvajes comestibles y 55 variedades de frutas y hortalizas cultivadas (Laderman 1983)

⁵⁵¹ V. Boeckle, en Geertz (1963b)

⁵⁵² La extracción maderera en Malaysia es una producción antigua, pero sus efectos extremos han desencadenado la deforestación de grandes extensiones selváticas, especialmente en Borneo.

bambú y el junco de indias, un tipo de madera tropical abundante, funcional y con gran potencial económico. El *bambú* («buloh») es una madera versátil y extremadamente dura que crece a gran velocidad⁵⁵³, lo que la convierte en una materia prima excepcional para la construcción. Su durabilidad media es de seis años, pero tratada adecuadamente con fuego o barnices puede mantenerse en buen estado durante más de diez años. El «rotang» (*junco de indias*), de dureza y versatilidad similar a la del bambú, es una liana que agrupa a 600 subespecies, 385 de las cuales pueden encontrarse en Malaysia. Su madera se destinaba a la construcción de mobiliario doméstico, a la creación de cordajes, cestas o trampas pesqueras. Al contrario que en el caso chino y tailandés, la comercialización y manufactura malaya de ambas maderas es rara y su uso local decreciente.

Una de las actividades extractivas más fructíferas es la apicultura. Recolectar la miel es una labor masculina que entraña peligros simbólicos y reales; pues se cree que las abejas son las aliadas de los espíritus selváticos y las abejas selváticas son particularmente agresivas y venenosas. Antes de trepar a los árboles para hacerse con los panales, se realiza una pequeña hoguera en la base del árbol usando cáscaras de coso, cuyo humo es un magnífico repelente natural. La apicultura es particularmente lucrativa entre diciembre y abril («timur»), puesto que un kilogramo de miel en Langkawi cuesta unos RM60. En una jornada afortunada, el recolector puede obtener 20 Kg., es decir, RM1200. Su elevado valor es una consecuencia de su escasez y de la gran aceptación que tiene entre los malayos. Su venta externa es, por lo tanto, plausible porque la demanda es elevada, porque es un bien imperecedero, fácilmente transportable, cuya obtención requiere cierta especialización. Su estacionalidad, no obstante, impide que los recolectores subsistan sólo de este recurso.

b) Fruticultura

A pesar de la exuberante variedad de frutos tropicales y especias salvajes, su consumo es moderado, quizás por la influencia del sistema humoral (al ser las frutas *alimentos fríos*) o por la percepción local que considera al arroz como el único alimento que *llena* («kenah») o alivia el apetito. La lista de especias halladas es extensísima (pimienta, chile, cilantro, clavo, jengibre, cúrcuma...) y entre los frutos y tubérculos más comunes, muchos de los cuales crecen de modo salvaje, uno halla plátanos y bananas (*Musa*), piñas (*Ananas*), cocos, «limau» o lima, carambola o «starfruit» (*Averrhoa Carambola*), pomarrosas (*Syzygium Jambos*), «jambolan» (*Syzygium Cumini*, *S. Malaccense*, *S. Aquea*), maracuyá (*Pasiflora*), «buah tembikai» o sandía, papayas (*Carica Papaya*), «mangosten» (*Garcinia Mangostan*), chirimoya (*Annona Chirimoya*), «buah cempedak», «nangka» (*Artocarpus Altilis*), «lichi» (*Litchi chinensis*), «petai», guayaba (*Psidium Guajava*), «rambutan» (*Nephelium Lappaceum*), «ibu kayu» o tapioca, «longan» (*Euphoria Longan*), más de 20 especies de «buah mangis» o man-

⁵⁵³ El bambú es "tres veces más resistente [que la madera] y sólo la mitad de resistente que una barra equivalente de acero, al cual supera en ligereza" (*Enciclopedia Catalana*, 1994: 470-1)

go (*Mangifera Indica*), «buah dokon», «mata kuchin», «durian» (*Durio Zibethinus*), etc., etc.

La función de estos productos no es sólo alimenticia. El coco («kelapa» y «kelapa sawi»), aunque no es una especie original de Tuba, es un buen ejemplo de ello. Su pulpa suele consumirse tierna («kelapa muda»), pero seca es un elemento esencial en las salsas locales. Su dura cáscara se usaba para diseñar muy diversos utensilios y, en los años 60, fue la materia prima de una empresa de artesanía. Su madera y hojas se emplean en la construcción⁵⁵⁴ y tienen cierto potencial económico.

Unos pocos acres de la isla se han destinado al cultivo de caña de azúcar, pero su explotación se limita a extraer el jugo y venderlo de modo ambulante, obteniendo RM1/litro. Otra pequeña fuente de ingresos para los ancianos deriva de la manufactura doméstica de «nippa», una hoja cilíndrica de palmera que se usa para liar tabaco («rokok dahun» o «rokok nippa»). La hoja se obtiene de la selva, se seca al sol y se corta en tiras regulares de unos 7 cm. que se unen en manojos para ser luego vendidos a las tiendas locales por RM0.50. Algunos ancianos pueden obtener unos RM60 mensuales de su venta.

En Tuba muy pocos individuos se dedican regularmente a la agricultura. Sólo uno explota una pequeña plantación de dos acres, y actúa como productor y distribuidor. Nuevamente sus beneficios son escasos. En primer lugar la abundancia y disponibilidad (sumado al escaso gusto por la fruta)

Precio de venta de fruta (RM/Kg.)

Plátano	RM0,70
Rambutan	RM2
Durian	RM2/RM3
Piña	RM2
Nanka madu	RM2
Cempedak	RM2,50
Petai	RM2
Cempedak	RM2,50
Petai	RM2

Fuente propia: fruticultura en Tuba.

reducen significativamente la demanda. Por otra parte, la cantidad de trabajo es considerable y el riesgo es elevado debido a las plagas de insectos o a los efectos climáticos⁵⁵⁵. Ciertos árboles frutales requieren al menos de 3 a 5 años para ser productivos, y otros de 7 a 9 años («durian» o «dangsat»). Especies como el «rambutan» necesitan polinizarse y sólo pueden hacerlo al cabo de tres años. Abril suele ser el mes de mayor productividad, pues inaugura la «bulan bunga», el *mes de las flores* o «musim bu-

buhan», *estación de la fruta* pero, en realidad, la periodicidad productiva es muy variable y cada fruto tiene diferentes ciclos de maduración, crecimiento y producción. Por todo esto, la explotación de árboles frutales no puede ser una empresa excesivamente lucrativa, a pesar de que durante los años 60 y 70 la plantación de sandías tuvo cierto protagonismo, pero bajo el control mercantil de un «taukeh» chino.

⁵⁵⁴ La cáscara es la materia prima de muchos utensilios, quemada es un efectivo repelente de insectos. Del fruto se extrae el aceite alimenticio de consumo general, pero también se procesa para crear combustible, jabón, margarina, champú, velas, o cremas. Del tallo se extrae una bebida refrescante, «nira» y macerada da lugar al «todi», una bebida alcohólica antes popular. Sus hojas sirven de techumbre o como antorchas.

⁵⁵⁵ Cf. Swift (2001)

c) Explotación Comercial Agrícola

El cultivo de caucho («pokok getah») es tradicionalmente una ocupación masculina propia del «kampung» malayo que requiere, comparativamente, pocas horas de trabajo. Su proceso de producción se inicia con la selección de las semillas, que luego son esparcidas de modo aleatorio en un terreno previamente talado y desherbado. Al germinar, los pequeños arbustos se transplantan ordenadamente, en filas paralelas, en otro terreno, pero habrá que esperar unos seis años para que sean explotables.

El caucho se extrae de la resina del árbol, mediante una escarificación en la corteza del tronco. La savia lechosa se derrama siguiendo el surco de las incisiones y se deposita en un vaso de plástico situado en la base del árbol. Ésta se recolecta y se vierte en una ancha bandeja metálica, donde se añade «cuka getah» (*ácido acético*) dando lugar al «suhsuh getah», o *leche de caucho*, que solidifica al cabo de una 4 o 5 horas. La sustancia gelatinosa se extrae del molde y se extiende sobre una superficie lisa y limpia para proceder a su prensado, mediante el cual se obtiene una fina lámina que se corta a tiras, de unos 20 por 40 cm. Las tiras se secan al sol, o al calor del fuego, durante dos o tres días, se apilan y, finalmente, se venden a un «taukeh» chino o a un mediador local. El caucho debe preservarse bien de toda impureza para que su precio económico no mengüe.

En la zona de Tuba estudiada, aunque en el pasado la producción del caucho pudo ser relevante, hoy resulta insignificante. La introducción del caucho artificial, las fluctuaciones del precio del mercado, el dilatado tiempo necesario para que la plantación sea rentable y el hecho de que las plantaciones y la distribución estén bajo control chino, son los factores que explican parcialmente su escaso éxito actual. No ocurre lo mismo, en cambio, en el extremo opuesto de la isla, Bali Buket, donde RISDA (una organización agrícola gubernamental) dotó a sus habitantes de tierras a cambio de su compromiso de explotar el caucho. Hoy en día, las familias que se dedican a esta actividad pueden obtener ingresos de RM300-400 mensuales. Los habitantes de Tuba rechazaron el programa de reconversión agrícola, por dos razones: en primer lugar, los años 80 coincidieron con una época en la que la productividad pesquera era fructífera y el precio del caucho era muy bajo. En segundo lugar, en Tuba la tierra se distribuyó y adquirió de manera desordenada y el sistema de herencias tendió a fragmentarla. El caucho, para ser un cultivo rentable requiere plantaciones extensas. Los propietarios de las tierras temieron que la promoción del cultivo implicase la expropiación de terrenos y, por ello, se opusieron al programa. Los máximos retractores fueron, no obstante, los «taukeh» locales, pues el intervencionismo político significaba el final de su control de la compraventa del caucho. En el año 2004 se planificó otro plan de reconversión para reactivar el cultivo de caucho, pero la iniciativa levantó el mismo recelo entre la población.

d) «Sawah, Padi, Nasi»

Durante los últimos años Malaysia ha dejado de ser una de las primeras productoras mundiales de arroz para convertirse en importadora de los países asiáticos periféricos. Esto no ha alterado sin embargo la importancia del arroz como componente básico de la dieta malaya. Su relevancia es tal, que los malayos usan la expresión «makan nasi» o «lapar nasi» (*comer arroz y estar hambriento de arroz*) para referirse a la ingestión de cualquier alimento; y no es extraño, pues se consume tres o cuatro veces al día y constituye además la base primaria de productos alimenticios secundarios - sopas, pasteles, dulces («kueh»), harinas («tempung»), etc. Su riqueza cultural se pone de manifiesto en el amplio elenco de palabras usadas para designarlo: el cultivo se denomina «padi», la semilla «biji semai», el arroz húmedo «sawah», el arroz fresco «beras» y el arroz cocinado «nasi». Además existen diferentes cualidades, «jawi» y «pulut», cuyo precio como su significación ritual varían: el primero es de consumo cotidiano y el segundo de consumo ceremonial.

El cultivo de arroz también es una actividad en decadencia, a la que sólo se dedica una minoría debido a los escasos beneficios económicos que reporta. El proceso de producción comienza en julio, con la *estación de las lluvias* («musim hujan» o «musim kemarau») a la que le sigue un mes de intenso calor. Las semillas («biji semai») se remojan hasta que germinan y, mientras tanto, el campo de arroz se tala, se desyerba de matojos y ara con la ayuda de búfalos de agua o, actualmente, empleando motocultores. En agosto la tierra se humedece y se zanja drenajes («saloran air») para canalizar el agua de la lluvia. Las semillas se esparcen desordenadamente sobre los caballones, y al mes, si las condiciones climáticas son óptimas, los tallos de arroz empiezan a despuntar con fuerza. El campesino debe entonces recortar rectángulos de tierra con las matas («buat cabur»), de los que extrae los manojos que replanta de modo ordenado. El control del flujo de inundación de los campos mediante la manipulación de las regatas y los surcos es un aspecto decisivo, pues tanto la carencia como el exceso de agua pueden implicar la ruina de la cosecha. Tras unos 100 días, en octubre, el arroz habrá madurado y estará listo para su recolección («potong padi») manual – usando un «rengam» o cuchillas de doble mango-, o mecánica – con trilladora. La recolección se realiza durante los tres meses siguientes y las espigas se apilan bajo el sol para que se sequen. Hasta los años 60, los hombres pisaban («gamai») las pilas del cereal para desprender el grano, o usaban un «lesung» (especie de mortero de grandes dimensiones). Durante los años 70 se introdujo el «tong pukul padi», un instrumento para golpear y extraer el cereal que requería mano de obra masculina y joven, generalmente reclutada en la propia unidad doméstica. El grano se almacenaba en el «jelapang padi» (*granero doméstico*) presente en todos los hogares hasta los años 80. Durante este periodo la fuerza del trabajo se organizaba alrededor del sistema de «berderau», trabajo comunitario que implicaba reclutar a mano de obra entre vecinos y parientes. Era, como advertimos, un sistema de trabajo rotativo y recíproco en el que las transacciones económicas estaban ausentes, pues la cuadrilla de trabajadores rota-

ba sistemáticamente por todos los campos de las unidades domésticas que participaban⁵⁵⁶. La reciprocidad laboral y la celebración de un «kenduri» organizado por cada anfitrión constituían el único modo de contraprestación. La cosecha se destinaba al autoconsumo y el stock acumulado aliviaba los periodos de penuria. Con el tiempo, el excedente comenzó a venderse al «taukeh» local, quien adelantaba los bienes de consumo o los fertilizantes naturales, deduciendo el coste del precio de compra. Como en el caso de la pesca, el productor gozaba de auxilio en momentos críticos, y el distribuidor se aseguraba la exclusividad de la compra, perpetuando la interdependencia socioeconómica.

¿Por qué, a pesar de su funcionalidad y efectividad económica, el «berderau» no ha pervivido?, y ¿por qué el cultivo de arroz no es una actividad económica plausible? Actualmente, los habitantes capaces y jóvenes no están ya interesados en el «berderau», y los pobladores interesados y ancianos no son ya capaces. Pero antes que una cuestión de predisposición, existen factores infraestructurales importantes que explican la explotación decreciente del arroz. En el cultivo de arroz, la irrigación, antes que la calidad del suelo, al semilla o el clima, es un factor determinante⁵⁵⁷. En Tuba, el índice de pluviosidad sólo permite un cultivo anual (o dos muy excepcionalmente), mientras que en Kedah su cultivo se hace posible hasta tres veces al año. En la isla, los factores climáticos ejercen un riesgo constante sobre la cosecha y la creación de sistemas de irrigación artificial es impensable debido a su alto coste. Obviamente, cuando los riegos son tan grandes la inversión es mínima. Paralelamente, producto tanto del sistema de herencias como de la creciente especulación patrimonial, el terreno local se ha fragmentado excesivamente y los cultivos arroceros, como en el caso del caucho, son demasiado reducidos como para ser rentables. La producción arrocera media por campo de arroz genera unos ingresos brutos anuales entre 1000 y RM3000. El considerable volumen de horas de trabajo, el coste de la irrigación artificial, maquinaria y abonos, hacen de la compra del arroz una opción más asequible que su producción. La semilla cuesta RM0.25/Kg. y el fertilizante RM10, aunque puede obtenerse por RM1/Kg. si el campesino es miembro de la asociación nacional de agricultores.

Examinada convenientemente, tras la improductividad arrocera subyace una *cuestión de clase*⁵⁵⁸. Con la introducción de la maquinaria agrícola ya no era precisa la laboriosa plantación manual y ordenada, ni la ardua recolección usando el «pisau potong padi» (*cuchillo de cortar arroz*). Bastaba con esparcir arbitrariamente las simientes por el campo de cultivo, y la trilladora hacía el resto. Pero la introducción de la máquina precipitó el cambio en las relaciones de producción, suplantando tanto al «berderau» como a la incipiente introducción de jornaleros temporales y externos («upah») ⁵⁵⁹ - procedentes de Tailandia o Petani (Estado de Perlis) – y a

⁵⁵⁶ Cf. Fraser (1966: 14)

⁵⁵⁷ Cf. Geertz (1963: 30-1)

⁵⁵⁸ Cf. Jomo (1986)

⁵⁵⁹ Cf. Wong (1987: 112)

las cuadrillas de lugareños que empezaron a vender su mano de obra a modo de jornaleros temporarios. Con la paulatina introducción de la economía de mercado, contratar mano de obra, o alquilar la maquinaria, impuso que sólo aquellos que lograron acaparar suficientes hectáreas podían permitirse un cultivo de arroz mecanizado, extensivo y provechoso. Estos terratenientes agrícolas rurales (muy escasos en nuestra isla) no sólo rentabilizaban el alquiler o la compra de los medios productivos, sino que podían también prescindir por completo de la mano de obra asalariada. Como corolario, al estar la compraventa inserta en el sistema de mediadores, los pequeños productores que trabajan la tierra manualmente o con pequeños motocultores quedaron doblemente marginados del proceso económico. En efecto, el gobierno malayo, con la intención de reactivar la economía del cultivo de arroz, proporcionó un subsidio económico de unos RM10 sobre el precio de venta de los 100 Kg. de arroz – para favorecer la producción a pequeña escala. El excedente productivo se empaquetaba y se vendía directamente al tendero local. El subsidio raramente llegaba a los legítimos destinatarios, puesto que el tendero sistemáticamente se lo embolsaba tras comprar el excedente al productor. Mediante la relación diádica y dependiente entre productor y «taukeh», y dada la escasa competencia isleña, el monopolio de la distribución y la explotación del pequeño productor estaban garantizados. El «taukey» no usurpaba la plusvalía al productor directamente, sino de modo indirecto: acaparando los subsidios públicos. En este contexto se revela el conflicto socioeconómico y se clarifican las acusaciones de magia negra, como muestra el siguiente caso:

Musa Bin Mat Isa es actualmente un anciano pobre y aislado. Llegó de Perlis hace ya décadas, y se estableció como tendero y distribuidor de arroz. Éste se dedicaba a la compraventa del excedente de los pequeños productores, y acaparaba de este modo los subsidios gubernamentales. Musa ofrecía además compra a crédito a aquellos clientes que no podían pagar sus productos. Cuando los créditos se acumulaban y los morosos no podían pagar, Mat Isa adquiría sus tierras por un módico precio, saldando así la deuda. Su negocio era fructífero y pronto devino uno de los hombres económicamente más poderosos de Tuba. Pero el crecimiento de su riqueza era equivalente al odio que levantaba entre sus vecinos, algunos de ellos injustamente expropiados. Pero su fortuna degeneró pronto en dispendio, en actos ostentosos o incluso ofensivos – como liarse cigarrillos con billetes de RM50. También comenzó a beber y a frecuentar los centros urbanos, contrayendo matrimonio con varias esposas. En los últimos años, uno de sus hijos enfermó mortalmente y en el intento por salvar su vida acabó vendiendo una gran parte de su riqueza menguante. El hijo murió, y los vecinos de Tuba interpretaron esto como un justo castigo divino. Éste y su familia, sin embargo, coincidían en señalar que habían sido objeto de magia negra por parte de algún vecino envidioso y malintencionado, quien había proyectado la mala suerte sobre sus negocios y su familia.

e) Caza y Ganadería

De modo general la caza en Tuba es una actividad irrelevante⁵⁶⁰, de no ser por la excitación que levanta entre la población la llegada de un ave migratoria y estacional denominada «wah-wah», cuya carne es comparable a la de la codorniz⁵⁶¹. La *estación de los pájaros* («musim burung») tiene lugar entre octubre y enero y, aunque dar caza al ave implica el riesgo de ser penalizado con severas multas (RM500), la actividad no sólo representa un *divertimento* estacional sino también una importante fuente proteica y, ocasionalmente, de ingresos - que nivela levemente la penuria de «musim timur». A partir de octubre, la isla, y concretamente sus playas arenosas, se abarrotan de redes («pukat perangkap») de hasta 30 metros de longitud, suspendidas de altas cañas de bambú: son las trampas de las aves. Los niños locales, por su parte, armados con tirachinas, dan caza a todo ave incauta que ose posarse en los arbustos de las inmediaciones de los senderos.

El modo de reclamo tradicional usado para atraer al ave consistía en un silbato que imitaba el sonido que producen los pájaros durante su apareamiento. Hoy, los silbatos han sido substituidos por una casete de audio y dos potentes altavoces. Las aves que sobrevuelan los cielos isleños, atraídas por el sonido acuden en bandada, estrellándose estrepitosamente contra las redes, donde son prestamente apresadas por las cuadrillas de hombres que aguardan pacientemente durante toda la noche. Éstas son luego hacinadas en jaulas. Las mujeres, a la mañana siguiente, degüellan a las presas siguiendo el sacrificio islámico, las despluman y las cocinan.

El periodo de caza coincide con Ramadán, y los hombres abandonan sus aparejos pesqueros para convertirse, temporalmente, en cazadores furtivos. La estación de las aves es, por lo tanto, un acontecimiento oportuno en el particularmente improductivo periodo en que coinciden la estación de «timur», el mes del ayuno y un insufrible calor. Por otra parte, si la demanda es elevada una sola pieza puede venderse a RM3 en Langkawi o RM1.5 en Tuba. En la práctica, la presión de los vecinos y los familiares provoca que las aves acaben regalándose, aunque en el punto álgido de caza llegaron a capturarse más de 100 aves/red en una sola noche.

Junto al ave estacional, otras fuentes proteicas animales derivan de las reses (búfalos y vacas), cabras y pollos. La ganadería, como veremos, tampoco es una actividad económica excesivamente rentable, dada su difícil exportación y el hecho de que su precio sea excesivamente elevado para la economía campesina. En todo caso, parece que el gusto local prefiere el pescado antes que la carne y, culturalmente, el consumo de la carne está más expuesto a tabúes, al considerarse un alimento excesivamente *caliente*.

⁵⁶⁰ Endicott (1970: 24)

⁵⁶¹ "A singular-looking island of Pulau Teretau, resembling a ruined castle, is called Pulau Beletong, and the edible bird's nests of Chinese commerce are said to be found there" (Maxwell 1887: 30)

f) El Jardín del Edén y la Discriminación Mercantil

Como hemos visto, los recursos naturales hallados en Tuba son abundantes y variados y, en términos estrictamente de subsistencia, su entorno ecológico resulta «opulento», al igual que ocurre con otras tantas sociedades asentadas en ricos nichos ecológicos. El nivel de explotación de los recursos naturales de autoconsumo es bajo, lo cual permite *a priori* alcanzar niveles de subsistencia aceptables, o incluso elevados, con un mínimo trabajo.⁵⁶² Si inventariásemos los recursos hallados durante un ciclo anual, obtendríamos un esquema aproximado como el siguiente:

CICLO ECOLÓGICO DE RECURSOS (PULAU TUBA)



Fuente propia: Diagrama aproximado de recursos y estacionalidad ecológica.

Nota: los recursos en MAYÚSCULAS indican abundancia, y en 'minúsculas' escasez.

La **negrita** indica que los recursos no dependen, a priori, de la estacionalidad.

Como muestra el bosquejo, la disponibilidad de los diversos recursos naturales es regular durante todo el año, luego la diferencia entre estaciones de penuria («musim timur») y de abundancia («musim barat») es sólo aparente o, mejor, es económica antes que ecológicamente discriminatoria. En efecto, a pesar de la profusión de recursos ecológicos, la realidad de Tuba entraña un dilema: “estando su economía plenamente subsumida bajo la moderna economía de mercado, todavía permanece incompletamente integrada en ella”⁵⁶³. A la luz de la descripción etnográfica, ¿cuáles son las causas del aparente dilema económico? Puesto de modo

⁵⁶² Cf. Sahlins (1977), Descola (1996), Gourou (1949), Hendry (1964), Hanks (1072), en Scott (1976: 22)

⁵⁶³ Cf. Nash (1979), Taussig (1980), Said (1993: 103)

simple, estriba en que los recursos con potencial mercantil son en la práctica difícilmente explotables y, así, en el nuevo orden económico, *lo que determina la riqueza no es la presencia de recursos sino su inserción en el mercado*. Estas causas se han aducido ya durante el análisis, ahora trataremos de ordenarlas sintéticamente.

En primer lugar, el acceso al mercado de los pescadores ha sido más tardío que el de los campesinos y agricultores dedicados al cultivo de caucho o arroz, debido al control de la distribución a manos de los «taukeh» y al hecho de que su umbral de subsistencia sea elástico. No obstante, la presente especialización económica en la captura de gambas, la sobreexplotación y el *bucle productivo* poseen un efecto económico adverso: la excesiva dependencia mercantil y el paulatino estrangulamiento económico de la población insular.

En segundo lugar, la economía extractiva-productiva es marginal porque la demanda interna es inelástica, la especialización laboral insuficiente y la exportación dificultosa. Tanto en el caso de la pesca secundaria como en el de los productos selváticos y agrícolas, el problema es que, como bien notan los pescadores, (sic) «tak jadi harga» (*No alcanza precio*). La causa de esta situación es estructural, pues la comercialización de los productos extraídos sólo es factible cuando se obtienen en abundancia y, dado que la producción de recursos secundarios no es ni extensiva ni especializada, aquéllos acaban destinándose al autoconsumo o al don.

En tercer lugar, el lastre de la mediación en la distribución y el hecho de que el papel de los campesinos malayos se haya relegado exclusivamente a la producción de la gamba, es el contexto en el cual se explica en gran parte su trance económico; pues su rol económico ha sido, y continúa siendo, periférico.

En cuarto lugar, como vimos, existen muchos otros recursos locales que no se consumen ni se explotan - diversas especies de moluscos, crustáceos y bivalvos. Es posible que el sistema de creencias tenga influencia en tal subexplotación, pero esta oportunidad comercial no ha sido, sin embargo, obviada por los comerciantes chinos, quienes atraídos por la abundancia de *pepinos de mar* (*Class Holothuroidea*) se instalaron temporalmente en la isla para explotarlos económicamente. Éstos, típicamente, se nutren de mano de obra local (malaya) para extraer a la preciada especie, pagando entre RM3 y RM5 por unidad capturada, mientras que el producto manufacturado puede alcanzar la cifra de RM200/Kg. en el mercado chino. Los malayos contratados pensaron que podrían extraer mucho más, y demandaron RM8 por unidad. Como consecuencia, los empresarios chinos optaron por contratar a lugareños de la otra zona costera.

En quinto lugar, la influencia del mercado ha contribuido a menguar la preeminencia de la reciprocidad local. Pero, cabe subrayar, si la práctica recíproca pasada era preeminente no se debe, totalmente, a una mayor conciencia comunal sino a una razón tanto social como pragmática. El pescado en particular es un producto

efímero y su salado y ahumado no son prácticas muy habituales en zonas con abundantes recursos pesqueros. Por lo tanto, antes de malograr el excedente resultaba más útil regalarlo. Por esta razón, los únicos productos objeto de intercambios recíprocos son los que tienen escaso valor económico. Por otra parte, en el contexto de la economía de subsistencia la dependencia social era mayor, pues la ayuda mutua entre vecinos resultaba vital. Hoy, con el dinero como medida y medio de adquirir bienes y servicios, esta dependencia ha perdido parte de su funcionalidad social. En ambos casos la razón utilitarista parece de mayor peso que la aducida ideología comunal o la cohesión grupal propia de sociedades precapitalistas. De hecho, un modo de superar la actual recesión económica pasaría por expandir la especialización en la explotación de otros recursos con potencial económico.

IV.6. Negocios, Inversión y Ahorro Rural

La *radiografía económica* ha permitido evaluar las fuentes (naturales) de riqueza local y trazar sus rasgos y limitaciones más notables. La naturaleza de estas actividades permite definir a la sociedad de Pulau Tuba como una comunidad esencialmente *campesina*: una sociedad bajo control estatal – a pesar de que aquél no extraiga directamente el *fondo de renta* o tributos - caracterizada por su producción extractiva y alimenticia, su escasa productividad y al ausencia de medios propios de la agricultura o la pesca moderna, el predominio de la economía mixta, ausencia tanto de tecnología como de sistemas socio-técnicos sofisticados, relevancia de la unidad doméstica-productiva, subdesarrollo manufacturero, precariedad de la práctica comercial y relativa flexibilidad de la capacidad de subsistencia. Que su economía la definamos como campesina no implica, ni mucho menos, que sea inmune a una vasta red de relaciones mercantiles nacionales o internacionales. Esto queda manifiesto en el influjo que ejerce la demanda nacional o internacional sobre la producción pesquera y, también, en el creciente acceso a los nuevos bienes de consumo que se observa en la sociedad de la isla.

Esta sección, que clausura la indagación económica, permite dilucidar conclusiones importantes referentes al «retraso económico malayo». Comenzaré escrutando el sector comercial local, seguido de los modos de inversión y ahorro tradicionales, con el objetivo de desvelar algunos de los prejuicios erróneos respecto a la actividad económica malaya, que posiblemente tienen su origen en la era colonial. Para finalizar ofreceremos un obligado ejercicio comparativo. Puesto que el quehacer económico es la piedra angular sobre la cual se ha articulado la justificación de la inhabilidad económica malaya, y dado que el criterio por el cual se juzga la actitud económica malaya es *relativo* a la dinámica chino-malasia y occidental, conviene confrontar ambas actitudes y actividades económicas.

a) Los Negocios Rurales

Bajo la rúbrica de «sector de servicios rurales» describiré el mercado tradicional, el incipiente sector turístico, los diversos comercios locales («kedai» de modo genérico) y la pequeña producción doméstica y su distribución ambulante⁵⁶⁴. Estas actividades ocupan al 6.6% de la población, unas 90 personas, aunque, dado el carácter heterogéneo e informal del sector, el número de individuos implicados en el mercadeo informal podría ser mayor.

Los negocios rurales comparten unas características generales: los ingresos derivados de esta actividad suelen ser superiores a los generados por las actividades productivas o extractivas; la mayor parte de estas actividades se relacionan con la producción o distribución de alimentos; y el papel económico femenino es subrayable, a pesar de su *invisibilidad* social. De hecho, las relaciones mercantiles rurales se remontan a tiempos inmemoriales, como revela la presencia en Tuba, y en otros «kampung» malayos, del *mercado nocturno* o «pasar malam» - del árabe «bāzār»⁵⁶⁵ y del malayo «malam» (*noche*). Como su nombre indica, éste tiene lugar al anochecer y suele ser bisemanal: los miércoles en la zona de Tuba, y los viernes en el área opuesta de la isla, Bali Buket. Ambos mercados, aparte de su significación económica, poseen una notable función social, al aunar regularmente, con un carácter marcadamente jovial, a los habitantes de ambos extremos de la isla.

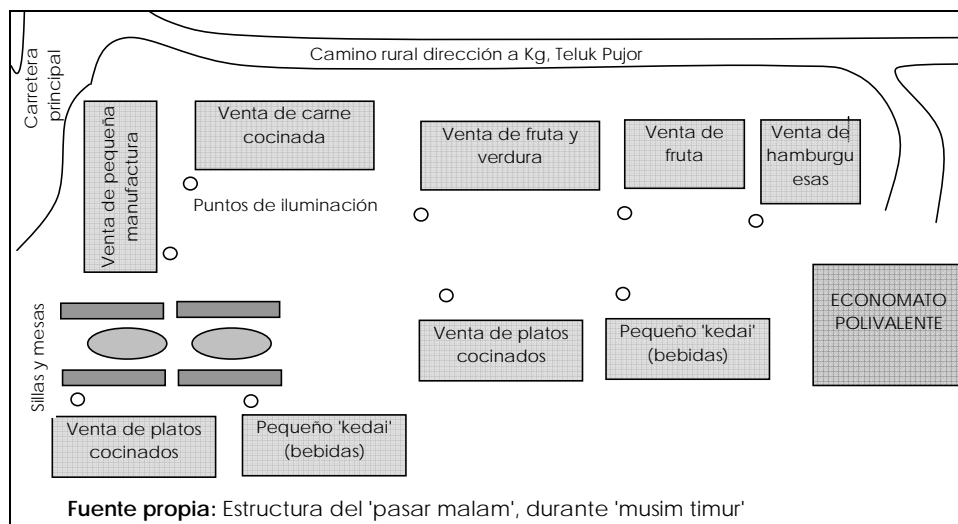
El mercado se compone de *paradas* de venta cuyo número varía en función de la *salud económica* insular, como veremos. La infraestructura de estas paradas es simple – estructura de bambú, techumbre de toldo u hojas de palmera y una simple conexión eléctrica temporal – y para vender no se requiere ni alquiler, ni permiso legal ni licencia de sanidad. La oferta suele ser limitada y suele reducirse a la venta de fruta y verdura, platos locales cocinados, bebidas, carne asada, hamburguesas, y venta de baratijas diversas. La esfera de la venta está claramente dominada por individuos que poseen ya otros *negocios rurales*, pues éstos disponen de la infraestructura y del stock necesario, de una red comercial externa y, en muchos casos, de transporte propio. Sólo ocasionalmente sus parientes u otros individuos venden también platos cocinados para procurarse ingresos suplementarios. Los vendedores se abastecen en mercados de venta al por mayor en Langkawi, pagando al contado o a crédito, luego los productos de venta raramente son de producción local. El precio de la mercancía es fijo, es decir, no está expuesto a negociación porque el regateo («tawar-menawar») no es una práctica malaya común, posiblemente por efecto del Islam y su insistencia en que toda transacción económica debe basarse en un acuerdo justo para ambas partes.

⁵⁶⁴ Como ha notado Wong (1987: 51), la artesanía posee mínima relevancia económica.

⁵⁶⁵ Geertz (1963b: 30), Cf. Nash (1968)

Puesto que la mayoría de los productos son perecederos (alimentos, frutas, etc.), el stock sobrante se almacena en la propia unidad doméstica para ser liquidado cuanto antes. Las posibles pérdidas ocasionadas por el malogro del excedente se equilibran con un beneficio bruto nada desdeñable - entre los RM300 y RM600 por jornada y parada – al que cabe restar unos RM50-60 en concepto de costes de transporte.

La distribución de las paradas del mercado se muestra en el siguiente esbozo:



A pesar de que el mercado es una institución de larga tradición en la sociedad malaya, la *evolución* general de los comercios y negocios en la isla ha sido prácticamente imperceptible durante las últimas cuatro décadas. Desde los años 60, los negocios más importantes siguen concentrados en la misma área local - Kg. *Tepi Laut* -, y sus propietarios, herederos de los tenderos chinos, no han efectuado grandes innovaciones ni reformas. La influencia turística irradiada por Langkawi ha sido tímida, periférica, y aquéllos que subsisten directa o indirectamente del turismo constituyen una minoría: conductores de botes turísticos (2.7%) o camiones (0.2%), capitanes de bote (0.4%), pequeños empresarios (0.9%) y lugareños que, esporádicamente, ejercen informalmente de guías.

Tres pequeños hospedajes turísticos, de reciente construcción, son iniciativas individuales con dudosas posibilidades futuras. La carencia de marketing, la sombra de Langkawi, la ausencia de infraestructura y el flujo caprichoso de una demanda generalmente malaya, socavan sobremanera su potencial económico y, por lo general, los máximos ingresos se concentran en los periodos de vacaciones escolares nacionales. El mismo patrón de fragilidad económica sigue la *empresa rural* de transporte de pasajeros. El único servicio de transporte marítimo (que realiza la ruta Tuba-Langkawi) es propiedad de un habitante local que también dispone de un establecimiento de reparación de motocicletas y venta polivalente. Éste ha contratado a un reducido grupo jóvenes que hacen los roles de capitanes y tripulantes en cada uno de los 6 barcos que componen su flota. La retribución sigue el mismo

sistema propio de la pesca («bagi dua») en base a los beneficios diarios. Los barcos de transporte son embarcaciones pesqueras recicladas, y su estado es tan precario que la constante inversión en reparación a menudo acaba con los beneficios.

Al margen de la tímida iniciativa turística, los negocios más fructíferos del panorama económico isleño son, con diferencia, un reducido número de economatos que hacen las veces de cantinas («kedai»). Éstos se caracterizan por unos rasgos compartidos: primero, son empresas rurales solidamente establecidas cuyos ingresos oscilan entre los RM500 y RM1000 brutos diarios. Segundo, la mayoría son negocios familiares heredados, en los que trabajan los propietarios, sus hijos y a menudo otros parientes consanguíneos. Tercero, su suministro fundamental se limita a diversos productos básicos: desde alimentos frescos (carnes, verduras, pescado...), a bienes primarios (harina, sal, azúcar, café, arroz, etc.), medicinas tradicionales, mobiliario doméstico, combustible, material pesquero y escolar, etc. La venta de bienes primarios permite asegurar la liquidación regular del stock, pues la *clientela fija* está constituida por prácticamente la totalidad de la población local. Esta seguridad económica les protege de la vulnerabilidad de las frecuentes crisis económicas propias de establecimientos más reducidos. Cuarto, estos comercios *dominan* la esfera de la distribución (compraventa local) en una doble dirección: como hemos mencionado, suministran la mayor parte de los productos externos básicos y, en contrapartida, adquieren una gran parte de la producción interna (arroz, pescado, etc.) dado que sus propietarios muy frecuentemente también actúan como «taukeh» locales y, por lo tanto, se aseguran el suministro dotando a los productores (sean cultivadores o pescadores) de pequeños adelantos o créditos. Quinto, sus elevados beneficios derivan en parte del abusivo incremento del margen de beneficio de sus productos comercializados, pues a pesar de que la importación de las mercancías implica cierto encarecimiento del producto derivado de los costes del transporte, el margen de beneficio resulta excesivo (a menudo incrementándose en un 40%) si tenemos en cuenta que muchos de estos tenderos disponen de medios de transporte propios en Tuba y, a veces, también en Langkawi – botes, camiones, automóviles, etc. Dado que se abastecen fuera de Tuba suelen gozar de amplias redes económicas (ocasionalmente también políticas) externas. Sexto, como correlato de todo lo anterior, estas familias ostentan un estatus socioeconómico ligeramente superior al de sus conciudadanos que, frecuentemente, redundan en un subrayable protagonismo público local. Si aplicásemos la teoría de clases, este grupo social se identificaría con la *burguesía rural*.

El negocio rural por excelencia es el pequeño «kedai makanan dan minuman» (*establecimientos de comida y bebida*, o «coffee-shop»), una cantina en la que se sirven comidas, bebidas y se venden pequeños bienes de uso: cigarrillos, dulces, caramelos, etc. El «kedai» es un espacio tradicionalmente masculino y, aunque el malayo rural raras veces consume allí más de un té o café, acostumbra a pasar largas horas de ocio en compañía de sus vecinos y amigos. Los aldeanos asiduos acostumbran

a invitar a comer o a beber algo («belanja») al recién llegado, lo cual manifiesta la naturaleza cortés y hospitalaria del malayo rural.

En Tuba se cuentan nueve «kedai» y unos dieciséis puestos de servicios ambulantes o domésticos que suplen las necesidades básicas de la población: oferta de comida⁵⁶⁶, servicio de costura o barbería, venta de pequeñas producciones domésticas, venta de combustible, servicio de reparación de motocicletas, etc. En la producción doméstica destaca el activo rol femenino que, particularmente en el caso de parejas ancianas, suele ser la única vía de ingresos. Como puede apreciarse, aparte de que la variedad de la oferta de estos «comercios» es limitada, su beneficio es bajo y su riesgo de colapso financiero elevado. Buen ejemplo de ello es la producción doméstica de galletas o dulces, donde una parte se destina a la venta ambulante – frecuentemente enfrente de sus hogares – y otra a abastecer a los economatos o «kedai» locales. En este último caso la productora obtiene RM0.20/unidad de la venta a la tienda, mientras que el establecimiento vende a RM0.50/unidad. El productor sólo obtiene, por lo tanto, un beneficio *bruto* el 40% - al que cabe restarle el tiempo del trabajo y el coste de los productos básicos: huevos, harina, azúcar, gas, etc. La venta ambulante no resulta tampoco mucho más ventajosa, pues requiere tiempo e infraestructura mínima y, en caso de que los clientes habituales sean parientes los beneficios pueden ser menores. Los ingresos de estas productoras raramente superan los RM200-300 mensuales y, a pesar de que durante los periodos festivos la producción se incrementa, la oferta también lo hace – durante «Hari Raya», por ejemplo, decenas de mujeres salen a vender sus productos al resto de los habitantes.

La preeminencia y popularidad del pequeño «kedai» y los puestos ambulantes se debe a que son una opción económicamente atractiva para el habitante local: la inversión inicial es relativamente baja, pues unos RM600-800 suelen ser suficientes para cubrir la compra inicial del producto - alimentos y bebidas – y adquirir la infraestructura preliminar –gas, fogones, aparador, cubertería, mobiliario básico, etc. Los «pequeños kedai» analizados registraban unos ingresos de entre RM30 y RM60 diarios brutos. Si tales beneficios fuesen constantes, estos tenderos rurales podrían ingresar entre RM800 y RM1000 brutos mensuales, pero como veremos están expuestos a crisis cíclicas que vulneran importantemente su capacidad de supervivencia económica.

⁵⁶⁶ Venta de pasteles («kueh»), pastas de base de arroz («mee», «bihun»), muy variados tipo de arroz cocinado («nasi goreng, lemak, ayam»), carnes («daging») como pollo («ayam»), cabra («kambing») y pescados («ikan»), tortitas («roti»), huevos («telur»), verduras («sayor»), etc.

b) Las Limitaciones del Pequeño Comercio Local

Las pequeñas iniciativas comerciales presentan un bajo índice de *supervivencia económica* o, lo que es lo mismo, una alta frecuencia de colapso estacional. ¿A qué obedece este fenómeno? Tres factores, al menos, dan cuenta de este suceso: *primero*, el efecto económico de los ciclos ceremoniales y estacionales. *Segundo*, la relativa oclusión geográfica, donde el flujo de clientes potenciales externos y el nivel de demanda interna son limitados. *Tercero*, la homogeneidad étnica y su *gusto cultural*.

En efecto, los pequeños negocios de Tuba se exponen al *ciclo socio-ceremonial y ecológico* con mayor vehemencia que aquéllos hallados en otras zonas malayas observadas. De hecho, la estacionalidad pesquera influye poderosamente en el resto de los sectores económicos. Tal es la relación que, a falta de noción más apropiada, denominaré a este fenómeno económico «factor eco-cíclico», al darse una sorprendente correlación entre *estacionalidad pesquera* y *salud económica* del sector servicios. Dicho de modo simple, el auge pesquero promueve la emergencia de los pequeños negocios y, al contrario, el declive pesquero estacional genera el colapso de aquéllos, en un proceso cíclico. Pudo observarse que a partir de mayo – coincidiendo con «musim barat» - empezaron a emerger con celeridad un creciente número de *negocios rurales*: todos, sin excepción, eran pequeños «kedai» regentados por mujeres ancianas o de mediana edad que vendían bebidas y comida de producción doméstica – fundamentalmente platos locales como «bihun sup» (*sopa local*), «nasi» (*arroz*) y «mee rebus» (pasta derivada del arroz). En menos de tres meses florecieron nada menos que ocho establecidos nuevos en un área relativamente reducida. A medida que avanzó «musim timur» y decaía la productividad pesquera, aquellos comercios fueron extinguiéndose y desapareciendo paulatinamente. De modo que el ciclo estacional ejerce el efecto de un *elástico*, el cual se expande y se contrae en relación casi directa con el comportamiento del *motor económico primario* (la captura comercial de la gamba).

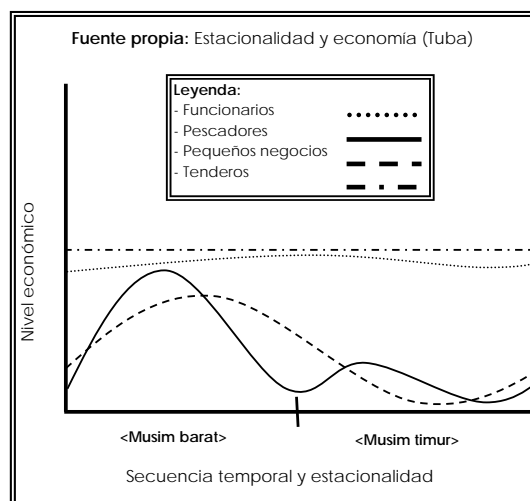
En términos generales esta dependencia posee un efecto en cadena de mayor trascendencia: los periodos marcados por la exigüidad pesquera se acompañan de un mayor cierre isleño. El nivel de consumo de bienes decrece y, por lo tanto, también la frecuencia de las visitas al exterior, lo cual influye sobre el horario del transporte marítimo desde Tuba a Langkawi – y sobre los ingresos de los transportistas⁵⁶⁷. El tamaño de «pasar malam» mengua, y los pequeños negocios parecen aletargarse hasta la llegada del próximo periodo de auge económico. Se reducen los eventos festivos y ceremoniales (*kenduris*) y, en última instancia, el estado anímico de la población se resiente, incrementando la tensión en las interacciones

⁵⁶⁷ Viajar a Langkawi implica al menos RM20/individuo (RM6 transporte, RM4 taxi, RM10 comida y bebida) y a la península supone al menos RM60/individuo (transporte, taxi y alimento), lo cual es excesivo para un ingreso mensual de RM300-500. La menor frecuencia de las visitas externas implica mayor irregularidad en el horario de transporte, que depende de la existencia de un mínimo de pasajeros.

sociales y el posible conflicto. El carácter decaído de la población (al que se le unen el ayuno del Ramadán y las altas temperaturas de «timur») contrastaba visiblemente con las actitudes más afables y extrovertidas observadas en «barat»⁵⁶⁸. Como corolario, la transición de la estación calurosa a la lluviosa comporta un incremento estadístico de enfermedades respiratorias y fiebres tropicales – mermando en ocasiones de modo importante a la mano de obra disponible.

Obviamente, el *factor eco-cíclico* no afecta por igual a toda la población. Los individuos asalariados (maestros) y los propietarios de los grandes establecimientos internos son los menos concernidos. Los últimos no sólo son relativamente inmunes a tal factor, sino que frecuentemente su economía sale reforzada, pues su volumen de venta continúa constante, o se incrementa, a costa de la venta de productos básicos de consumo regular. De hecho, su ganancia se incrementa a costa de la opresiva restricción del «bucle productivo». Si simulásemos el fenómeno eco-cíclico en un gráfico, mostraría aproximadamente la siguiente tendencia de acuerdo con la posición económica de los diversos sectores:

El altibajo que presenta el pequeño negocio rural en «timur» obedece al periodo del Ramadán y a la festividad que le precede (*Hari Raya*). Durante esta época afloraron esporádicamente al menos una docena de puestos ambulantes que comercializaban dulces («kueh») y alimentos locales. Éstos desaparecieron tan pronto finalizó el periodo festivo, mes y medio después.



El Islam es una religión *exigente* en el sentido que demanda mucho tiempo social para observar sus preceptos. Aunque con estos eventos musulmanes la solidaridad y la cohesión comunitaria salen reforzadas, la actividad económica general se adapta a aquellos ritmos ceremoniales y religiosos, conllevando la parálisis momentánea de la dinámica económica habitual⁵⁶⁹. Ahora bien, por otra parte, esta ruptura resulta en cierta redistribución de la riqueza entre los lugareños, pues muchas mujeres se dedican frenéticamente a la producción doméstica de alimentos y su venta nocturna – una vez se cierra el ayuno – en ausencia temporal de la competencia de los comercios locales habituales.

Al margen de esos factores ceremoniales y eco-cíclicos, el factor estructural también juega un rol importante en el limitado éxito de los pequeños negocios rurales.

⁵⁶⁸ Un amigo chino, y sutil observador, llegó a una conclusión similar al describir tal fenómeno en términos de *economía emocional*.

⁵⁶⁹ Cf. Kelantan (dominado por la ortodoxia islámica de PAS), donde los mercados cesan inmediatamente toda transacción económica durante los rezos cotidianos.

Por una parte, la afluencia de visitantes externos es escasa y, por la otra, la demanda interna es inelástica o muy sensible tanto al precio – debido al bajo nivel de poder adquisitivo local⁵⁷⁰ - como al tipo de producto. Suele ocurrir que lo inicialmente novedoso degenera pronto en rutina, lo cual explica parcialmente la ausencia de innovación por parte de los comercios sólidamente establecidos. En efecto, cuando surge un pequeño comercio que vende un producto exitoso (algún tipo de comida, generalmente) se sigue irremediablemente la eclosión de muchos otros comercios que copian o emulan al primero – con la convicción de que correrán idéntica suerte económica. Esto colapsa pronto la oferta, que se vuelve monótona y acaba disuadiendo por hastío a los potenciales clientes locales. Una oferta creciente y una demanda decreciente provocan irremediablemente el cataclismo económico de estos pequeños comercios, especialmente cuando se dedican a vender productos propios de un periodo ceremonial: dulces («kueh»), sopa («bihun sup»), un plato de arroz («nasi lemak») o arroz y pollo («nasi ayam»). Puesto que el capital requerido para activar estos negocios es escaso, y la elaboración de estos platos forma parte del recetario o acervo culinario tradicional, la competencia es inevitable. A esto se une otro problema inherente a la sociedad local analizada: la ausencia de una clara delimitación entre relaciones económicas y relaciones sociales – especialmente en el contexto de una isla compuesta por individuos conectados por infinidad de relaciones sociales (vecindario, parentesco, amistad). No raramente, la transacción económica entre vendedores y clientes se contamina de *compromisos* sociales y, en última instancia, *el cliente no paga o el tendero no cobra*. La «belanja» (*invitación*) es así un pesado lastre para el comerciante amateur, a pesar de que la *tendencia mercantil* comienza a hacerse crecientemente patente (con el surgimiento de actitudes más individualistas, conflictos de intereses, etc.)⁵⁷¹. Este hecho afecta particularmente a los pequeños negocios rurales, pues parece que el nivel de *formalización económica* se correlaciona con el tamaño del comercio – del mismo modo que ocurría en la jerarquía del sistema de «bertaukeh» - y, por lo tanto, a mayor volumen comercial mayor es el grado de cálculo económico – y mayor la resistencia a la «belanja».

De todo esto se extrae que la capacidad de *supervivencia económica* parece correlacionarse con el volumen del comercio y su nivel de solvencia económica. Como han notado otros autores, los pequeños negocios rurales se caracterizan por un tipo de *economía-bazar*, “en la que el flujo del comercio está fragmentado en un gran número de transacciones personales no relacionadas”⁵⁷². Los pequeños emprendedores no son comerciantes profesionales, sino individuos que ocasionalmente buscan en el mercadeo un modo secundario de subsistencia económica. Puesto que el anal-

⁵⁷⁰ El incremento de la cajetilla de tabaco en RM0.10 provocó que la mayoría de los pescadores se pasaran a fumar tabaco tradicional («rokok dahun»)

⁵⁷¹ Nuestros caso parece contrastar con zonas de Indonesia: “Friendship, neighbourliness, even kinship are one thing, trade is another; and the impersonal, calculating, rationalistic approach to economic activity which has sometimes been held to characterise only advanced economies is present in the Modjokuto *pasar* to a marked degree” (Geertz 1963b: 46)

⁵⁷² V. Geertz (1963b: 28 y ss.)

fabetismo presenta un elevado índice en la población mayor de 30 años, y el contacto con el mundo externo es limitado, gran parte del fracaso se debe al desconocimiento de los procesos económicos y mercantiles básicos. El nivel *lectoescritor* es insuficiente y muchos adultos son incapaces de efectuar operaciones aritméticas elementales - resta, suma, multiplicación y división. Muchos aldeanos tampoco están suficientemente familiarizados con operaciones bancarias fundamentales - abrir una cuenta o fondo de ahorro, rellenar un cheque o, incluso, pedir la tanda - o con estrategias comerciales básicas como son la previsión, la inversión mercantil, la relación entre oferta-demanda-precio, la innovación tecnológica o las estrategias de marketing para captar nueva clientela. Los pequeños negocios acostumbra a adolecer de liquidez suficiente y, por lo tanto, una operación tan simple como cambiar un billete excesivamente alto implica la pérdida del cliente. La previsión del stock diario es inexistente y el horario es irregular, pues cierran tan pronto como liquidan el stock. Por lo general, la interacción con el cliente es más pasiva que activa - al contrario que el caso chino -, se muestran reacios a negociar el precio y aquél se expone a una fluctuación temporal - al desconocer el *precio real* en el mercado - que acaba fijándose por emulación de los precios de los mismos productos en otros comercios circundantes. Estas complejidades provocan a menudo el cierre de los empresarios rurales amateurs, quienes consideran que (sic) «bisnes kepa-la penih» (*los negocios provocan quebraderos de cabeza*).

A la dificultad cognitiva⁵⁷³ se une el factor del *disfrute inmediato*, o la tendencia a dilapidar los ingresos de modo inminente. A menudo el pequeño *empresario* se anima a pedir algún tipo de ayuda o crédito gubernamental (que comprende un máximo de RM20.000), cuya obtención para el bumiputera suele estar garantizada. A cambio, el gobierno impone un tipo de devolución exenta de interés que suele ser cómoda y elástica. En caso de que el individuo emprendedor cumpla puntualmente con su reintegro, podrá luego optar a otro crédito similar, multiplicando la posibilidad de éxito así como la expansión a medio o largo plazo. En la práctica, muchos de esos créditos acaban destinándose a otros fines distintos de la inversión - urgencias médicas, consumo de bienes de lujo, préstamos a otros lugareños, «kenduri», etc.⁵⁷⁴ - y su devolución se torna por lo tanto muy costosa. La cadena de adeudos acaba por originar el estrangulamiento económico del negocio - debido a la incapacidad de reponer el stock limita la oferta, que hace caer la demanda y genera la ruina irreversible. El gobierno sólo muy excepcionalmente emprende acciones legales contra el impago bumiputera, pero el moroso queda automáticamente privado de similares ayudas futuras.

Hasta aquí hemos lidiado con una perspectiva «etic», es decir, con la interpretación del antropólogo en base a los datos económicos y la observación participante. Los lugareños no son, en cambio, plenamente conscientes de los factores implicados

⁵⁷³ Cf. Rogers (1977)

⁵⁷⁴ "(...) but shops and other ventures normally fall victim to the Malay desire to, as they say, 'get rich at once', and to bad debts" (Swift 1965: 28)

en el fracaso de sus negocios. Su interpretación resulta inestimable para entender la conflictiva transición económica y sus ideales respecto a los procesos de redistribución de la riqueza. Los propietarios de los pequeños negocios pioneros y exitosos interpretan la súbita emergencia de otros negocios que venden el mismo producto como una consecuencia de la envidia y de los celos («dinki») – en vez de como una competencia económica que sigue los pasos del comercio exitoso. Conciben la competencia como un signo indudable de boicot, un acto de *mala fe* de individuos con *mal corazón* («sakit hati», literalmente, *hígado enfermo*). Como se observó en varias ocasiones, la pérdida de un cliente que decide consumir, ya sea puntual o permanentemente, en un negocio distinto del habitual, se percibe por parte del dueño del comercio habitual con gran recelo y desconfianza. En casos extremos, se cree que o bien el cliente o bien su propio negocio han sido víctimas del influjo mágico, cuyo último fin persigue su ruina económica y personal.

La ruina económica o la desdicha personal no se entienden como una consecuencia de su inhabilidad comercial, sino como el efecto de un agente exógeno, que puede ser Alá o los espíritus malignos controlados por individuos resentidos y envidiosos. Como ya adujimos antes, esta interpretación del *fracaso económico* resulta contraria a la *ética* del industrialismo comercial, pues transmuta una cuestión económica en un asunto social e interpersonal encarnado en la imputación de magia negra. La acusación de brujería, no obstante, es un discurso de doble dirección: acusaciones de *ataque mágico* al comerciante celoso, e imputaciones de *defensa mágica* al lugareño que ve peligrar su exitosa empresa. Es en este sentido donde cobra una significación concreta la idea de los «bienes limitados»⁵⁷⁵ o la aducida «democracia de la pobreza». Es decir, que *la ganancia de unos conlleva la pérdida de otros*, en vez de lo que en realidad es: una fuerte competencia económica por unos recursos escasos (clientela e ingresos). La fe colectiva en el sistema animista enfatiza lo social por encima de lo económico⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Idea aducida por Foster (1965) según la cual los campesinos perciben su mundo como finito y limitado (en felicidad, amor, riqueza, etc.). Por lo tanto, la acumulación individual se interpreta como la consecuencia de la pérdida de la mayoría, generando animadversión, celos y rencor – lo cual podría ser un mecanismo ideológico de promoción de la redistribución de la riqueza (Cf. Lewis (1970a))

⁵⁷⁶ V. Stewart and Strathern, A. (2004)

c) Modos de Propiedad Privada, Ahorro e Inversión Rural

It is the legally enforced system of private property in land that makes landlord-tenant relations both possible and common as a focus of class conflict (Scott 1985: 49)

De acuerdo con los promotores del desarrollo, parecería que la inversión y el ahorro son estrategias económicas ausentes tanto en el imaginario como en la tradicional práctica económica campesina. En caso de que esta presunción sea cierta, ¿justifica la presunta ausencia de ahorro e inversión el actual trance económico de la sociedad de Tuba?

A excepción de los bienes de explotación comunal como el mar o la selva, la forma dominante de patrimonio hallado en la isla es la propiedad privada. La percepción de la propiedad, no obstante, es singular en cuanto a derechos y obligaciones, pues la relación de exclusividad e inalienabilidad entre propietario y propiedad no es tan marcada como en occidente,⁵⁷⁷ quizás como efecto de la comprensión malaya de la privacidad, donde el uso de bienes personales ajenos (ropa, zapatos o medios de transporte), o el libre acceso a espacios privados, es frecuente.

Los modos de propiedad privada computable más habituales en el «kampung» se

FORMAS DE PROPIEDAD PRIVADA EN EL «KAMPUNG» (por unidad doméstica)

Hogar	Mayoritario
Tierras	60%
Campos de arroz	20.7%
Medios producción (pesca)	34%
Tiendas o establecimientos	9.1%
Motel	1.2%
Ganado	20.7%
Aves	21.6%
Motocicleta	75.4%
Camión	2.4%
Automóvil	5.8%
Lavadora	65%
Nevera	Mayoritario
Teléfono	33%
Teléfono Móvil	14.9%
Radio	79.3%
Televisión	91.8%

Fuente propia: datos censales

detallan en la tabla, y podemos dividirlos en *bienes tradicionales* (tierras, hogar, ganado, medios de producción, etc.), y *bienes de introducción tardía* – tecnología, medios de transporte, etc. Algunos de esos bienes son plenamente de uso (hogar), otros son bienes de inversión (medios productivos, camión, motel, etc.), otros responden al creciente acceso al consumo, y otros poseen características mixtas – con valor de uso y de cambio. En este último sentido destacan tradicionalmente el ganado, las joyas y la tierra⁵⁷⁸, pues han constituido un importante medio de ahorro rural y, crecientemente, un relevante modo de inversión. Aquí analizaré esos tres modos de

propiedad privada, prestando particular atención a la tierra, pues ejemplifica los cambios ocasionados por la transición de la economía campesina a la economía de mercado.

⁵⁷⁷ Cf. Carsten (1997) y Raybeck (1996)

⁵⁷⁸ Cf. Swift (2001)

d) Búfalos, Joyas y Tierra

En Tuba, como en otros «kampung» malayos, la ganadería y la artesanía son actividades marginales⁵⁷⁹. Sólo el 20.7% de las unidades domésticas disponen de vacas, búfalos de agua o cabras, y el 21.7% de pollos o gallinas⁵⁸⁰. Como otros etnógrafos han mostrado⁵⁸¹, la cría de ganado supone un importante modo de inversión y ahorro rural, pues sus costes son mínimos (en un entorno con frondosos y abundantes prados), el trabajo de manutención es llevadero y el beneficio, en caso de venta, elevado. Desde el punto de vista alimenticio la práctica pecuaria a escala doméstica implica además una importante reserva proteica. La cuestión es: siendo la ganadería tan ventajosa, ¿por qué su práctica es excepcional?

Varias razones explican este fenómeno. En primer lugar, mientras que hace dos décadas una cabeza de ganado costaba RM50, su precio actual se ha incrementado en un 200%, y una res cuesta RM1000, un precio a todas luces desorbitado para el aldeano. En segundo lugar, la carne está sujeta a una lógica simbólica y a otra pragmática. Sacrificar un buey o una vaca genera un gran volumen de carne que debe consumirse rápidamente, para evitar que se malogre. Como consecuencia, o efecto, el sacrificio se da en ocasión de un ceremonial multitudinario y puntual - matrimonios, peregrinación a la Meca, o cualquier evento festivo extraordinario. En tales casos la carne de los animales se consume en dos etapas: en la primera, las partes menospreciadas y más percederas (asaduras, por ejemplo) son consumidas por un reducido número de comensales (generalmente familiares cercanos y vecinos), mientras que las partes más preciadas se reservan para su consumo posterior, generalmente en un festín ceremonial y multitudinario. Por lo tanto, la acumulación de ganado entraña una empresa con escaso valor económico, pues la carne de animal deviene un producto de lujo cuyo consumo se restringe a actos ceremoniales puntuales («kenduris») en los cuales la carne es redistribuida⁵⁸². Por otra parte, suplir la demanda de carne externa resulta muy difícil – por falta de redes comerciales – y destinar la carne a la venta interna es algo improbable, porque la carne animal es más cara que el pescado y porque se considera, según el sistema humoral, más *caliente* – y se expone a tabúes que limitan su consumo.

En otro plano, el hecho de que las vacas y búfalos, en ausencia de establos, vaguen por las inmediaciones del «kampung» ha generado conflictos, a raíz de accidentes de motocicleta y destrucción de los cercados y jardines domésticos. En definitiva, aunque el ganado es en teoría un modo de inversión importante, en la práctica su relevancia es mínima.

⁵⁷⁹ Cf. Wilder (1982: 29), Wong (1987: 51)

⁵⁸⁰ Los animales de compañía, salvo los gatos, no son en cambio frecuentes.

⁵⁸¹ Cf. Swift (1965, 2001), Parkinson (1967)

⁵⁸² “In the not-so-distant past, the actual feasting at the *kenduri* itself probably helped to redistribute calories, and especially protein, as a large animal was often slaughtered and the meat fed to participants” (McAllister 1987, en Nonini 1995: 131)

El segundo modo de inversión y ahorro tradicional responde a la adquisición de joyas. Las joyas suelen ser una propiedad típicamente femenina, ya que es una parte de la «belanja» nupcial que el marido ofrece a la esposa. Las pulseras, brazaletes y pendientes de oro, aparte de su función ornamental y simbólica (como muestra de amor en la pareja), poseen una importante función de ahorro, al ser fácilmente convertibles en dinero líquido en las casas de empeño chinas de Langkawi. Empeñar las joyas permite obtener dinero de modo rápido – en ausencia de la familiarización con los modernos sistemas financieros y bancarios – pero también implica el pago de intereses y el riesgo de perder la joya en caso de no retornar el préstamo a tiempo. Recurrir al empeño de joyas es la última vía en caso de graves crisis económicas, enfermedad de un miembro de la unidad doméstica o divorcio. Las joyas son por lo tanto un fondo de ahorro, un seguro económico femenino que muy raramente se pondrá al servicio del marido. En otro sentido más específico, las joyas tienen un papel más relevante en la estrategia económica de los individuos. Muchos maridos (según los informantes) invierten el dinero líquido en joyas para eludir las obligaciones económicas comunales del «zakat» y la «fitrah», o evitar el riesgo potencial de las reclamaciones sociales (deudas que raramente se devuelven)⁵⁸³. Pero en esta estrategia calculadora, el riesgo estriba en que si el marido invierte demasiado dinero en las joyas, la esposa pasa a tener mayor poder económico.

Como en muchas otras sociedades campesinas, la tierra es la propiedad privada más valiosa. En Pulau Tuba, no obstante, su relevancia se ha incrementado durante los últimos años por unas razones que analizaremos a continuación. La distribución general de la tierra puede apreciarse en la siguiente tabla – distinguiendo entre tierra como bien meramente patrimonial y tierra de cultivo.

PROPERTY OF LAND & PROPERTY OF PADDY-FIELD

			Property of paddy field		Total
			Yes	No	
Property of land	Yes	Recuento	60	140	200
		% del total	18,1%	42,2%	60,2%
	No	Recuento	4	128	132
		% del total	1,2%	38,6%	39,8%
Total		Recuento	64	268	332
		% del total	19,3%	80,7%	100,0%

Fuente propia: comparación entre propiedad de tierra y campo de arroz

El acceso a la propiedad de la tierra deriva de varias vías: *a)* herencia, *b)* dotación gubernamental, *c)* compra-venta y *d)* ocupación.

En Malaysia el patrimonio y su herencia se circunscribe a la tenencia de tierras: un sistema de reglas y procedimientos por los cuales se garantiza el acceso y el uso de

⁵⁸³ Cf. Firth (1964: 23)

los recursos de la tierra, así como los procesos legales que aseguran esas reglas⁵⁸⁴. La tenencia de la tierra en Malaysia entraña cierta complejidad debido a la coexistencia de tres sistemas de herencia diferentes: el sistema tradicional («adat»), la ley islámica («hukun syarak»), y el sistema judicial, legislativo y ejecutivo impuesto por el poder colonial británico en el siglo XIX. El «adat» o sistema tradicional surge a partir de la agricultura original trashumante. Antiguamente, en un país predominantemente campesino, con escasa densidad poblacional y abundancia de tierras, su propiedad no representaba un gran problema legal o de explotación para los campesinos – pues podían beneficiarse, como vimos, de su usufructo. Los derechos de explotación se desarrollan a partir de las monarquías regionales, y la transferencia de tierras contemplaba el «adat perpatch» en regiones matrilineales como Negeri Sembilan⁵⁸⁵, y el sistema más común basado en la herencia bilateral: «adat temenggong», también conocido como «adat kampung», «adat melayu», «adat ketua» o «adat mukin»⁵⁸⁶. Bajo este sistema la herencia de las propiedades se distribuía equitativamente entre hombres y mujeres - y la adopción también confería derechos de herencia. En ocasiones podía ocurrir que las mujeres heredasen más tierra que los varones.

El sistema del «adat» sería luego eclipsado por la ley islámica y su énfasis en la patrilinealidad. Según la ley islámica, los hermanos del mismo sexo reciben partes iguales, los hijos el doble que las hijas, y la viuda $\frac{1}{8}$ de la propiedad de difunto, a diferencia del viudo, que recibe $\frac{1}{4}$. La nieta recibe $\frac{1}{2}$ de la porción del nieto. Cuando no hay hijos varones, $\frac{1}{2}$ se destina al «baitulmal» – reserva de tierra estatal. Si no hay descendientes directos son los colaterales los que reciben la herencia⁵⁸⁷. Aunque por lo general ningún hijo tiene un trato preferente y en muy pocos casos la herencia es transferida a los colaterales⁵⁸⁸, el problema de la ley de herencia islámica es que conlleva una excesiva fragmentación de la propiedad para los herederos con menos derechos, así como la excesiva acumulación en manos de los herederos varones en la descendencia unilineal. Generalmente, la ley islámica es preeminente en la costa oeste y es más usada por los campesinos ricos, lo cual ha contribuido a la distribución desigual de su propiedad. Por ello, posiblemente, en el matrimonio hay dos tipos de propiedad: una divisible y propiedad de ambos cónyuges, y otra indivisible y propiedad de cada cónyuge por separado. Entre los malayos rurales, la cesión de la propiedad no acostumbra a darse en vida y los hijos no suelen recriminar el hecho de que su padre decida vender su propiedad en vida para cubrir los gastos ocasionados por enfermedad, para peregrinar a la Meca o, simplemente, para adquirir cualquier tipo de bien de disfrute personal. Los hijos, por lo tanto, no suelen ser ni propietarios ni usufructuarios de la tierra hasta edad avanzada, lo cual engendra una dependencia económica mutua en las zonas

⁵⁸⁴ V. Penn (1971) y Hooker (1970) (en Carsten, 1997: 98)

⁵⁸⁵ V. Peletz (1988, 1992)

⁵⁸⁶ En Courtenay (1995: 33 y *passim*)

⁵⁸⁷ En Carsten (1997: 98)

⁵⁸⁸ Kuchiba et al. (1979: xiii)

agrícolas y, quizás, desanima un verdadero interés por trabajar una propiedad que, más tarde, es posible que pase a manos de otros miembros de la familia. Tanto el sistema islámico como el británico promovieron la parcelación de la tierra, a diferencia del sistema bilateral y más igualitario del «adat». La fragmentación de la tierra implica reducir las explotaciones y, por lo tanto, impide el monocultivo intensivo. Por otra parte, la tendencia a la *homogamia de clase* tiende a aglutinar la tierra en manos de unos pocos lugareños, los únicos capaces de llevar a cabo cultivo extensivos y rentables. Nuevamente se cumple, en la propiedad de la tierra, el *efecto Mateo*⁵⁸⁹: aquéllos que tienen poco serán paulatinamente desprovistos y aquéllos que parten de una situación económica ventajosa (más tierras) incrementarán su riqueza.

La actual distribución de la propiedad de la tierra en Pulau Tuba se muestra en el siguiente mapa. Se hace visualmente patente la gran fragmentación del terreno, originando propiedades de parcelas muy reducidas.



En Tuba resulta complejo afirmar qué sistema de herencia predomina sobre el resto, en parte debido a la imposibilidad de obtener registros oficiales de propiedad.

⁵⁸⁹ Jesús a Mateo: “A quien se le dé se le dará en abundancia; pero quien no reciba será desposeído de todo lo que tenga” (La Biblia XIII, 12) En términos de Merton (1967), los procesos de reconocimiento favorecen a los que parten de una situación inicial ventajosa y perjudican a quienes se encuentran en desventaja.

De acuerdo con los informantes impera la ley de herencia islámica, pero en algunos casos observados el testamentario distribuía la tierra según su elección personal. Por otra parte, el traspaso informal del título de la tierra no es inusual y, en cualquier caso, es más habitual que el arrendamiento⁵⁹⁰. La división informal implica dividir la tierra equitativamente (según el «adat»), a pesar de que ésta esté todavía registrada en nombre del difunto o propietario original. Esta situación, que puede prolongarse durante años, es una fuente potencial de conflictos entre parientes, especialmente cuando la tierra se ha dividido desigualmente. El problema suele cesar tan pronto como se adjudica legalmente la propiedad, pero la división formal (o musulmana) realizada por el juez islámico resulta, si cabe, más problemática debido al gran número de beneficiarios potenciales que pueden surgir.

El sistema colonial británico formalizó luego la propiedad privada de la tierra siguiendo el *Sistema Torrens* de Australia (1858). La tierra fue dividida, marcada y registrada en los «mukin», o áreas territoriales legales. Pero esa formalización no logró corregir ciertas discrepancias entre las competencias legales del poder estatal (rajá) y federal (gobierno central): mientras que el segundo restringe la propiedad de la tierra a 99 años – momento en que la propiedad expira y la tierra pasa nuevamente a la reserva federal – el primero ofrece el terreno a perpetuidad.

Como vimos, producto de la historia política, los malayos bumiputera devinieron, como indica su nombre, los *herederos* (legítimos) *de la tierra* («tanah Melayu»). Esta ideología de la propiedad territorial por derecho, fortalecida convenientemente con un nacionalismo en oposición a los inmigrantes (chinos e indios), caló hondo en el pensamiento del malayo rural⁵⁹¹. Un informante lo verbalizaba del siguiente modo:

We thought this was our land. This is a rich land, and we believed we had the property and full rights. We maybe thought we didn't need to work hard, because as bumiputera we had full rights and property⁵⁹².

Esta falsa conciencia parte del hecho de que el gobierno malayo, mediante sistemáticos planes de repoblación, ha cedido sistemáticamente los derechos de explotación de las tierras nacionales a los bumiputera, con una opción de conseguir los títulos de propiedad vitalicia a cambio de un precio simbólico. La política de control de tierras también se ha caracterizado por cierta indulgencia en el modo en el que los campesinos se han apropiado de ella. En Tuba, las condiciones para acceder a la tierra exigen ser malayo y autóctono, comprometerse a explotar la tierra, y talar y adecuar las zonas destinadas a su explotación agrícola. Pero en la práctica, la

⁵⁹⁰ Cf. Wilder (1985: 27)

⁵⁹¹ "(...) they, like hundreds of thousands of other Malays, resented the fact that Malays had become an economically disadvantaged community in what they perceived to be their own country" (Rogers 1977: 46)

⁵⁹² Pensamos que esta era nuestra tierra. Es una tierra rica, y creímos que teníamos la propiedad y los plenos derechos de la propiedad. Quizás pensamos que no teníamos que trabajar duramente, porque, como bumiputera, teníamos plenos derechos y propiedad.

reclamación de tierra por parte de los campesinos es incesante e insistente, pues optar a su propiedad definitiva sólo requiere abonar el coste del título nominal, unos RM2.500 por acre.

En gran parte de los «*kampung*» malayos, la tierra ha sufrido un proceso de cambio económico importante. La merma de la productividad agrícola (caucho, arroz, etc.) y la frenética demanda del terreno, ha propiciado que la tierra pase de ser un *bien productivo* a un *bien especulativo* – una mercancía más. Este fenómeno se ha acentuado en Tuba, por dos razones fundamentales: primero, la producción agrícola ha sido, en comparación con la pesca, secundaria y, por lo tanto, la tierra no ha sido nunca un medio de producción tan importante como lo es en zonas propiamente agrícolas. Segundo, la tierra se ha convertido en un modo de inversión importante, porque el precedente de Langkawi en los años 80 – donde el desarrollo turístico propició el súbito enriquecimiento de los campesinos debido al fenómeno especulativo del terreno – alimenta la esperanza de que cuando llegue el desarrollo a la isla, sus habitantes, accederán a la bonanza económica mediante la venta de sus tierras. La compraventa de tierras es, actualmente, un proceso frenético e imparable que, sin embargo, recrudece la reproducción de las desigualdades en la estratificación socioeconómica. En efecto, puesto que la tierra no puede transferirse a un no-bumiputera – aunque, de hecho, existen modos de eludir la ley -, los compradores potenciales suelen ser malayos de estatus económico superior y, en muchos casos, miembros de la aristocracia, la burocracia o la esfera política externa.

Ahora bien, esta apropiación de la tierra por parte de los campesinos no es un fenómeno ni inusual ni novedoso. Se daba, como recordamos, en el *pasado feudal* y durante la ocupación colonial. Hoy, si este proceso se ha acelerado, se debe a unas circunstancias concretas: la transformación de un medio de producción como es la tierra en mercancía sujeta a importante especulación; la permisividad gubernamental frente a la población bumiputera (marginación positiva); la ausencia de un control burocrático estricto; la presencia creciente de malayos capitalistas que acumulan patrimonio bajo el amparo de la ley de transferencia de tierras; etc. Lo paradójico es que la ocupación, que es un modo de apropiación ilegal, acaba convirtiéndose en muchos casos en un modo de acceso patrimonial legalizado y legitimado. Es común que los aldeanos reclamen tierras destinadas al cultivo o al asentamiento, pues el gobierno concede con relativa condescendencia su propiedad indefinida en base a la idea de que la tierra es, para el campesino, importante en dos sentidos vitales: uno derivado del usufructo agrícola – producción de cultivos – y otro como medio de autonomía de las nuevas unidades domésticas. Las tierras ocupadas, transcurridos unos diez años, pueden reclamarse a la Oficina de Tierras. Puesto que el título nominal de propiedad resulta excesivo para el campesino, en algunos casos se recurre a la venta de la tierra antes de obtenerla – generalmente a otro malayo con mayores posibilidades económicas. De ese modo pueden pagar el título de la tierra y obtener ciertas ganancias por parte del comprador furtivo; ingresos que son siempre muy inferiores al precio medio mercantil de la tierra – en Tuba, el

precio del terreno suponía unos RM45000/acre. Mediante esta argucia, el titular pierde los derechos sobre su tierra mediante el pacto informal con el comprador. Actualmente, como luego analizaremos con mayor detalle, la merma de tierras está provocando la ocupación y apropiación indiscriminada tanto de tierras de reserva selvática como de tierras propiedad de habitantes chinos. Aunque esta ocupación es ilícita, ciertos vacíos legales impiden la expulsión de una tierra que ha sido ocupada y plantada por un colono malayo ilegal. Es más, la expulsión del ocupante ilegal – siempre que sea malayo – implica indemnizarlo.

Este tipo de apropiación directa (mediante tala y ocupación) o indirecta (a través de tráfico de influencias o sobornos) incrementa notablemente las tensiones en el seno del «kampung» y, más relevantemente, muestra la sórdida faceta de las víctimas y los cómplices. En efecto, la primera consecuencia de la apropiación es la fragmentación y dilapidación de la tierra y, así, la aniquilación del significado de su identidad étnica, pues el bumiputera, o *heredero de la tierra*, está siendo paulatinamente deposeído de sus tierras. Puesto que la transferencia de tierras sigue un itinerario ascendente y de clase, pasando de los campesinos a la clase aristocrática, empresarial y burocrática malaya, el fenómeno se traduce en una creciente brecha socioeconómica. Los habitantes más pobres observan con desconsuelo el modo en que la tierra de su isla es apropiada y vendida impunemente por sus propios vecinos.

Más importantemente, puesto que para los malayos rurales la conversión de tierra en dinero es una operación relativamente sencilla, destinar el dinero derivado de esa venta ilegal al consumo conspicuo o a otros fines - ceremoniales, peregrinar a la Meca, avalar créditos, generar un negocio, etc. – no es una lógica tan incongruente con la estrategia capitalista. La condena de la incapacidad de ahorro e inversión rural es, por lo tanto, una consecuencia, antes que una causa, de la actual política pro-bumiputera. No es cierto, por lo tanto, que los malayos sean incapaces de ahorrar o invertir. De hecho, e irónicamente, el ejemplo de la tierra revela claramente la expansión en el ámbito rural de la mentalidad mercantilista - especulativa, inversionista y calculadora.

EPÍLOGO PARTE IV

¿La Ubicuidad del «Problema» Malayo, o una Cuestión Comparativa?

*Simpan satu, makan dua, bagi tiga*⁵⁹³

Stereotypes often tell more about the attitudes of those doing the describing than about those being described
(Snodgrass 1980: 113)

En un país pluricultural, con una distribución desigual de la riqueza, las percepciones étnicas mutuas, antes que xenofobia, sugieren una gran competencia económica por los recursos y las oportunidades económicas. Los pescadores de Tuba se mostraban recelosos ante los pescadores birmanos, chinos, indonesios y tailandeses y, frecuentemente, los acusaban sin distinción de piratería, traición, fraude o ilegalidad. En concreto, la percepción recíproca entre chinos y malayos apunta a una de las claves del «problema del atraso económico malayo», pues frecuentemente el quehacer económico malayo se evalúa bajo el estándar chino, caracterizado por su éxito en todos los campos mercantiles⁵⁹⁴. La constante comparación ha propiciado que algunos malayos vean en la práctica china la única vía de éxito económico.

Ciertamente, las características económicas malayas son, en aspectos reseñables, el reverso de lo que hallamos en la práctica mercantil chino-malasia. La última se caracteriza por el uso de capital intensivo, facilidades de crédito, dominio efectivo del corpus cognitivo de la economía mercantil moderna, estrategias de captación de clientes, incremento del volumen de venta a costa de reducir el margen de beneficio, e inserción en amplias redes comerciales y personales⁵⁹⁵.

Los malayos suelen percibirse a sí mismos como “escrupulosos en el trato con los extranjeros, fieles a sus obligaciones con sus familias, amigos, religión y gobernantes, y más preocupados con la calidad de las relaciones humanas y con el disfrute apacible y simple que con las adquisiciones materiales”⁵⁹⁶. La concepción de sus vecinos chinos es ambivalente, entre la fascinación y la envidia. Por una parte, admiran su ahínco laboral, su ambición, su éxito empresarial y su ingenio y riesgo económico. La síntesis de esta percepción la aporta un anciano entrevistado: (sic) «Orang Melayu kerja satu hari, rehat tiga. Orang Cina kerja tiga hari, rehat satu» (*Los malayos trabajan un día y descansan tres. Los chinos trabajan tres días y descansan uno*). Alternativamente, identifican la preocupación china por el trabajo como una obse-

⁵⁹³ *Ahorrar uno, comer dos y dar tres* (proverbio, o dicho popular, recogido en el «kampung»)

⁵⁹⁴ V. Snodgrass (1980: 112)

⁵⁹⁵ Las referencias a la sociedad chino-malasia proceden de la observación y de datos etnográficos ajenos.

⁵⁹⁶ Esman (1972: 20), Silock (1965: 183) (en Snodgrass 1980: 112-3)

sión producto de una excesiva avidez por el dinero⁵⁹⁷, y suelen considerar que sus prácticas económicas adolecen de escrúpulos⁵⁹⁸ o recatos sociales.

Muchos malayos proyectan sobre sus convecinos chinos hábitos rudos en contraste con sus normas costumbristas y refinadas: (sic) «Orang cina makan apa-apa, mereka kotor dan kasar» (*Los chinos comen cualquier cosa, son sucios y maleducados*) y esta percepción, muy a menudo, parece basarse en la diferencia religiosa: la condena islámica tanto de la usura como del *culto* pagano al dinero, sus maneras agresivas de negociar, o la indisociabilidad entre alcohol, comidas copiosas y negocios. En cierto modo la diferencia religiosa entraña una distinción económica que se evidencia en la prohibición de la usura, el compromiso ceremonial musulmán – que impone restricciones horarias y laborales ausentes en el caso chino - o la tradicional segregación sexual. Mientras que en el caso chino las mujeres poseen un activo rol económico, los malayos, tradicionalmente, disuaden el trabajo público de las mujeres, mermando así una importante mano de obra potencial – las jóvenes que trabajan en los «kedai» corren el riesgo de equipararse con las denominadas «perempuan pelajan»⁵⁹⁹. La interpretación animista también marca una diferencia en el modo de percibir la economía: los chinos, que también son devotos de la magia y las creencias supersticiosas, afrontan el azar con una actitud pragmática y utilitarista y, comúnmente, el habitante chino-malasio probará cualquier fórmula para alcanzar su objetivo, siempre que sea eficaz, al contrario de lo que hallamos en la cautelosa actitud malaya, teñida de conformismo⁶⁰⁰.

A la inversa, la percepción china de sus conciudadanos malayos suele ser condescendiente y, contrario a lo que podría parecer a priori, cooperativa, pues creen que aquéllos, sin la presente protección gubernamental, tendrían muchas más dificultades económicas. Ocasionalmente la percepción china es menos tolerante, y conciben al malayo como un individuo “perezoso y supersticioso [que] no posee motivación para superarse mediante la educación y el trabajo duro”.⁶⁰¹ Un comerciante chino observó que (sic) «The problem with Malays is that they are too envious (...) They have everything because of their Government, but they do not know how to take advantage»⁶⁰², y otro vendedor chino de Langkawi ejemplificaba ciertos prejuicios compartidos sobre las capacidades malayas: (sic) «Many Malay-

⁵⁹⁷ “A teacher explained: “There are those who envy the Chinese for having so much money, but the envy ends there; we don’t wish to work for money as the Chinese do. This is our fault” (Rogers 1992: 95)

⁵⁹⁸ “The Chinese begged to be given permission to build their small huts at one corner of the Malay land. The Malays, being very kind-hearted, permitted them. So they assumed the position of the middleman and took the villagers’ produce to Muar and the areca nuts to Singapore. Soon the Chinese became rich. They bought land from Malays, who moved to open up new land elsewhere (...) Many Malays in Sungai Raya welcomed the Chinese middlemen (...) They were happy to let the industrious Chinese do the work” (Rogers 1977: 4-5)

⁵⁹⁹ Mujeres malayas de compañía, no necesariamente prostitutas, cuya actitud era provocativa y libertina. En la actualidad las mujeres que fuman o se comportan de modo indecoroso, son todavía catalogadas como aquéllas, en detrimento de su reputación y la de su familia.

⁶⁰⁰ Cf. Swift (1965: 30)

⁶⁰¹ (Esman 1972: 20-1, en Snodgrass 1980: 112)

⁶⁰² *El problema de los malayos es que son demasiado envidiosos...lo tienen todo, gracias al gobierno, y no lo saben aprovechar...*

sian-Chinese become businessmen because Chinese students are naturally good in maths, as Malay are naturally good in agriculture and fisheries»⁶⁰³.

Este último argumento naturalista o genetista es llanamente falaz y deriva de una *proyección colonial* cuya historia también logra explicar, parcialmente, la dicotomía perceptiva entre ambas etnias. La mayor parte de la población chino-malasia original fue importada por el poder colonial. Emigrados de un país en el que la presión demográfica promocionaba la competitividad, el esfuerzo y el ahínco personal, llegaron a Malaysia sin nada que perder y mucho que ganar, en el contexto de una política nacional adversa y en busca de fortuna personal⁶⁰⁴. Los malayos, por el contrario, no experimentaron la imperiosa necesidad de superación económica, porque sus valedores políticos ejercieron un marcado proteccionismo paternalista que acabó por disuadirles de la necesidad de luchar por algo que daban por sentado: su propio país. El aislamiento geográfico coartó el desarrollo de la actitud mercantilista y su papel laboral acabó reduciéndose a las tareas campesinas, al trabajo asalariado para cuenta ajena o a la inserción en la administración pública. Mientras que un gran sector chino se estableció en las incipientes zonas urbanas, los malayos permanecieron en sus enclaves rurales y tradicionales, aparentemente ajenos a los imperativos del mundo moderno. El ámbito urbano no sólo era el mejor ámbito para desarrollar la industria, sino un núcleo que ofrecía servicios, oportunidades académicas, profesionales y acceso a la *modernidad*. Actualmente, la mayoría de los comerciantes chino-malasio hablan con fluidez al menos tres lenguas (diversos dialectos del chino, inglés y malayo), lo cual es inusual entre comerciantes malayos, ya sean rurales o urbanos. Dado que el cálculo y los idiomas son las claves de la expansión comercial nacional e internacional, los chinos inculcan estas habilidades a sus hijos desde la tierna infancia y, por lo general, los alumnos chinos suelen ser más aventajados en cálculo y aritmética que sus homólogos malayos o indios. Ciertos autores han subrayado que mientras que la educación china se caracteriza por imponer un estándar de premio y castigo – lo cual contribuye a establecer sólidos principios de eficacia y efectividad – este incentivo en la educación y socialización malaya – caracterizada por la indulgencia y la laxitud por parte de sus padres y abuelos – está ausente⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Muchos chino-malasio devienen empresarios porque los estudiantes chinos son naturalmente buenos en matemáticas, del mismo modo que los malayos son naturalmente buenos en agricultura y pesca.

⁶⁰⁴ "Shrewdness in handling money was an important part of the equipment which ordinary Chinese took with them when they went overseas of a livelihood. Their financial skill rested above all on three characteristics of the society in which they were raised: the respectability of the pursuit of riches, relative immunity of surplus wealth from confiscation by political superiors, and the legitimacy of careful and interested dealings between neighbours and even close kinsmen. The Chinese were economically successful in South-East Asia not simply because they were energetic immigrants, but more fundamentally because in their quest for riches they knew how to handle money and organise men in relation to money" (Freedam 1959: 65, en Snodgrass 1980: 116); V. Rogers (1977: 7)

⁶⁰⁵ Cf. Swift (1965: 30), cuya observación contrasta con algunas investigaciones que señalan que las aspiraciones profesionales de los estudiantes malayos no son, en absoluto, más escasas que las de sus homólogos indios o chinos (V. Yoshimitsu Takei *et al.* 1973, en Snodgrass 1980: 115)

Una característica central del proceder económico chino es su inserción en extensas redes socioeconómicas. Éstas suelen consistir en alianzas entre los distintos niveles de mediadores que, en algunos casos, funcionan como verdaderos cárteles económicos - las sociedades secretas chinas⁶⁰⁶. Estas redes sociales no son propias de las estructuras sociales malayas, basadas en relaciones diádicas, en la proximidad familiar y en las relaciones de patrón-cliente en un mundo social y económicamente jerarquizado y replegado en torno a su unidad doméstica y su «kampung» - tan propio del pasado feudal como del presente burocratizado. Por otra parte, mientras que la fuerza laboral china se nutre de los individuos de la unidad doméstica, la participación laboral de los miembros de la unidad doméstica malaya no es, tradicionalmente, un rasgo preeminente. Como vimos, los jóvenes raramente se sienten concernidos con el trabajo doméstico, pues sus padres extrañamente les instan a que lo hagan.

Los factores históricos, políticos y sociales también dan cuenta de una actitud económica china, caracterizada por el esfuerzo a largo plazo, la parquedad en el consumo de bienes y la ausencia de la ostentación de riquezas⁶⁰⁷. Esta sobriedad en el consumo es diametralmente opuesta a la actitud malaya, caracterizada por una consecución directa, a corto plazo, del producto de su esfuerzo laboral - cuyo objetivo es, dicho de modo simple, el prestigio⁶⁰⁸. La tasa de consumo conspicuo malayo en el ámbito rural es, comparativamente, mucho mayor que el hallado en el caso de sus conciudadanos chinos e indios⁶⁰⁹; y, en el ámbito urbano, el comportamiento observado de muchos malayos parecía confirmar el principio de *disfruta ahora y paga mañana*. Una frase reiterativa de los malayos urbanos era: (sic) «Our problem is that we like to enjoy too much!» (*Nuestro problema es que nos gusta disfrutar demasiado*) Esta actitud puede formalizarse como el *fenómeno del disfrute inmediato*: un comportamiento propio de un importante número de varones rurales malayos, caracterizado por un afán de disfrute material a corto plazo, mostrado en el ocio o el irrepreensible gasto económico sin previsión de sus consecuencias futuras. Este fenómeno se hace especialmente evidente cuando el individuo adquiere de modo repentino riquezas o ingresos - mediante una productividad inesperada, la herencia de propiedad, la venta de tierras, o el acceso a subsidios gubernamentales - y procede acto seguido a su dilapidación total, hasta retornar a su nivel de pobreza inicial.

La cuestión es, sin embargo, ¿en qué emplea el malayo rural ese dinero obtenido de modo súbito; o cómo despilfarra el dinero? El capital obtenido generalmente se destina al dispendio en forma de consumo conspicuo: «kenduris», construcción de grandes hogares, adquisición de bienes de lujo (automóviles, motocicletas, bienes tecnológicos, etc.), viajes a la Meca o, en ciertos casos, gasto en mujeres y bebida.

⁶⁰⁶ Cf. Anderson y Anderson (1977: 103 y *passim*)

⁶⁰⁷ Cf. Scott (1972: 104, en Abraham 2004: 174)

⁶⁰⁸ Cf. Swift (2001: 100 y *passim*), Rogers (1977: 7)

⁶⁰⁹ V. Rokiah Talib (1995: 211)

Durante mi trabajo de campo un anciano local indigente deseaba vender su tierra, pero vacilaba en el destino de sus ingresos: no sabía si peregrinar a la Meca o adquirir la licencia de capitán de barco. La primera opción no era sólo un imperativo islámico, era también un modo de ascender a un estatus renovado. La segunda opción le ofrecía posibilidades económicas inmediatas: alquilar la licencia a un tercero para subsistir de la renta. La recurrencia de este *disfrute inmediato*, aunque ha sido notado por diversos etnógrafos⁶¹⁰ y es una de las críticas centrales que el gobierno imputa a unos campesinos presuntamente irresponsables, no ha recibido ninguna explicación antropológica concluyente. Trataré de ensayar varias hipótesis posibles.

En primer lugar, en Tuba el *fenómeno del disfrute inmediato* es sólo relativo, pues la disponibilidad de mercancías es limitada y el nivel de consumo de la población es muy bajo en comparación con los índices hallados en las sociedades occidentales o, incluso, entre los malayos urbanos de clase media y alta - burócratas, políticos y aristócratas. Segundo, a pesar de que el remanente económico de la pesca es minúsculo, la presencia del consumo conspicuo podría ser la consecuencia de su antigua economía de subsistencia, la cual permitía - tras cubrir las necesidades básicas - cierto gasto en consumo, en ausencia de tributos, tasas u otros lastres económicos. En tercer lugar, en el pasado acumular dinero no era un incentivo en sí mismo, pues existía poca oferta de nuevas mercancías locales la tendencia al consumo conspicuo, en caso de ser cierta, podría tener un origen pragmático en un pasado precolonial en el que no existía un verdadero incentivo al ahorro - pues la acumulación de capital por parte del campesino invitaba a la confiscación del gobernante⁶¹¹.

Considero que el *fenómeno del disfrute inmediato*, pero también la aducida *indolencia malaya*, se explican mejor recurriendo al *valor social del prestigio* (cf. «pangkat») y, en consecuencia, a la aparente ausencia de una delimitación nítida entre la esfera económica y la esfera social. Pasemos finalmente a exorcizar el *mito del malayo indolente*.

Desde un punto de vista sociocultural destacan aquellos principios religiosos y costumbristas que fomentan la redistribución y que, como tales, resultan posiblemente contrarios a la *lógica del capitalismo*. Esto, como expuse, explica parcialmente el hecho de que el apacible «kampung» se convierta hoy en una *jaula dorada*, metáfora que da cuenta de la progresiva desintegración del equilibrio dialéctico entre

⁶¹⁰ "Malays, in any case, place greater emphasis on present consumption than on present abstinence with the goal of accumulation and enjoyment of a greater income in the distant future" (Swift 2001: 120-121); Cf. "During the 1920's, when the Malay's rubber holding brought unexpected prosperity, most villagers used their increased income for immediate gratification. Many sold land in order to liquidate debts, to make pilgrimages to Mecca, to build larger houses, or to pay for elaborate weddings and feasts. A few purchased automobiles. A number leased their rubber holdings to Chinese at a fixed price for several years at a time. While leasing freed the owners from the work of tapping their trees, the Chinese usually derived most of the income from these lands (Rogers 1977: 7)

⁶¹¹ Winstedt (1945: 136-7)

comunidad e individuo. Tales normas malayas están ausentes en el moderno orden comercial, regido por una interacción formal, contractual y aséptica⁶¹². Lo que todo esto sugiere *no* es que los malayos sean *antimercado* o inhábiles economistas, sino que su sociedad no divide netamente las relaciones sociales de las económicas:

La formulación de las actitudes rurales hacia los asuntos económicos es la idea de que las relaciones laborales son relaciones sociales y, como tales, están sujetas a los mismos cánones y criterios que gobiernan y controlan el funcionamiento fluido de las relaciones sociales (Wilson 1967: 107)

Como indicamos en el caso de los incipientes negocios malayos, es frecuente que *el tendero no cobre y el cliente no pague* y es que, destrabar lo económico de lo social podría implicar el conflicto abierto – al rechazar la presión económica de vecinos y familiares, lo cual se considera un comportamiento «kasar» (zafio, maleducado).

La imputación de que los malayos no conocen el ahorro es una acusación falsa o errónea, como bien han mostrado los ejemplos de ahorro tradicional – ganado, joyas y tierras. El dispendio suele darse cuando el campesino tiene acceso inmediato a *ingresos líquidos*. Pero la cuestión fundamental es otra: ¿en qué se emplea esa riqueza? Una parte se volatiliza en lo que podríamos denominar *obligaciones sociales* – préstamos⁶¹³, asistencia a los familiares, realización de «kenduri», etc., y otra parte se emplea en lo que aparentemente es plenamente una actitud derrochadora: apuestas, peregrinación a la Meca, adquisición de bienes de lujo, construcción de grandes hogares o incluso compra de títulos nobiliarios (*Cf.* El título de Dato). El dispendio en apuestas (luchas de gallos, juegos de cartas, lotería, etc.) es una práctica condenada por el Islam pero, como observamos, aquellos individuos que son propensos a las apuestas suelen ser también los más pobres – pescadores, adolescentes, parados, etc. – quizás como una vía desesperada para escapar de la miseria.

El dispendio propiamente dicho - aquél dirigido a la obtención de bienes de lujo – puede analizarse como una *estrategia económica* o como un *fin social*. En el primer sentido el dispendio en joyas, por ejemplo, no es sólo una inversión patrimonial sino también un modo de eludir la obligatoriedad social⁶¹⁴ relacionada con la redistribución de la riqueza; es por lo tanto una *consecuencia* de la presión social y una estrategia económica individual. La condena social sobre la elusión de las obligaciones redistributivas del individuo subraya, como apuntaba, la creciente tensión

⁶¹² "...an elderly Chinese in Sungai Raya expressed a prevailing attitude: "We thought they were fools. It was easy to do business with them, like cheating them with the scales. They were very timid and didn't bargain. They always said 'If you think it is a fair price, it's fine with me'" (Rogers 1977: 7)

⁶¹³ "The villagers also suffered economically because of certain traditional Malay socioeconomic values. The minor importance accorded thrift and payment of debts, and the great emphasis placed upon harmonious personal relations made almost impossible for Malays to compete with Chinese entrepreneurs" (Rogers 1977: 7)

⁶¹⁴ "This tendency is increased by the fear that any sacrifice made may be for the benefit of someone else" (Swift 2001: 120-121); The 'traditional' padi farmer, under "strong social pressure... to channel any savings into various forms of consumption expenditure" in particular ceremonial expenses like wedding, has to resort to the informal money market to satisfy his credit needs" (Barnard 1973, en Wong 1987: 155)

en la dialéctica local entre individuo y comunidad, indicio de un cambio socioeconómico trascendente. Como afirmaba un lugareño pobre:

Orang melayu tak suka tolong lain orang melayu. Bila dapat duit jadi ... tak baik, nak cari lain perempuan, nak belanja terlalu banyak. Orang melayu ada lain hati; hati itu tak sakit tetapi tak macam orang China... Bila orang melayu dapat duit lain orang melayu jadi dinki (...) Tapi orang kaya tak suka orang miskin lagi⁶¹⁵.

En el segundo sentido - el *fin social* - el dispendio implica acumular marcadores socioeconómicos individuales, *muestras de prestigio*. Como nota Milner,

Un autor malayo de 1920, por ejemplo, explicaba que mientras los chinos dedicaban su vida a la industria, los malayos están más interesados con la búsqueda del *nama* [nombre] (*mencari nama*) (1988: 104)⁶¹⁶

Actualmente, el estatus y el prestigio se asocian estrechamente con el dinero y la propiedad material⁶¹⁷. Puesto que *ostentar riquezas* es un modo de manifestar el estatus, es posible que el ahorro y la modestia en el gasto sean contradictorios con el peso específico de la noción malaya de «pagkat», muy vigente todavía en el ámbito malayo rural. Podría aducirse, por lo tanto, que el dispendio persigue un *fin social*: el incremento del prestigio.

En este sentido, la preponderancia del prestigio también explicaría el desinterés malayo ante profesiones que, aun e implicando mayores ingresos económicos, gozan de menor reconocimiento o prestigio social. La reticencia malaya a ejercer ciertas actividades económicas, o su reluctancia a sacrificar su tiempo de ocio para dedicar más tiempo a la actividad productiva ha sido, desde el periodo colonial, una prueba aparentemente irrefutable de indolencia⁶¹⁸. Esta actitud también se ha interpretado desde un punto de vista más condescendiente, aduciendo que los campesinos son conservadores⁶¹⁹ y que, por lo tanto, prefieren un trabajo estable antes que una actividad profesional irregular. Ciertamente, durante mi trabajo de campo esta actitud se ha hecho patente en muchas ocasiones. En Langkawi observé que la predisposición de los tenderos malayos era apática y haragana. En una ocasión me encontré con un guardia de seguridad malayo que dormía plácidamente en la entrada del banco que

⁶¹⁵ *A los malayos no les gusta ayudar a otros malayos. Cuando se enriquecen se vuelven avaros, desean casarse con más mujeres, y malgastar demasiado. Los malayos tienen otro corazón, no es malo, pero no es como el corazón de los chinos... Cuando un malayo se hace rico los otros malayos se vuelven envidiosos. Pero a los ricos tampoco les gustan los pobres*

⁶¹⁶ Cf. Swift (2001:100 y *passim*)

⁶¹⁷ Cf. Sloan (1999:34-5)

⁶¹⁸ "In that district I had a neighbour whose husband was a lorry driver earning \$120 a month. One day she told me cheerfully that she was very happy because her husband had found another job, driving a small van for \$80 a month. It was a better job because it meant shorter hours than driving the lorry and was less tiring (...) What was the use of earning a larger salary if one could not rest and have some leisure? She asked. Moreover, driving the van dirtied hi clothes less than driving the lorry and she would not have as much washing to do" (Djamour 1965:11)

⁶¹⁹ "This attitude towards security helps to explain the attraction of employment with the Government, or other large employers, where the security of a fixed income compensates for the low wages" (Swift 1965: 31)

vigilaba. En el «kampung», uno de mis hermanos adoptivos decidió abandonar su trabajo de conductor de furgoneta porque le prohibieron fumar o comer durante horas laborales. Otro joven renunció a su trabajo de conductor de bote turístico para regresar a la pesca de gamba, aduciendo que en su oficio de capitán pasaba demasiado calor.

Yo propongo una interpretación alternativa tanto a la indolencia como al conservadurismo malayo. Cabe decir, en primer lugar, que la imputación de indolencia – proyectada a menudo desde los estamentos burocráticos y políticos – resulta contradictoria, ya que buena parte del sector administrativo y burocrático se caracteriza por el absentismo laboral, la ineficiencia profesional y la inexistencia de disciplina horaria. Existen, no cabe duda, malayos indolentes del mismo modo que existen chinos perezosos. El cómputo de horas de trabajo registrado en la pesca – implicando 6.42 horas diarias en condiciones favorables – arroja serias dudas sobre la generalización de la pereza malaya. Al margen de que la transformación de una actividad laboral campesina a la lógica de la disciplina laboral capitalista requiere un proceso de adaptación, la cuestión es: ¿Por qué los malayos se han negado, sistemáticamente, a ejercer profesiones que los chinos han aprovechado para enriquecerse – vender fruta, limpiar las calles, etc.? La clave la ofreció un anciano del «kampung»: (sic) «dulu kita rasa malu buat kerja itu» (*Antes nos sentíamos avergonzados de realizar esos trabajos*).

Ciertamente, como mostramos en el apartado dedicado al «adat», los malayos rurales siguen adscribiendo distintos grados de prestigio a las diferentes profesiones y, paradójicamente, muchas de las profesiones se perciben de modo similar a como se concebían en el pasado *feudal*. Esta hipótesis guió un relevante estudio sociológico⁶²⁰, administrado a estudiantes universitarios malayos, y destinado a evaluar el grado de prestigio imputado a las distintas profesiones. Los estudiantes percibieron la siguiente secuencia de prestigio según la ocupación, en orden descendiente. En los puestos más elevados: sultanes, primer ministro, gabinete de ministros, ministros de estado, secretarios de ministros, jefes de departamentos gubernamentales. En los puestos medios: médicos, ingenieros, arquitectos, profesores de universidad, propietarios ricos, mineros capitalistas, industriales, directores de empresa, terratenientes, altos rangos militares y oficiales de la policía. En los grados más bajos: conductores de «trishaw», basureros, prostitutas, proxenetas, mendigos y ladrones. De acuerdo con el autor de la investigación, la actitud hacia las profesiones es muy similar, o casi idéntica, a la percepción durante el periodo precolonial, donde profesiones como basurero o conductor de «trishaw» eran propias de chinos y eran aborrecidas por los malayos. A pesar del estándar islámico, que ofrecía más prestigio o dignidad a estas dos profesiones antes que a la prostitución o al hurto, el pensamiento popular sigue albergando valores feudales por los cuales se condena antes la mendicidad que la prostitución – por una cuestión de prestigio social. Por lo tanto, actualmente algunas profesiones siguen considerándose deshonorosas, en algunos casos porque se relacionan con otros grupos étnicos. En nuestra investigación, según un anciano entrevistado:

⁶²⁰ Alatas (1968)

Kalau orang melayu jual buah-buah dapat RM1000 sebulan, dan orang pejabat, dengan baju cantik dan kerja senang, dapat RM500 sebulan... orang Melayu nak mahu kerja di pejabat, nak mahu makan gaji...Orang China boleh jual buah-buah, tapi orang Melayu tak boleh...kita rasa malu⁶²¹

Todo parece indicar que los malayos prefieren una situación laboral que perciban como honrosa y estable, antes que una actividad que les avergüence. Análogamente, en el contexto profesional parecen ofrecer mayor peso específico a la *razón social* que a la *razón económica* y, por esa razón, los puestos de funcionario gozan de un elevado prestigio social a pesar de que generen menos ingresos que otras profesiones - vendedor ambulante, pescador, etc. La conclusión preliminar indicaría que el aspecto social (*prestigio*) es más relevante que la cuestión económica (*dinero*), pero quizás esta dualidad sea sólo aparente.

Tanto en el pasado como en el presente existe una estrecha relación entre prestigio individual, riqueza y poder – las tres dimensiones de la estratificación social según Max Weber. Esta asociación no es en absoluto arbitraria, dado que el prestigio individual no es un mero *capital simbólico*, sino también una *carta blanca* para reproducir prestigio, poder y riquezas. En efecto las tres dimensiones de estratificación se fusionan y reproducen en el creciente acceso a la esfera pública y política, en la peregrinación a la Meca, la influencia, la alianza con familias prestigiosas, posibilidad de acceder al matrimonio anhelado⁶²², poligamia, autoridad, acceso a bienes de lujo, respeto, etc.⁶²³ En este sentido, “parece que la riqueza es menos importante por la capacidad adquisitiva que por sus usos sociales”⁶²⁴, lo cual es fundamental para comprender la dialéctica entre *racionalidad social* y *racionalidad económica* en el ámbito rural. Mientras que el consumo conspicuo – ya sea en forma de dispendio en un festín ceremonial, adquisición de bienes de lujo o construcción de un lujoso hogar – se ha percibido como una indudable actitud irracional y contraria al ahorro, resulta que el prestigio derivado de ese acto (o *capital simbólico*) no raramente redundaba en beneficios socioeconómicos a medio o largo plazo – acceso a otras esferas económicas, sociales o políticas.

Bajo este prisma la habitual dicotomía entre *racionalidad social* y *económica* resulta aparente y tiende a difuminarse, pues – al menos en el caso de Tuba - ambas acaban confluyendo en un mismo fin. Por lo tanto, *no es que la racionalidad social sea vehicular de la económica, o al contrario, sino que ambas son una y la misma cosa, parte de un mismo proceso que se retroalimenta*. Esto se explica parcialmente por la inexistencia de una separación nítida entre los estamentos religiosos, políticos y económicos y, por

⁶²¹ Si un hombre malayo vende fruta y gana RM1000 al mes, y un hombre de oficina y trabajo agradable gana RM500, el hombre malayo elegiría trabajar en la oficina, va a querer un sueldo fijo [literalmente, «comer sueldo»] un chino puede vender fruta, pero los malayos no pueden, se sienten avergonzados...

⁶²² Cf. Karim (1990b: 25-26)

⁶²³ Cf. Swift (2001: 113)

⁶²⁴ Gullick (1965), Bailey (1976: 13)

otra parte, debido a una política pro-bumiputera que ha fomentado una específica relación entre la esfera político-pública y el nivel de acceso a los recursos mediante el patronazgo. En este sentido, por lo tanto, la diferencia weberiana entre la *racionalidad formal* y *sustantiva* – que ha parecido dividir dos opiniones en antropología económica – parece fusionarse.

En conclusión, tanto el *fenómeno del disfrute inmediato* como la aparente *indolencia malaya* son nociones que, o bien resultan sólo aparentes, o bien se han malinterpretado debido a una comprensión incompleta de los rasgos socioculturales malayos – lo cual es producto de omitir por completo el peso cultural del prestigio y estatus individual.

PARTE V

Las Políticas de la Pobreza y la Marginación

*Civil war, tyranny and bad administration
had taken the heart out of the peasant
(Winstedt 1945: 120)*

Tras el escrutinio etnográfico de las causas socioculturales del trance económico malayo, y el examen de los rasgos y limitaciones de la economía local, esta última parte aborda la cuestión política, un último factor que, a mi juicio, capitaliza la esencia de la problemática analizada y la sitúa de pleno en el contexto de la economía política.

El trabajo de campo antropológico local, efectuado en pequeñas aldeas o comunidades reducidas, ofrece una perspectiva inestimable y difícilmente aprehensible desde otras perspectivas disciplinares. Pero esto no es suficiente. Un localismo estricto no permite la generalización y, por lo tanto, resulta arriesgado extrapolar el fenómeno local al resto de la realidad nacional. Para salvar esta limitación metodológica en la medida de lo posible, he recurrido a la comparación etnográfica – retomando una serie de análisis de otros autores que han trabajado en distintas regiones de Malaysia - y he articulado el nivel de análisis sociopolítico micro, meso y macro. Esta estrategia no garantiza la generalización pero contribuye a corregir parcialmente el posible sesgo local. Bajo esta propuesta metodológica efectuaré el análisis de la política bumiputera.

Empezaré analizando la política nacional pro-bumiputera, en la cual cobra un protagonismo especial la *Nueva Economía Política* – a la que se hizo referencia en la primera parte del trabajo. En segundo lugar, lidiaré con el nivel medio, en el cual se establece la interconexión entre las agencias públicas y la realidad local. Por último, analizaré el nivel político micro, local. En esta última parte perfilaré las conclusiones esenciales referentes al problema analizado, antes de pasar a la reflexión teórica sobre el impacto del capitalismo en la sociedad campesina.

V. 1. El Nivel Macro: La Nueva Economía Política (NEP) y la Máquina del Patronazgo

Los habitantes de Tuba, como el resto de la población malaya nacional, son beneficiarios exclusivos de una política pública en forma de cuantiosas dotaciones de ayudas, subsidios y créditos⁶²⁵. Estos privilegios persiguen incrementar su nivel socioeconómico, lograr la equidad económica con el resto de las etnias nacionales y fomentar el ahorro y la inversión. Las condiciones *sine quanun* para optar a esas prerrogativas públicas son: ser malayo bumiputera, ser miembro o votante del partido UMNO (*United Malays National Organization*), y disponer de una renta inferior a la media – es decir, ser pobre. En 1997, el gasto crediticio nacional se elevó a RM102, 528.1 millones, y el 55.78% de este presupuesto se destinó a individuos particulares. Sólo el 1.28% del presupuesto se consignó a la agricultura⁶²⁶. En el año 2001 el crédito público fue de RM92 (694.9 millones de euros); pero el 71.8% se destinó a individuos y sólo el 0.7% al sector agrícola⁶²⁷. Estos créditos públicos se distribuyen a través de agencias federales, regionales, y mediante corporaciones públicas subsidiarias que, en último término, delegan la adjudicación de las ayudas en los líderes locales.

El desarrollo económico de Malaysia se estipuló en un compendio de planes quinquenales que culminaron con la *Nueva Economía Política*⁶²⁸. El esbozo del *Primer Plan de Desarrollo* (1950) trató de corregir la depresión económica posterior a la Segunda Guerra Mundial, limitando la exportación de los productos mercantilizados por el régimen colonial británico (caucho y estaño), a cambio de promocionar iniciativas industriales y agrícolas. El fomento de la agricultura, animada por el Banco Mundial y por otras agencias de asesoría internacional, dio lugar a la creación de la *Autoridad de Desarrollo Rural e Industrial* (RIDA) y a la *Autoridad de Desarrollo de Tierra Federal* (FELDA). El rol más importante de FELDA consistió en la masiva cesión de tierras de cultivo a aquellos campesinos malayos más empobrecidos. A finales de 1981 FELDA había realojado a 70.563 familias, pero también había contribuido a propiciar el fenómeno del «hambre de tierras» y el resentimiento de aquéllos que quedaron marginados del proyecto. El reasentamiento de familias implicaba una contraprestación; la venta de su producción a FELDA a cambio de ingresos mensuales, cosa que hizo que FELDA se convirtiese pronto en una gran agencia agrícola mundial. Pero la venta del stock agrícola estaba expuesta a fluctuaciones mercantiles, lo cual repercutió negativamente en los pequeños agricultores-

⁶²⁵ V. Rokiah Talib (1995: 232)

⁶²⁶ "The onset of the Asian financial crisis in Malaysia reduced the expected value of government subsidies to politically connected firms, accounting for roughly 9% of the estimated \$60 billion loss in their market value from July 1997 to August 1998. Firing the Deputy Prime Minister and imposing capital controls in September 1998 primarily benefited firms with strong ties to Prime Minister Mahathir, accounting for roughly 32% of these firms' estimated \$5 billion gain in market value during September 1998. The evidence suggests Malaysian capital controls provided a screen behind which favored firms could be supported (Johnson and Todd 2003: 351)

⁶²⁷ Yearbook of Statistics Malaysia 2002

⁶²⁸ Cf. Robertson (1984: 239-40), Rogers (1977, 1992)

suministradores. FELDA delegaba sus proyectos a empresas privadas encargadas de habilitar las tierras de cultivo y dotarlas de infraestructura, pero éstas a su vez subcontrataban a pequeñas compañías allegadas. Esta estructura jerárquica proporcionó un espléndido caldo de cultivo para reproducir el favoritismo y el oportunismo entre los individuos implicados. Debido a estas irregularidades, el éxito de la iniciativa fue más bien delusorio⁶²⁹, pues no sólo fracasó en la erradicación de la pobreza sino que los máximos beneficiarios fueron los «anak emas» (*hijos predilectos*) del gobierno.

El *Primer Plan* (1956-1960), influido por la *teoría de la dependencia*, se diseñó para posibilitar que la riqueza urbana irradiase espontáneamente a la periferia rural. Para hacer aquello posible el gobierno destinó el 52% de su presupuesto público a mejorar la infraestructura urbana. Este plan benefició en particular a las clases urbanas y comerciales (principalmente chinas) y tuvo escasa repercusión entre los malayos rurales. El *Segundo Plan de Desarrollo* (1960-1965), conocido popularmente como la *Reforma Rural*, se diseñó para aminorar la penuria y el desempleo en las regiones rurales mediante una pesada inversión estatal en educación y sanidad. La gran mayoría de los «kampung» malayos experimentó un cambio material considerable. Se construyeron por doquier escuelas, hospitales, mezquitas y clínicas locales, y se dispuso un volumen considerable de subsidios y becas escolares. Durante esta década, si bien el producto interior bruto (PIB) creció a un ratio anual del 6.1%, el éxito económico real fue dudoso: la economía agrícola sólo se incrementó en un 1.7%, mientras que el número de puestos de funcionarios pasó de 139.467 en 1970 a 521.818 en 1983⁶³⁰. El engrose del cuerpo administrativo y burocrático malayo dio lugar a un vasto sector socioeconómico conocido como la nueva *administración* malaya.

El *Primer Plan de Malaysia* (1966-1970) supuso la continuidad de los anteriores planes. Enfatizó la repoblación de las áreas rurales y culminó la reforma agraria con la *Green Revolution*, subvencionada por el Banco Mundial⁶³¹. No obstante, ni la industria manufacturera ni el sector agrícola pudieron absorber a la oferta laboral, y el nivel de desempleo ascendió preocupantemente durante la década de los 60. Los malayos estaban poco representados tanto en los sectores económicos como en el sistema educativo, y el descontento social fue el detonante de los enfrentamientos étnicos del 69 que, como vimos, forzaron la *Emergencia Nacional* y la articulación de iniciativas gubernamentales drásticas en dos sentidos fundamentales. En primer lugar, se enmendó la Constitución en lo tocante a la ciudadanía y la lengua y se fortalecieron la lengua malaya, los privilegios bumiputera y el estatus de sus gobernantes, a la par que se radicalizaba la censura pública. En segundo lugar, se diseñó una estrategia socioeconómica más agresiva que se materializó en la *Nueva Econo-*

⁶²⁹ Cf. Nonini (1995: 150), Mehmet (1986: 62-5), (Peletz 2002: 278)

⁶³⁰ Mehmet (1986: 10)

⁶³¹ V. Wong (1987)

mía Política (NEP) en 1970, dirigida a paliar la desigualdad económica entre etnias - que se ilustra en la siguiente tabla comparativa de distribución de la riqueza:

DISTRIBUCIÓN DE SECTORES SOCIOECONÓMICOS (1970)			
Sector Urbano Moderno	Ingresos altos	Malayos: No-malayos	2:5
Sector Moderno Rural	Ingresos medios	Malayos: No-malayos	2:5
Sector Gubernamental	Ingresos medios	Malayos: No-malayos	5:3
Sector Urbano Tradicional	Ingresos bajos	Malayos: No-malayos	2:3
Sector Rural Tradicional	Ingresos bajos	Malayos: No-malayos	3:1

Fuente: Robertson (1984:257)

Los objetivos más significativos de la NEP eran, primero, la erradicación de la pobreza con independencia de la *raza*. Segundo, la reestructuración de la sociedad para eliminar la identificación de la *raza* con la función y situación económica. En teoría la NEP debía crear las condiciones necesarias para asegurar la unidad nacional y reducir el resentimiento interétnico - producto de las disparidades socioeconómicas. Pero en la práctica, la NEP era una versión de un *programa de acción afirmativa*, que claramente priorizaba económicamente al sector bumiputera mediante la adjudicación exclusiva de subsidios, cuotas, becas, licencias comerciales y acceso a oportunidades y amplios recursos. La NEP significaba, dicho de modo simple, el pilar de una *política étnica de marginación positiva (pro-bumiputera)*.

La *Nueva Economía Política* se ha asociado con el primer *Plan General de Perspectivas (Outline Perspective Plan, u OPP)* para el periodo 1971-1990⁶³². El OPP pretendía distribuir el empleo para representar equitativamente a los diferentes grupos étnicos en los diversos sectores económicos y, más concretamente, su programa perseguía reducir drásticamente el índice de pobreza en la península malaya del 49% en 1970 al 16% en 1990. Esta última iniciativa tuvo en efecto cierto éxito, pues la tasa real de pobreza peninsular descendió al 17% - aunque esta tasa era ligeramente superior en términos nacionales. Para lograr la equidad distributiva étnica, la NEP preveía aumentar el porcentaje de los accionistas bumiputera del 1.5% en 1969 al 30% en 1990. Según los datos estatales, en 1990 sólo se logró un incremento del 18%, y ascendió sólo al 20% en el año 2000. Este incremento se logró, parcialmente, porque el gobierno malayo forzó “la reestructuración de las empresas extranjeras y chinas para posibilitar que el 30% de sus acciones fuesen propiedad de los malayos” y, por otra parte, creó en 1988 la “*Bumiputera Rehabilitation Fund*, dotada de 500 millones de dólares para ayudar a los empresarios malayos que sufrieron la bancarrota en la recesión de los años 80”⁶³³. Durante este periodo, aunque el gobierno previó que buena parte del capital accionista bumiputera acabaría bajo el control de empresas fiduciarias, el porcentaje de accionistas individuales aumentó de menos de un tercio a más del 90%. Gran parte de los beneficiarios de las acciones, créditos, licencias y contratos públicos eran empresarios

⁶³² El antiguo Primer Ministro Dr. Mahathir Mohamad trató de imponer la Look East Policy, imitando a China, Corea del Norte y Japón. A pesar de su explícito desdén hacia la economía política norteamericana, Malaysia contrajo en el 2002 una deuda con USA estimada de RM21.075 millones (el 77.41% de la deuda externa nacional), mientras que la deuda con Japón alcanzó sólo un 11.95% (Yearbook of Statistics Malaysia 2002)

⁶³³ Crouch (1996: 37)

malayos y, “virtualmente todos, estaban conectados a UMNO”⁶³⁴. La evaluación de los logros de la NEP ha sido motivo de una polémica que se exacerbó por la ausencia de transparencia de los datos públicos. La *Nueva Economía Política* expiró legalmente en 1990, pero fue seguida de muchos otros planes con distinto rótulo pero con idéntico espíritu: la insistencia en la aceleración de la industrialización, la transformación estructural y la distribución de la riqueza a favor de los bumiputera – específicamente malayos.

En efecto, tras la NEP llegó la *Política de Desarrollo Nacional* asociada con el *Segundo Plan General de Perspectivas* (1991-2000) que, a su vez, daría lugar a la *Política de Visión Nacional* vinculada con el *Tercer Plan General de Perspectivas* (2001-2010). En este sentido destaca la denominada *Visión 2020* que, como su nombre indica, preveía la plena industrialización de una Malaysia económica y étnicamente equitativa y próspera en el año 2020. Este proyecto público insiste en el incremento de la educación - como medio para potenciar los ingresos y el nivel de vida – y el impulso de la manufactura y la producción y exportación de productos de alta tecnología. De momento, no obstante, unos de los rasgos más notables de esta política ha sido el incremento de la participación popular (malaya) en la propiedad del patrimonio corporativo público.

⁶³⁴ Ibid. (1996: 38)

a) El Fenómeno del «Dinero Político» y la Maquinaria del Patronazgo

Las teorías económicas del desarrollo han seguido básicamente dos modelos: el *modelo neoclásico*, donde el mercado, mediante la libre competencia, la ley de la oferta y la demanda y las recompensas económicas, regula el curso económico – la «mano invisible» de Adam Smith-; y el *modelo del activismo político* de los nuevos teóricos de la dependencia, donde el estado adquiere el protagonismo como guía de la economía nacional mediante un marcado intervencionismo⁶³⁵. El modelo del activismo político se basa en criterios políticos para administrar y distribuir la riqueza nacional. Si las decisiones son equitativas y eficientes, los objetivos del desarrollo son, teóricamente, más efectivos que aquéllos propios tanto del sistema socialista como del sistema capitalista⁶³⁶. Pero ninguno de estos modelos ha sido plenamente implementado en Malaysia, dado que su gobierno se ha caracterizado por alternar un mercado *laissez-faire* económico con un control intervencionista próximo a aquél propio de estados autoritarios. Por esta razón no se ha producido la convergencia de intereses de clase, pues la máxima competidora y beneficiaria en este contexto político nacional ha sido la propia elite política.

A partir de los años 80, la *política pro-bumiputera* implementó una estrategia pública consistente en hacerse con el control total de la esfera política y burocrática: la administración pública, el sector judicial, las fuerzas armadas y, los altos cargos administrativos y burocráticos fueron acaparados en su mayoría por población malaya. Las fuerzas armadas del país, por ejemplo, estaban constituidas por malayos en un 74.6% en los altos rangos de oficiales y en un 84.8% en los rangos inferiores. Las autoridades públicas, que gozaban de total acceso a los multimillonarios proyectos de privatización, comenzaron a adjudicar discrecionalmente los recursos públicos a sus allegados y afines. Aquello contribuyó a promocionar actitudes rentistas y favoritismo político a la par que se erigía una inmensa estructura de patronos y clientes. Esta estructura de patronazgo no sólo aseguraba la permanencia política de la elite sino que contribuyó a incrementar la competencia y la pugna entre dirigentes que deseaban, a toda costa, medrar en la ascendencia política.

El patronazgo, sin embargo, ha sido practicado tanto por UMNO como por los partidos que representan a los intereses chinos (MCA) e indios (MIC); y si no se ha dado entre otros partidos de modo tan ostensivo ha sido, fundamentalmente, porque aquéllos adolecían de suficientes recursos económicos⁶³⁷.

La naturaleza selectiva del proceso de adjudicación de privilegios, sumada a la crisis monetaria y financiera de 1997 y 1998, antes que socavar esta tendencia contribuyó a fortalecerla. Las empresas relacionadas con UMNO y MCA se convirtieron

⁶³⁵ Jesudason (1989: 193)

⁶³⁶ Mehmet (1986: i)

⁶³⁷ V. Crouch (1996)

en verdaderos cárteles que gozaban de un acceso privilegiado a la información bursátil y especulativa. La política de privatización inaugurada en 1983 inyectó la riqueza de sus amplias corporaciones y holdings empresariales en forma de participaciones bursátiles entre el sector funcionario, burocrático y, especialmente, entre la elite y los individuos cercanos al partido. A pesar de que la elite política tomaba las decisiones económicas nacionales, delegaba su implementación y ejecución al vasto sector burocrático. En consecuencia, a partir de los años 80, Malaysia empezó a depender crecientemente de ayudas internacionales externas para subsanar su recesión: la deuda externa, que derivaba mayormente de las empresas públicas, creció de RM4.8 billones en 1980 a RM28 billones en 1986, y en los años sucesivos ascendió a RM74 billones. La mayoría de las empresas públicas adolecían de disciplina financiera y se caracterizaban por su nefasta administración. Empresas gubernamentales como Bank Bumiputera, PERNAS o SEDC (corporaciones de desarrollo económico nacional) y sus filiales, registraron pérdidas multimillonarias⁶³⁸. En 1983, dos tercios del gasto gubernamental total se destinó a las principales 27 empresas públicas, y en 1987 la deuda del sector público implicaba más del 30% de la deuda nacional bruta⁶³⁹. La estrecha relación entre el estamento político y el empresarial, dio lugar al *fenómeno del dinero político*, una fuente de recursos económicos basada a menudo en prácticas fraudulentas, corruptas y tratos de favor en el mismo ámbito político⁶⁴⁰.

Los miembros parlamentarios, aparte del sueldo derivado de sus credenciales públicas, solían figurar en varios paneles directivos de corporaciones estatales y privadas. Muchos líderes de UMNO, si no eran directamente empresarios, tenían acceso a privilegios mercantiles especiales: constructoras, explotaciones de caucho, o acceso a terreno público que destinaban a la venta mercantil. Las coaliciones empresariales interétnicas adquirieron una creciente importancia y pasaron a conocerse popularmente como las alianzas *Ali-Baba*. El *socio durmiente* malayo (*Ali*) tenía acceso a créditos o licencias públicas, que luego cedía a un socio chino (*Baba*). El primero obtenía el beneficio rentista, mientras que el segundo se nutría de los beneficios derivados de la gestión empresarial. Esto permite entender la razón por la cual muchas empresas inicialmente malayas pasaron a ser luego propiedad china⁶⁴¹.

A pesar de todo, ni el acceso político a los recursos económicos ni la redistribución entre los allegados políticos fueron estrategias suficientemente efectivas para asegurar la victoria política. La práctica corrupta avivó el recelo popular, incrementándose el riesgo de pérdida de votantes o, en el peor de los casos, el fortaleci-

⁶³⁸ Gomez (1995: 11)

⁶³⁹ Khoo (1992:52), Gomez (1995: 11-12)

⁶⁴⁰ V. Gomez, T. y Jomo, K.S. (1999)

⁶⁴¹ V. Musa (1999: 218); Cf. "Everyone knows that some of these Malays are merely selling their names and taking advantage of the policies of a government which wants to see a more equitable distribution of wealth... Good or bad, able or incapable, the presence of these Malays on the various boards means that they must at least become familiar with the ways of business. Most of them are not entirely stupid" (Mahathir B. Mohamed 1970: 43-6)

miento de los partidos de la oposición. La población campesina malaya representaba un vasto contingente de votantes potenciales, luego la estrategia para captar seguidores requirió extender los tentáculos del patronazgo a las zonas rurales, dando lugar a una dotación masiva de recursos públicos en forma de *proyectos de desarrollo rural*. Aquello sirvió tanto para asegurar votantes como para repeler a los opositores: en este sentido una de las maniobras políticas más efectivas para sabotear al partido islámico consistió en construir un impresionante número de mezcuitas en los estados malayos dominados por PAS⁶⁴².

La política malaya logró promocionar efectivamente las iniciativas empresariales entre los malayos, pero esto se consiguió, en gran parte, presionando a las compañías no malayas para que absorbiesen a trabajadores bumiputera. En cualquier caso, los máximos favorecidos por la NEP, diseñada en nombre de la masa poblacional pobre y bumiputera, fueron aquéllos con mayor estatus económico - los líderes de UMNO y los empresarios allegados - y esta realidad era tan obvia que algunos de los políticos la exponían abiertamente. El antiguo Primer Ministro Mahathir escribía: “El mejor modo de mantener las participaciones en manos bumiputera es dejándolas en manos de los bumiputera más capaces de retenerlas, es decir, los más ricos (FEER, 13/4/79)”⁶⁴³.

En términos generales, el notable crecimiento económico del país es, aparentemente, la prueba inefable del éxito de la NEP. Pero convenientemente analizada, esta política ha fracasado de modo flagrante en la consecución de sus dos objetivos básicos: primero, no logró eliminar la relación entre pobreza y *raza*, pues la acción afirmativa étnica tendió a asociar los intereses étnicos con sus elites, y por lo tanto se frustró la anhelada unidad nacional y tendió a distanciar todavía más a las comunidades étnicas entre sí. Como ejemplo clásico de sociedad plural, la división *racial* de Malaysia ha tendido a reforzar las divisiones lingüísticas, culturales, religiosas, políticas y económicas. Segundo, respecto al objetivo de lograr la equidad económica entre etnias, el marcado *laissez faire* gubernamental facilitó el crecimiento económico de la clase media-alta china y malaya a la par que se producía el expolio impune de fondos públicos a manos malayas. Muchos empresarios chinos prefirieron invertir en el extranjero para esquivar la presión fiscal ejercida por la NEP. Todo parece indicar que la NEP tan siquiera fue diseñada para equilibrar las diferencias *raciales*, sino para expandir la riqueza de la clase media malaya⁶⁴⁴. Ni siquiera, como muestra el elevado índice de fracaso de la nueva clase empresarial malaya, la maquinaria del patronazgo fue efectiva para entronar a aquéllos que se nutrieron directamente de esos tratos de favor. Muchos proto-empresarios malayos se incorporaron a sectores mercantiles saturados, o incurrieron en el despilfarro económico y la adquisición descontrolada de bienes de lujo, cayendo finalmente en una previsible ruina económica.

⁶⁴² V. Kessler (1978: 130)

⁶⁴³ En Gomez (1995: 7)

⁶⁴⁴ Crouch (1996: 25)

V.2. El Nivel Meso: Los Programas de Desarrollo en Pulau Tuba

El análisis económico del ámbito local ha mostrado que los ingresos de los pescadores son manifiestamente más reducidos que los hallados entre otros sectores económicos peninsulares. La alta incidencia de la pobreza entre los pescadores posee importantes repercusiones políticas, pues buena parte del electorado es rural. Por esta razón, durante la década entre 1971 y 1981, el volumen de ayudas destinadas a la pesca se incrementó en un 325%, y durante el *Sexto Plan de Desarrollo* (1991-5) se destinaron RM375.8 millones a sufragar equipamiento pesquero con el objetivo de reconvertir al sector⁶⁴⁵.

Al margen de sus relativos éxitos o fracasos, la iniciativa desarrollista rural ha implicado un titánico plan de acción gubernamental y una ingente inyección de fondos públicos. Ciertamente, en el curso de las últimas dos décadas, la sociedad de Pulau Tuba ha sido objeto de incontables estatales: construcción de dos escuelas públicas y una guardería, diversas casas de rezos («surau»), dos mezquitas, una clínica de atención primaria, un nuevo puerto, carreteras, puentes y drenajes, dotación de iluminación vial y un largo etcétera. En el año 2004 el anuncio de un nuevo proyecto de construcción de carreteras (valorado en RM50.000) fue recibido localmente con gran expectativa, pero por la dotación en sí misma, sino porque el plan público implicaba la expropiación de tierras a cambio de cuantiosas indemnizaciones a sus propietarios. Irónicamente, la mayor parte de la propiedad local de la tierra deriva de la dotación del gobierno federal y/o estatal. El *Departamento de Salud de Kedah* («Jabatan Kesihatan Negeri Kedah») también ha adjudicado bombas de extracción de agua subterránea a toda la población y, recientemente, ha sufragado el gasto de la instalación de agua potable procedente de Langkawi - unos RM600 por hogar. Aun y así, el pago de los servicios - electricidad, agua o teléfono - se expone continuamente a morosidad, lo cual parece ser un fenómeno común porque las compañías suministradoras son públicas y su actitud ante el impago malayo es muy condescendiente⁶⁴⁶.

La materialización de la política desarrollista en Tuba puede sintetizarse en cuatro tipos: *a)* políticas de erradicación de la pobreza; *b)* políticas educativas y profesionales; *c)* políticas encaminadas a inculcar los valores mercantiles (y políticos) y, *d)* políticas de reactivación de economías rurales – en particular la pesca y la agricultura.

En cuanto a la *ayuda pública destinada a los sectores deprimidos*, la dotación personal de subsidios y privilegios agrupa préstamos preferenciales para consumo de bienes (automóviles o casas), ayudas directas para cubrir las ceremonias matrimoniales

⁶⁴⁵ Omar (1994: 2)

⁶⁴⁶ “The accumulated bad debts had gone unprosecuted because the debtors, drawn largely from the ranks of the local, ruling party stalwarts, are well-nigh untouchable” (Crouch 1996: 41)

(RM500) distribuidas por el «Wakil Rakyat» (*Oficina del Distrito de Langkawi*) o subsidios destinados a individuos indigentes ofrecidos por la *Oficina de Asuntos Sociales y Bienestar* («Persuatan Kebajikan Macarakat») consistentes en RM80 mensuales. Estos subsidios se complementan con el «zakat», que como vimos es una limosna ofrecida por la *Oficina de Religión* («Pejabat Agama»), consistente en uno RM500 anuales. El mejor ejemplo para entender la política de la pobreza lo presenta, sin embargo, el caso de la dotación de hogares de bajo coste, dentro de un plan político general de reasentamiento de familias necesitadas (PPRT).

La política de promoción de hogares de bajo coste se introdujo en Malaysia en 1967, pero sólo dio lugar a la construcción del 40% de los hogares prometidos: “esto fue también parte de la estrategia de la Alianza para asegurarse la continuación del poder político en el país...una carta de recomendación de los miembros del partido ayudaba a fortalecer las solicitudes de los partidarios políticos”⁶⁴⁷. En Pulau Tuba, el *Proyecto de Reubicación de Habitantes Pobres* (PPRT), administrado por KEDA, adjudicó 60 viviendas básicas (valoradas en RM5000 la unidad) a las familias más pobres de la isla - ancianos, viudas, familias numerosas o pobres, etc. No obstante, 16 de esos hogares continúan deshabitados a la espera de ser adjudicadas a aquellas familias que acrediten su precario nivel económico. El mismo programa también subvencionó la reparación de los hogares más deteriorados, con una inversión media de RM3000 por hogar. Los requisitos para optar a estos subsidios eran: ser familia numerosa, disponer de ingresos inferiores a la media, no poseer tierra de propiedad y, más significativamente, ser miembro de UMNO. Pero la dotación de esas ayudas avivó el conflicto interno. Una parte de las tierras cedidas previamente por el propio gobierno fueron luego expropiadas para construir los hogares, aunque los vecinos desposeídos de tierras no llegaron a cobrar indemnización alguna. De modo que la dotación para algunos supuso la usurpación para otros. Aunque la adjudicación dependía, como hemos señalado, del nivel de ingresos familiar, muchos beneficiarios registraban ingresos muy superiores a los mínimos y, en ocasiones, algunos de los afortunados gozaban ya de su propio hogar que, tras recibir la ayuda pública, vendieron a otros vecinos menos afortunados. Aunque los hogares de PPRT suelen ser humildes, resultan de calidad muy superior a la de los hogares tradicionales y, aparte de optar a un nuevo hogar, los beneficiarios gozaban luego de prerrogativas extraordinarias: una vivienda en propiedad que al cabo de tres años puede remodelarse o ampliarse, acceso a la propiedad de la tierra circundante al cabo de diez años, y toda una serie de subsidios alimenticios por un valor de RM500 anuales. El detonante del conflicto no fue sin embargo esta distribución desigual, sino el hecho de que gran parte de la población beneficiaria estaba estrechamente vinculada por nexos de parentesco, a pesar de que la dotación estaba supervisada por el líder político local, un representante del *De-*

⁶⁴⁷ Mohd. Razali Agus (1995: 145 y *passim*) Cf. “The government’s program of building low-cost houses for the poor [PPRT] provided another avenue for patronage distribution (...) it was the practice to reserve 20 percent of low-cost houses for those described as *pillars of the Government*” (Crouch 1996: 40) Cf. Gomez y Jomo (1999)

partamento de Tierras de Langkawi («Pejabat Daerah Langkawi») y un miembro de la *Oficina de Religión* («Pejabat Agama»).

En lo referente a las políticas de *promoción educativa*, el estado subsidia la mayor parte del coste de escolarización. La agencia pública KEMAS cubre la educación pre-escolar o guardería («tadika»), y sus usuarios sólo contribuyen con RM2 diarios: RM1 para pagar parte de la alimentación de los pequeños y RM1 destinado a un fondo de ahorros para adquirir material escolar. La educación primaria y secundaria, así como los cursos de religión e inglés, también son gratuitos, y cada niño recibe unos RM120-RM150 anuales en concepto de beca de estudios para adquirir material escolar, uniformes, zapatos, bicicletas o cubrir los gastos de la residencia escolar de los estudiantes de secundaria. En el nivel universitario público, el acceso de estudiantes no bumiputera tiene una cuota máxima del 20%. El 80% restante, compuesto por alumnos malayos, tiene acceso exclusivo a becas, ayudas o créditos, así como la posibilidad de recibir formación subsidiada en centros universitarios internacionales de prestigio. Los créditos dotados con ese fin en pocos casos eran retornados a las arcas del estado.

En cuanto a la *formación profesional*, la agencia pública «Majlis Amanah Rakyat» (MARA), sufraga un amplio abanico de cursos de formación profesional, estancias formativas en el extranjero⁶⁴⁸ e iniciativas sociolaborales destinadas a jóvenes malayos de edades comprendidas entre los catorce y los dieciocho años. Los jóvenes malayos también pueden ingresar en academias de instrucción, para acceder luego al cuerpo policial o militar nacional, con un sueldo mínimo inicial de unos RM700-1000 y la posibilidad de acceder a otros privilegios inherentes al cuerpo de funcionarios. En este sentido destaca «Lasbela», una iniciativa pública teóricamente diseñada para promover la interacción entre funcionarios malayos mediante seminarios de motivación y dinámicas de grupo. En la práctica esto se traduce en vacaciones gratuitas en diversas zonas turísticas de Malaysia. Al nivel local, en la mayoría de los «*kampung*» existe una institución denominada «Belia» (que significa *juventud*). Agrupa a los jóvenes y adolescentes locales y suele estar bajo el control de alguna dependencia de UMNO. Además de proporcionar equipo deportivo (camisetas, porterías, balones, botas...) y cubrir diversas actividades destinadas a la juventud rural, es un modo de acceder a puestos de bajo y medio rango del cuerpo administrativo civil. Para aquellos jóvenes que decidan emigrar para insertarse laboralmente en los centros urbanos o realizar estancias formativas, el gobierno suele sufragar los gastos derivados de su alojamiento y dieta.

Las decisiones públicas no siempre se encaminan al aprovisionamiento económico; a veces persiguen transformar la mentalidad campesina mediante verdaderas *tecnologías políticas* de propaganda ideológica. En este sentido destaca el proyecto de

⁶⁴⁸ "Loans from government bodies, such as the *Majlis Amanah Rakyat* (MARA) were also more easily available to those with political backing...One problem in making loans to politicians and other VIPs...was the general feeling that MARA loans do not have to be repaid" (Crouch 1996: 40)

«Homestay» (*acogimiento*) fomentado por la *Agencia de Desarrollo de Langkawi* (LADA), cuyo objetivo fue inyectar nuevas ideas en la sociedad rural mediante el alojamiento temporal de estudiantes universitarios malayos. La iniciativa fue bien recibida en Tuba y 42 familias se ofrecieron para alojar a los jóvenes (a cambio de algún incentivo económico). Finalmente sólo tuvieron acceso media docena de hogares. Como se ha mostrado en otros casos, los estudiantes voluntarios eran previamente indoctrinados por las instituciones gubernamentales para captar al sector de la población que votaba al partido en la oposición (PAS), o para asegurar el apoyo político a UMNO⁶⁴⁹.

Entre las iniciativas destinadas a la *promoción del ahorro*, la inversión o las prácticas crediticias, destaca «Amanah Ikhtiar Malaysia» (MSIA) (*Endeavour Trust of Malaysia*), un proyecto gubernamental respaldado por bancos nacionales como «Bank Simpan Malaysia» (*Banco de Ahorros de Malaysia*). Este organismo se creó hace sólo unos quince años, pero no es más que una versión formal e institucionalizada del tradicional «kutu», un modo de ahorro tradicional de escaso éxito, pues compartir fondos económicos no parece haber sido nunca un rasgo distintivo de la sociedad malaya rural. Este tipo de iniciativa va dirigido a mujeres malayas rurales, y su objetivo explícito es la promoción del ahorro. Consiste en formar diversos grupos de una decena de mujeres presididos por una responsable, en los que se fomentan diversas dinámicas de trabajo en grupo. MSIA y los bancos públicos, adjudican a cada mujer un crédito de entre RM5.000-20.000 con el compromiso de que se retorne semanalmente el 1% del capital concedido. A pesar de las apariencias, no se trata de un crédito en sentido estricto, pues está exento de intereses, posibilita gran flexibilidad en la devolución y el monto económico devuelto al final sólo supone un 80 o 90% del capital concedido. Cuando se ha saldado la deuda, las mujeres pueden recurrir a sucesivos préstamos y otros beneficios – por ejemplo, becas de estudios para sus hijos, valoradas en RM5000. Otra parte de la devolución de este singular préstamo se destina a un fondo al que las mujeres participantes acceden de modo rotativo. Se observó que ese fondo se destinaba a cubrir necesidades domésticas, familiares - enfermedad, realización de un «kenduri», etc. –, a la inversión patrimonial – compra de tierras, reses, hogar o joyas – o al gasto en bienes de consumo. En Tuba se computaron treinta y dos mujeres participantes. Ahora bien, a pesar de que esta iniciativa va dirigida estrictamente a mujeres pobres o cuyas unidades domésticas obtienen unos ingresos inferiores a RM1000 mensuales, en muchos casos se observó que las líderes de los grupos, u otras integrantes, pertenecían a familias con notables posibilidades económicas o, en otros casos, eran miembros relevantes de los comités políticos locales – es decir, integrantes de «Wanita UMNO», «JKKK» o «Puteri UMNO» (v. infra). Inversamente, ciertas mujeres realmente pobres fueron segregadas del proyecto, alegando que sus mari-

⁶⁴⁹ “Voters who still seemed doubtful as the day of the election approached were taken to a live-in course at an Inspirational Centre (Pusat Pupuk Semangat) and escorted by their adopted daughter to the polling booth on election day” (Crouch 1996: 63)

dos percibían ingresos mensuales y no semanales o diarios – independientemente de que el salario mensual fuera paupérrimo.

El *Ministerio del Desarrollo de la Mujeres*, mediante la institución «Persuatan ibu-ibu tunggal» (*Asociación de viudas o divorciadas*), también ofrece cursos de religión, cocina, peluquería, costura, etc. impartidos en zonas peninsulares y dirigidos a mujeres viudas o divorciadas. En Tuba participan cincuenta mujeres. La mujeres entrevistadas percibían el objetivo de estos cursos como un modo de (sic) «dapat elmu, duit dan makanan, tetapi kita mesti kerja rajin», (*obtener conocimientos, dinero y comida, pero tenemos que trabajar duramente*). Al integrar en esos cursos la asistencia es obligatoria, pues el ausentismo conlleva la exclusión de acceso a otras subvenciones y ayudas secundarias. A pesar de lo laudable que pueda parecer este propósito, oculta varios inconvenientes: a menudo no existe una relación entre la formación y las necesidades del «*kampung*». Los cursos de cocina – según las mujeres entrevistadas – tenían por objeto la venta de pasteles, pero el coste de los ingredientes incrementaba el precio de un producto que, además, no se correspondía con el gusto local. Por otra parte, los cursos y seminarios eran nuevamente una plataforma óptima para desplegar la propaganda política⁶⁵⁰.

En la misma línea, en Tuba hallamos el programa público «Saham Nasional» (*National Sharing*), promovido por bancos nacionales - «Bank Bumiputera» y «Bank Petanian». Consiste en la participación de los beneficios derivados de acciones públicas que son depositadas en un fondo de ahorros. Este proyecto – que partía del propósito gubernamental de redistribuir el 30% de los beneficios nacionales entre la población bumiputera – implicaba la cesión de un fondo de capital público valorado en RM5000 a individuos malayos, para que aquéllos se beneficiasen de los intereses. La idea subyacente, por lo tanto, es que el individuo gozase de los intereses generados por el capital depositado a plazo fijo durante quince años. En Pulau Tuba unas ochenta familias tuvieron acceso a este programa. No obstante, todos los participantes entrevistados manifestaron su preferencia por obtener los beneficios del interés anual (unos RM200) en vez de aguardar a los intereses finales acumulados. Esta estrategia era claramente contraria a la lógica de la inversión, lo cual parecía confirmar la incapacidad económica malaya, así como el fenómeno del *disfrute inmediato*. Pero las razones aducidas para actuar de este modo vuelven a manifestarse juiciosas: primero, los beneficiarios temían que, al no extraer los beneficios anuales, sus vecinos y parientes pensasen que no necesitaban el dinero y, por lo tanto, se arriesgaban a ser objeto de demandas económicas por parte de aquéllos. Resultaba por lo tanto más razonable gastar los pequeños intereses anuales que exponerse a un préstamo a sus convecinos - que raramente acaba devolviéndose - o al rehúso a prestarlo – lo cual entraña una fuente potencial de conflic-

⁶⁵⁰ “Community Development Program (Kemas, or Kemajuan Masyarakat) under the Ministry of Rural and National Development (...) involved adult-education classes in civics and useful skills such as cooking, nutrition, and hygiene; but in practice Kemas workers were full-time propagandists for the government, and officers were normally party activists” (Crouch 1993: 63)

to. En segundo lugar, los beneficiarios también temían que el gobierno reculase en su iniciativa y cancelase el fondo, lo cual implicaría la pérdida de los beneficios finales. Tercero, una cláusula del préstamo estipulaba que, en caso de fallecimiento del titular del fondo, el gobierno recuperaría su dinero a cambio de una indemnización de RM1000 a su familia, pero esta cifra era muy inferior a la suma de los intereses anuales - RM200 durante quince años. De modo que, en este contexto, la lógica de los lugareños no era, al fin y al cabo, tan *irracional* o *conservadora*.

Junto a estos dos planes de inversión y ahorro, destaca un amplio elenco de iniciativas diseñadas para promover la actitud empresarial en el ámbito rural. En Tuba, muchos habitantes habían gozado de pequeños créditos (RM3000-4000) conocidos genéricamente como «tekun», una recompensa a los individuos *industriosos* y *trabajadores*. Estos pequeños créditos suelen destinarse a generar negocios a pequeña escala - «kedai», barberías, talleres mecánicos, etc. En caso de cumplir puntualmente con la devolución semanal de una pequeña porción del crédito, el pequeño empresario rural podía recurrir hasta tres veces consecutivas a mayores volúmenes de préstamo – desde RM8.000 a RM20.000. Durante mi trabajo de campo la *Autoridad de Desarrollo de Langkawi* (LADA), con el espíritu de animar las iniciativas empresariales, dotó a la isla de diez locales comerciales cuyo alquiler era muy módico (RM150/mensuales).

¿Cómo se administraban esas ayudas, créditos y subsidios? Una parte la otorgaban directamente las agencias gubernamentales regionales o estatales, pero otra buena parte la adjudicaba directamente un miembro de UMNO afincado en Langkawi, llamado Dato' Bakar. Éste, a su vez, delegaba la otorgación de las pequeñas ayudas a los líderes locales o a jefes del Comité Político Local, previa evaluación de las solicitudes de los habitantes isleños.

La evaluación del alcance de estas políticas es poco prometedora, por razones que ya se han aducido en el análisis económico. El porcentaje de éxito general de todas estas iniciativas públicas se estima en el 30%, y las razones que explican este alto índice de fracaso se evidencian en el examen de las políticas gubernamentales de reactivación de la economía rural.

a) Planes de Reactivación de las Antiguas Economías Productivas

Las iniciativas públicas locales más importantes se han destinado a la reactivación de aquellas economías rurales recesivas. Analizaré estas políticas en los sectores económicos secundarios (caucho, arroz, iniciativas fabriles, etc.) para pasar a un análisis más detenido de su impacto en la economía hegemónica, la pesca.

En el pasado, el gobierno trató de potenciar el cultivo de arroz concediendo subsidios individuales de RM5000 mediante el «Bank Petanian», el *Banco Agrícola Nacional*⁶⁵¹. Aquéllos consistían en la cesión gratuita de fertilizantes y en la concesión de incentivos económicos destinados a pequeños productores, incrementando sus beneficios entre un 10 y un 30%. El requisito para optar a las ayudas era afiliarse al «Persuatan Peladang» (*Asociación de Agricultores*), pero los máximos favorecidos no fueron los pequeños productores, sino los mediadores locales y tenderos dedicados a la compraventa. El «taukeh» local adquiría la pequeña producción y, una vez acumulaba un stock importante, reclamaba los subsidios públicos. Evitar ese sesgo en la distribución de ayudas resulta complejo por dos razones: primero, el gobierno, tras inyectar aquellos subsidios en una larga cadena jerárquica de distribuidores públicos y políticos, no ejerce ni el control ni la monitorización del itinerario de esas subvenciones – luego es muy posible que algunos lotes públicos se *extravíen* por el largo camino. Segundo, como ocurría en el caso del distribuidor de gambas, la relación de dependencia entre productores y distribuidores - a tenor de la cual la fidelidad del suministro se garantiza a cambio de auxilio en caso de crisis del productor – acaba impidiendo un flujo distributivo equitativo.

Las iniciativas para fomentar la actividad manufacturera tuvieron un destino similar. Durante los años 70 una antigua granja avícola fracasó en condiciones oscuras. En 1980 el gobierno impulsó una factoría cooperativa de artesanía en la que se usaba la cáscara de coco como materia prima para diseñar lámparas, ceniceros, figuras ornamentales y otro souvenir artesanales. El material era abundante y gratuito pues los cocoteros crecen de modo salvaje en la isla. El proyecto perseguía proporcionar una fuente de ingresos secundaria a la economía isleña, empleando a mano de obra local y femenina. El propio gobierno federal se comprometió a comprar el stock para distribuirlo posteriormente a centros turísticos nacionales o extranjeros, adjudicando un salario en base a las unidades producidas. En un inicio, la producción se activó de modo diligente y se logró acumular stock progresivamente. Japón se interesó por la mercancía y se comprometió a adquirir dos cargamentos de varias toneladas. El gobierno pareció desentenderse – según los informantes – y la cuantiosa demanda desbordó a los trabajadores. La pobre gestión empresarial y la falta de previsión precipitaron la ruina de una empresa que yace hoy ruinoso y parcialmente devorado por la selva. Otra versión atribuye el fracaso

⁶⁵¹ Cuando se implementó este plan aparecieron presuntos mediadores que decían trabajar para el gobierno, cuando de hecho eran estafadores.

a la manipulación de los fondos por parte de cuatro líderes políticos locales. Uno, incluso, fue acusado de expoliar la infraestructura de la empresa fabril para crear su propio negocio personal...

En otra ocasión trató de comercializarle artesanía a base de conchas marinas. Un grupo de mujeres locales recibieron formación, pero la iniciativa nunca se materializó pues, de acuerdo con aquéllas, recibieron una instrucción insuficiente y fueron abandonadas a su suerte. Durante mi última estancia en la isla, RIDA (subsidiaria del Ministerio de Agricultura) estudiaba la posibilidad de reactivar el cultivo del caucho, en vistas del relativo éxito comercial que había tenido en la otra zona isleña (Bali Buket). Pero los habitantes de Tuba, como se ha comentado antes, se mostraron escépticos o incluso recelosos, pues la excesiva fragmentación del terreno impedía las plantaciones a gran escala – el único modo de que el caucho sea una empresa rentable. En caso de implementarse el proyecto, los habitantes temían que el gobierno expropiase indiscriminadamente pequeñas parcelas de terreno sin garantías de indemnización, como había pasado antes con el proyecto de realojamiento de PPRT.

Como se ha comentado en otro lugar, las políticas públicas suelen ignorar las características locales antes y durante la implementación de sus proyectos, con lo cual se han desadvertido las limitaciones estructurales e infraestructurales de la realidad local. El ejemplo más paradigmático del fracaso de las políticas desarrollistas se evidencia en las iniciativas pesqueras.

b) La Cooperativa Pesquera, o el Paradigma de la Política de la Pobreza

En los años 70 se creó la *Autoridad de Desarrollo Pesquero de Malaysia* («Lambaga Kemajuan Ikan Malaysia», o LKIM) con el objetivo de mejorar y expandir el nivel socioeconómico del sector pesquero. La Sección 4: 1971 de su ordenanza recoge las siguientes funciones de LKIM: *a)* promover la eficiencia y efectividad de la administración de las empresas pesqueras y la mercantilización de su producción, *b)* proporcionar y supervisar facilidades de crédito a los pescadores, *c)* modernizar el equipamiento pesquero, y *d)* promover, estimular, supervisar y facilitar el desarrollo socioeconómico de las *Asociaciones de Pescadores*. En definitiva, el objetivo de esta institución era acometer una reconversión y modernización radical del sector, con el objeto central de incrementar la productividad pesquera.

Las actividades más importantes de LKIM han consistido en crear cooperativas pesqueras y dotar de créditos bancarios mediante «Amanah Iktiar». En Tuba, eso se ha concretado en la cesión de créditos (de RM20.000, con un interés del 4%) destinados a modernizar los medios productivos. Los pescadores que acceden al crédito retornan una pequeña porción - unos RM42 mensuales. A pesar de que en la isla unos 60 pescadores se han beneficiado del préstamo, otra buena parte ha quedado marginada como consecuencia del acceso restringido a las licencias y los vacíos burocráticos que luego comentaremos. LKIM, en colaboración con KEDA, MAJUIKAN, los *Departamentos de Pesca* y las *Asociaciones de Pescadores*, también ha distribuido ocasionalmente, y de modo gratuito, motores, redes y botes, ha impartido cursos profesionales (para potenciar la pesca de altura) y seminarios encaminados a incentivar el ahorro. Como en otros casos, la distribución de las ayudas ha sido desigual y no siempre ha recaído sobre los pescadores más desfavorecidos. En cuanto a los cursos, su relevancia ha sido dudosa, fundamentalmente porque los pescadores adolecen de un nivel educativo suficiente para asimilar los tecnicismos de los cursos, y porque la asistencia implica sacrificar los ingresos diarios derivados de la pesca. El fracaso de estos cursos se evidencia constantemente con la deserción masiva de los pescadores de bajura durante la estación pesquera más productiva.

La escasa efectividad de LKIM se ha reiterado en cuatro proyectos locales: el primero, con un presupuesto de RM46.000, se destinó a la cría de «ikan garupa», un pescado especialmente estimado por los consumidores chino-malayos. El segundo consistió en un criadero artificial de moluscos («siput kupang»), con una inversión de RM80.600. El tercero supuso la construcción de un «kelong», o trampa pesquera flotante, para uso turístico. El cuarto consistió en una plataforma pesquera, que sería al poco tiempo destruida por los barcos de arrastre. En definitiva, ninguno de esos proyectos ha tenido una repercusión económica real, pues se prescindió de la mano de obra isleña, la afluencia turística siempre ha sido muy limitada, y la ausencia de manutención de las instalaciones conllevó su precoz deterioro. En el fu-

turo se planea la creación de un «unjam» o «tukun» (plataforma pesquera) valorada en RM180.000, pero no presagia mayor suerte.

La iniciativa más paradigmática del fracaso de LKIM se relaciona no obstante con la promoción de *Cooperativas de Desarrollo Pesquero* (MAJUIKAN), ideadas tanto para incrementar la productividad como para paliar el efecto de los mediadores chinos y su monopolio económico⁶⁵². Las razones del fiasco de estas iniciativas son, primero, la limitada experiencia administrativa y mercantil pesquera por parte de los propios burócratas y administradores que las diseñan⁶⁵³. Segundo, la infravaloración de la complejidad de la pesca, que es una empresa económica notablemente arriesgada debido a la dispersión geográfica de las zonas de descarga y consumo, su incertidumbre productiva, y la naturaleza perecedera de la mercancía.⁶⁵⁴

A finales de los años 60, LKIM fundó una cooperativa pesquera en Langkawi mediante el programa de MAJUIKAN. Según los informantes, su creación fue motivada por la creciente competencia de pesqueros chinos procedentes de Pulau Pangkor o porque el antiguo Primer Ministro (Mahathir Bin Mohammad), natural de Kedah, siempre ha manifestado una especial simpatía por los habitantes de Langkawi. Esta iniciativa fue totalmente subvencionada con fondos públicos: el gobierno aportó el capital, los barcos y reclutó directamente a la tripulación entre los habitantes malayos. La flota estaba compuesta por dieciséis grandes pesqueros de arrastre (con siete tripulantes por unidad pesquera) y un barco cargo destinado a transportar la captura. La mitad de los beneficios los absorbía el Estado y la otra se dividía entre los pescadores y el «taikong». Las condiciones laborales eran muy aceptables: el sueldo medio ascendía a RM2000/mensuales y la faena posibilitaba que los pescadores durmiesen cada noche en sus respectivas casas.

Imitando al sector pesquero de Japón y Noruega, el gobierno realizó una pesada inversión en moderno equipamiento hidráulico y mecánico. Los antiguos barcos de arrastre funcionaban con baterías eléctricas y sus sistemas de redes constaban de poleas y cordajes que requerían la fuerza física. Los pescadores tradicionales reclutados estaban escasamente familiarizados con aquella sofisticación tecnológica y, por lo tanto, cualquier pequeño percance técnico implicaba el cese indefinido de la actividad, a la espera de que el equipo fuese reparado en los muelles de Langkawi. Si la avería mecánica era grave el barco podía estar paralizado durante varios días o semanas, con las consiguientes pérdidas económicas que imponía el paro laboral. El único mecánico suficientemente diestro era un habitante chino de Langkawi. Su taller estaba desprovisto de muelle, y el pesquero averiado sólo podía internarse cuando la marea era alta, y lo mismo ocurría cuando aquél retornaba al mar.

⁶⁵² V. Omar (1995: 22-28), Shamsul (1986: 219), Said (1993: 98-99)

⁶⁵³ "Fishery development goals of policies have not always been rational or consistent" (Omar 1995: 27); Cf. Anderson (1975: 236)

⁶⁵⁴ Omar (1995: 3)

A pesar de los problemas iniciales, la cooperativa era una alternativa más segura que la pesca tradicional, y algunos pescadores de Tuba, atraídos por el proyecto de Langkawi, decidieron, valga la polisemia, embarcarse en una empresa similar. Considero que la descripción del proceso, desde su constitución a su trágico final, resulta un buen ejemplo etnográfico para revelar las vicisitudes políticas, económicas y sociales en torno a los proyectos desarrollistas en Malaysia. La siguiente «historia de vida» de la cooperativa se reconstruyó a partir de entrevistas en profundidad realizadas a ocho de sus participantes: cinco pescadores, dos «taikong» y un anciano que estuvo a cargo de la administración y avituallamiento de uno de los barcos.

En 1968, un reducido número de pescadores de Tuba, persuadidos de la necesidad de participar más activamente en un sector pesquero crecientemente competitivo y comercial, decidieron seguir los pasos de la iniciativa de Langkawi, y crear otra cooperativa local. Pero en este caso el gobierno denegó la subvención y, en cambio, accedió a ofrecer cursos formativos a los pescadores y al personal administrativo. Esto obligó a que los lugareños tomaran las riendas del proyecto de modo autónomo, gestionando la empresa y compartiendo tanto el capital como los beneficios. La *Asociación de Pescadores* de Tuba supervisaba la empresa pero su base operativa, por cuestiones logísticas e infraestructurales, se estableció en la peninsular Kuala Kedah.

Al principio la mayor parte de los pescadores locales manifestaron su renuencia a la introducción de pesqueros de arrastre, pues no disponían de experiencia laboral en ese sector y, por otra parte, se sentían presionados por los mediadores de gambas locales - cuyos intereses económicos, en caso de crear una cooperativa, tenían los días contados. Un reducido número de hombres, conscientes de las posibilidades económicas de la cooperativa, optaron por recurrir a la ayuda de varias figuras socialmente relevantes con el objetivo de influir positivamente sobre la decisión del resto. Entre aquellas figuras se contaban el imam local, el «penggulu» o jefe político regional y dos individuos de Langkawi dotados de nombramiento honorífico y gran autoridad: Panglima Che' Bakar y Panglima Baharon. La activa participación de estas figuras, y las sucesivas arengas realizadas por el imam en la Mezquita, convencieron a un mayor número de pescadores de la bondad del proyecto.

Los participantes debían inscribirse en una lista y aportar un capital inicial de RM10. A pesar de que se inscribieron unos ciento sesenta pescadores, el capital acumulado (unos RM1400) tan siquiera cubría los gastos de registro de la cooperativa, por no hablar ya de la compra de los medios productivos – teniendo en cuenta que el precio de un solo barco ascendía a RM50.000. La opción más razonable fue sacrificar el control cooperativo de los medios de producción y recurrir a empresarios que aportasen su propia flota. La fama de los pescadores de Tuba – valerosos y bravos hombres que habían resistido y derrotado al pirateo marítimo – les sirvió como aval. Un poderoso «taukeh» chino proporcionó un crédito para cubrir las tasas de registro, en vistas de que ningún empresario malayo quiso correr con

tal riesgo. La flota de pesqueros también la aportaron diversos empresarios chinos. El contrato con los coempresarios implicaba abonarles el 5% del beneficio neto de la captura de cada pesquero, unos RM300/mensuales por barco, o RM6000/mensuales por la flota total de veinte barcos, aparte de los gastos de hielo y los salarios de los jefes de embarcación, secretarios, oficinistas y responsables de cada embarcación – encargado del aprovisionamiento de víveres y su gestión. Cada miembro capitalista aportó un número limitado de tripulantes y el resto, un total de 140 puestos de trabajo, los ocuparon pescadores de Tuba. La división de los beneficios se efectuó del siguiente modo: el 50% del beneficio se distribuía diariamente y en metálico entre el «taikong», que obtenía 1 ½ parte, y los «awak», que obtenía una parte cada uno. El 5% redundaba en la cooperativa, y el 45% se destinaba a los gastos (víveres, gasolina, hielo, etc.) y al sueldo de los socios capitalistas y gestores. Estos últimos también se beneficiaban exclusivamente de los ingresos derivados de la venta de la captura no comercial a empresas de procesamiento de abonos y fertilizantes agrícolas.

La cooperativa implicaba ciertos cambios importantes en la vida y en la actividad laboral de los pescadores tradicionales: la sustitución de los pequeños «perahu» de madera por barcos de medio tonelaje, una unidad de producción mayor, jornadas laborales más largas que implicaban varios días en alta mar, autogestión de la producción, acceso a un mercado más amplio, compromiso contractual, mayores ingresos, etc. En su despegue la cooperativa fue muy próspera y, por lo tanto, los pescadores locales experimentaron un auge económico sin precedentes. Los barcos atracaban diariamente en Kedah y en su capital, Alor Setar, los marineros recibían su sueldo en metálico. Por aquel entonces Alor Setar era un centro urbano que presentaba muchas posibilidades de ocio y diversión para unos individuos que habían permanecido excesivamente circunscritos a su pequeña realidad isleña. Comprensiblemente, muchos pescadores, tentados por los alicientes urbanos, dilapidaron su riqueza en todo tipo de ocio y vicio - mujeres, juego, bebida... Uno de los mayores problemas derivados del acceso a grandes sumas de dinero en el contexto urbano fue, según los informantes, el alcoholismo.

Aunque la pesca en Tuba seguía siendo la actividad prevaleciente, su productividad había caído dramáticamente debido a la masiva deserción de los pescadores tradicionales. Los mediadores locales sufrieron un duro revés económico y, como consecuencia, empezaron a dispersar discursos persuasivos en los que se acusaba a los pescadores de destruir sus vidas y familias, malograr sus ingresos y envilecerse por efecto del dinero y el abandono de los preceptos musulmanes. Obviamente, tras la condena moral subyacía un desesperado intento de supervivencia económica. Ya fuera por el efecto de la retórica o por el anhelo real de retornar a la apacible vida tradicional, algunos pescadores empezaron a abandonar los barcos de arrastre para regresar junto a sus familias, a su *locus amoenus* y su vieja actividad pesquera. La merma de mano de obra obligó a los miembros capitalistas de la cooperativa a reclutar a otros pescadores peninsulares.

Con el tiempo la empresa comenzó a flaquear y surgieron dificultades administrativas y económicas, agravadas con el hundimiento accidental de uno de los barcos y el despido del gerente de la cooperativa, acusado de malversación de fondos. Como efecto, otro contingente de marineros abandonó el proyecto para enrolarse en la cooperativa de Langkawi, MAJUIKAN. Aquélla, en pleno auge económico, propuso absorber a la cooperativa de Tuba, pero los pescadores y empresarios rechazaron la oferta en base a la escasa familiarización con la nueva tecnología o quizás porque no deseaban exponerse al control público. La cooperativa estatal, cuyos socios eran empresarios chinos, sólo debía contribuir con RM100/mensuales y estaba avalada por la experiencia de cinco cooperativas gubernamentales similares en el Estado de Kedah. Otra ola de pescadores de Tuba, tentados por la seguridad de la cooperativa estatal, deseó alistarse en Langkawi, pero los coempresarios de la cooperativa de Tuba se opusieron, incrementando la tensión y la desmotivación interna. En otras dos ocasiones el gerente malayo de la cooperativa de Tuba fue substituido por ineficiencia administrativa, lo cual redundó en la deserción de más pescadores que, animados por subsidios que el gobierno ofreció para hacerse con los medios de producción, regresaron a la pesca tradicional. Los «taukeh» locales, por su parte, persuadieron a otros pescadores prometiéndoles créditos para comprar botes, motores y redes – con el objetivo, lógicamente, de reestablecer las antiguas relaciones de dependencia económica.

La cooperativa de Tuba sufrió mayores deserciones y el último gerente abandonó de nuevo la empresa al afrontar acusaciones de fraudes y estafas. A pesar de que la productividad media de cada barco se situaba en torno a las 75-100 toneladas, la renovación de la licencia les fue denegada. Algunos entrevistados atribuyeron la denegación de las licencias a la incompetencia del tesorero, aquél incriminaba a la opacidad del engranaje burocrático, y otros inculpaban a la incapacidad de la gerencia... En cualquier caso el balance final era el mismo: la debacle de una cooperativa que subsistió menos de diez años.

Al tiempo, la cooperativa de Langkawi comenzó también a sufrir un proceso recesivo que activó la creciente deserción de pescadores, aunándose una gestión ineficiente y el gasto en la manutención de la tecnología. Como opción decidieron suministrar a un único gran «taukeh» chino que había logrado erigirse como el máximo empresario tras ganar la batalla monopolística al resto de sus competidores. Los pesqueros de MAJUIKAN se exponían a la competencia de otros pesqueros chinos y al pirateo tailandés, y la suma de esos factores adversos provocó el traslado definitivo de la cooperativa a Kedah, cerrando su filial en Langkawi. La flota de pesqueros fue vendida a Tailandia y, ante la protesta de los pescadores reclutados en Tuba, el gerente decidió compensarles con la dotación de diecinueve viejos pesqueros («bot serbaguna») que habían sido adquiridos de segunda mano en la costa oriental, Terengganu.

El gobierno optó por financiar la compra de esos barcos para fomentar que el capitán de cada barco (el «taikong») pudiese adquirirlo en propiedad, reembolsando una cantidad mínima mensual en función de la productividad. La división de ingresos seguía la misma pauta («bagi dua»): tras deducir los gastos de combustible y aprovisionamiento, el 50% se distribuía entre los cuatro tripulantes y el resto lo acumulaba el «tainkong», al correr con los gastos del crédito de los medios productivos. El sueldo medio aproximado era de RM1200 por pescador. Pero los barcos reciclados eran anticuados, y su equipamiento era demasiado rudimentario como para internarse en alta mar. Ante la imposibilidad de usar la red «pukat tunda» hacían servir la menos efectiva «pukat hanyut», y esto impedía competir con el resto de pesqueros chino-malasio procedente de la península que invadían continuamente el área de pesca reservada a los barcos de Tuba. Finalmente sólo diez de los capitanes lograron pagar los barcos en su totalidad y el resto nunca devolvió el crédito, ya fuera por desidia o porque los barcos, inoperantes e improductivos, se malograron antes de lo esperado. Parte de la flota fue desahuciada en alta mar, tras sustraer las redes y el motor para venderlos a pescadores tailandeses. La cooperativa, herida de gravedad, se extinguió, y los pescadores regresaron resignados a sus pequeños «perahu» de madera para ejercer, hasta la actualidad, la pesca de gambas. El progreso que presagiaba la cooperativa nunca se materializó, lo cual explica la reticencia actual a formar parte de proyectos similares.

Hoy muchos de esos pescadores son ancianos que viven en la indigencia. La mayoría reconoce que el gobierno les quiso ayudar pero que ellos no supieron aprovechar la oportunidad brindada. *Al menos*, manifestaba estoicamente un anciano, (sic) «kita boleh makan» (*podemos comer*). Otro pescador, de 68 años, aducía como razón del fracaso la actitud de los pescadores, pasivos ante la actitud irresponsable de los gerentes. Con resignación, aportó el siguiente testimonio:

Melayu bodoh! Orang Melayu tak boleh dan tak mahu belajar...Kita tak suka bisnes. Selalu kerja untuk lain oran, tak boleh jadi penggulu. Orang Melayu tidur dan makan sahaja...Kalau orang cina tak kerja hari dan malam, tak jadi kaya⁶⁵⁵

Esta opinión no era aislada. Las charlas informales con campesinos y pescadores malayos manifestaban un discurso estándar que apuntaba a tres causas de empobrecimiento: 1) la tendencia al disfrute irracional, 2) la inhabilidad para autogestionarse y 3) el desagrado ante la prodigalidad de su gobierno. El discurso histórico y político del «malayo indolente» ha solidificado en su imaginario. Resignados, su invariable conclusión apunta a que su suerte económica es producto de su propia incapacidad. El discurso político en vez de promover el incentivo ha adquirido un carácter lapidario.

⁶⁵⁵ ¡Los malayos somos estúpidos!, nunca aprenden nada y no quieren aprender. Los malayos sólo piensan en comer y dormir. Tampoco les interesa gestionar sus negocios y acaban siendo trabajadores, y no jefes. Los chinos, si no trabajasen noche y día no serían tampoco ricos.

c) Campesinos Atrapados en el Laberinto Burocrático

Si los esfuerzos del gobierno para impulsar la economía pesquera tradicional han sido titánicos, ¿por qué los resultados han sido tan funestos? Parte de la respuesta radica en la ausencia de convergencia entre necesidades rurales y planificación administrativa.

Buena parte de la problemática económica referente a los pescadores tradicionales podría, si no zanjarse, al menos aminorarse con la institución de gremios pesqueros, uniones sindicales o cofradías. Pero estas instituciones no existen ni en Tuba ni en ninguno de los enclaves pesqueros malasios. Varias razones explican esta ausencia: en primer lugar, el gobierno prohíbe estrictamente las sindicaciones políticas, las uniones de trabajadores, o cualquier otro tipo de asociacionismo autónomo que pudiera atentar contra la soberanía estatal. Su alternativa es la creación de asociaciones de pescadores (de agricultores, estudiantes, etc.) que no son más que un apéndice de sus departamentos burocráticos y administrativos, dependientes en última instancia de UMNO. En segundo lugar, la propia naturaleza de la actividad pesquera es más individual que grupal, aspecto que, con la progresiva merma de los recursos, alimentan el *individualismo* y el *secretismo*. En tercer lugar, la renuencia al cooperativismo se fundamenta en experiencias frustradas y, hoy en día, la mera sugerencia cooperativista engendra desconfianza y recelo. En cuarto lugar, los pescadores tienen muy asimilado un rol secundario y marginal más allá de las lindes productivas, debido tanto al desinterés como a la sospecha frente a un homólogo que decida ejercer la función de mediador. De acuerdo con un pescador (sic) «kita selalu nelayan-neleyan, kita tahu tangkap ikan, tetapi tak tahu mengawasi» (*nosotros siempre hemos sido pescadores, sólo sabemos pescar, no mandar [administrar]*). La *unidad formal* entre pescadores es algo excepcional y poco realista, pues sólo se da colaboración o cohesión informal en momentos de causa mayor – por ejemplo ante desastres ecológicos. Finalmente, la ausencia de contratos formales y la dependencia del sistema de «bertaukeh» redundan en la vulnerabilidad de la economía pesquera.

Las medidas legales han tendido a emular a las disposiciones adoptadas por países industrializados y asiáticos, como Japón y Corea, y han ido encaminadas a restringir el rol de los mediadores, a paliar la sobreexplotación y aminorar la destrucción del medio, a incrementar la productividad en el marco de una explotación sostenible. Hace unas tres décadas se impulsó el uso de licencias para tripular cualquier tipo de embarcación y, en teoría, sigue siendo tanto un requisito previo al ejercicio de la profesión como una presunta garantía ante los percances propios de la actividad pesquera – accidente, deterioro o robo de los medios productivos. La licencia pesquera es una condición *sine quantum* para optar a todo tipo de ayudas y subsidios, aunque no siempre están disponibles y sólo pueden solicitarse bianualmente al Departamento de Pesca, en Kedah. En Tuba, de acuerdo con el Departamento

de Pesca de Langkawi, sólo se cuentan 60 licencias actualizadas, pero el análisis de una muestra de 43 unidades pesqueras mostraba que sólo 8 botes estaban en posesión de la licencia, lo cual indica que el 81.4% restante no disponía de ella. Pero al margen de lo que podría concebirse nuevamente como el producto de un *efecto Mateo*, la cuestión es ¿por qué la implantación de las licencias ha tenido escaso éxito entre los pescadores, y un efecto discutible sobre los objetivos por los cuales se establecieron?

El primer problema es de *orden estructural*. Los pescadores, insertos en el sistema de mediadores locales y carentes de representación sindical, se encuentran en una encrucijada de difícil resolución: conscientes de las ventajas de las iniciativas gubernamentales, son sin embargo incapaces de escapar de las imposiciones derivadas del compromiso tácito con el mediador. Enclaustrados en su *bucle productivo* son ajenos a las posibilidades económicas posiblemente existentes más allá de su cotidiana faena pesquera. A esto se une un conflicto entre los intereses del gobierno estatal y el federal. Mientras que el poder estatal trata de establecer un programa de pesca sostenible que pasa por la restricción, aunque no prohibición, de la explotación de los barcos de arrastre en las zonas tradicionales; el Departamento de Pesca del Estado de Kedah apuesta en cambio por la prohibición terminante del acceso de los pesqueros de arrastre en las zonas tradicionales. Dada la confusión legal, la incursión esporádica de los pesqueros de arrastre es inevitable.

El segundo problema es de *orden administrativo-político*. El 23 de Enero de 1963 se creó la «Persuatan Nelayan Pulau Tuba», *Asociación de Pescadores de Pulau Tuba*, dependiente de la *Asociación de Pescadores de Langkawi*. Para acceder a la asociación es preciso abonar el pago de cuotas de registro (RM7) y renovar la inscripción anualmente (RM1). En el año 2004 los pescadores de toda la isla de Tuba representaban el 6.2% de los socios, es decir 241 individuos de los 3.842 miembros totales. Avallada por los departamentos de pesca competentes, la asociación depende directamente del gobierno y actúa como una entidad mediadora. Su función es representar a los pescadores, asegurar sus derechos mínimos – por ejemplo, subsidios a su familia en caso de accidente mortal del pescador – y, más importantemente, distribuir los subsidios facilitados por las entidades superiores. Bajo esta lógica, la asociación ha tratado repetidamente de imponer otro sistema cooperativo para paliar el efecto de los mediadores locales y regionales. Aunque esto implicaba una notable mejoría en los ingresos de los pescadores – pues la cooperativa se comprometía a pagar RM32/Kg. de gamba en vez de los RM24/Kg. actuales y el pescador podía acceder a un seguro («taka ful») por la módica cifra de RM5 anuales – retenía un 10% del salario del pescador en concepto de fondo de ahorro. Nuevamente, la iniciativa se rechazó por diversas razones: por el recelo y la experiencia traumática de iniciativas pasadas y similares, debido a la insoslayable dependencia socioeconómica con el distribuidor local y, más relevante, dada la reticencia de los pescadores a que su producción sea controlada por el gobierno – aspecto que,

como veremos, sugiere una tensión social que contradice algunos de los fundamentos de la *economía moral*.

En Mayo de 2004 se efectuó una reunión general de los miembros de la asociación, liderada por el principal líder de UMNO en Langkawi, Hj. Nawawi Bin Hj. Ahmad. Allí se informó de la dotación de 100 sonares importados de Estados Unidos, valorados en RM36.000 cada uno, así como de la implantación de un nuevo sistema de créditos consistentes en RM12.000 y destinados, de nuevo, a renovar y actualizar los medios productivos. Para propulsar la reconversión del sector, el gobierno anunció la dotación de 42 pesqueros de 90 metros de eslora, con un valor de RM1.000.000 por unidad, a condición de que el pescador interesado fuese instruido en un curso de un año de duración destinado a adquirir un certificado que le permitía acceder tanto a la pesca de altura como a los subsidios secundarios. Resulta ya redundante explicar el por qué esas propuestas se exponen al irremediable fracaso.

La mayor incongruencia entre iniciativas públicas y realidad local se halla en el establecimiento de las licencias y el acceso a la *Asociación de Pescadores*. Para optar a los subsidios es necesario cumplir los siguientes requisitos: computar un mínimo de 70 días de faena pesquera anual, ser miembro de la *Asociación de Pescadores*, demostrar la escasez de recursos económicos y estar en disposición de la licencia pesquera otorgada por el *Departamento de Pesca* («Pejabat Perikanan»). Para optar a la licencia es imprescindible computar un mínimo de 70 días de faena pesquera y poseer motor y bote propios. Según estos criterios, sólo el «taikong» o propietario de los medios puede tener acceso a la asociación, lo cual explica el alto índice de propietarios de los medios productivos entre los pescadores. Para paliar la contradicción administrativa, durante el año 2004 las autoridades pesqueras optaron por dotar de licencias a 255 pescadores de todo el Estado de Kedah, cuya renovación implica RM6/anuales. Sin embargo, ni esta dotación gratuita ni la estandarización y control de la actividad pesquera mediante las licencias han sido ventajosas para los pescadores, por razones que ahora revelamos.

Las licencias marítimas en Tuba caen en dos categorías: licencias de transporte de pasajeros y licencias propiamente pesqueras. Para obtener la primera es necesario aprobar un examen de navegación y, aunque la población bumiputera goza de un acceso preferencial, la prueba les resulta extraordinariamente compleja en ausencia de suficiente educación formal. La licencia requiere el pago de RM50, y su renovación supone RM7/mensuales. El transporte de turistas es una ocupación ventajosa, pues el sueldo medio es de RM2000 al mes. En Tuba siete individuos gozan de este tipo de licencia, pero ninguno ejerce como conductor de botes de turistas. *A priori* estos individuos *prefieren* trabajar como pescadores, con un sueldo muy inferior, y subarrendar su licencia a terceros, a cambio de una renta mensual. Esta práctica sugiere una actitud rentista que parece corroborar el *fenómeno del disfrute inmediato*, pero la indagación reveló otra realidad más compleja. Las empresas que

subcontratan a los conductores de lanchas para transportar a pasajeros son generalmente chinas, y prefieren emplear a conductores sin licencia, ilegales, a cambio de una remuneración muy inferior a la media, unos RM500 al mes. Esta estrategia entraña un riesgo penal, pero un pequeño soborno a la policía costera disminuye el riesgo de penalización. De modo que los que disponen de licencia de transporte son excluidos del circuito comercial, dada la *complicidad* entre conductores ilegales, empresarios chinos y policías ávidos de dinero rápido.

El coste de la licencia de pesca varía en función de los medios de producción: generalmente el uso de las artes implica pagar RM2, otros RM2 por el tipo de captura y unos RM6 por la dotación de un número oficial de licencia por bote. En total, adquirir la licencia cuesta RM10, y su renovación anual supone unos RM9. Aunque el precio de la licencia es módico, y aquélla permite acceder a las ayudas pesqueras, la mayoría de los pescadores o no inician el trámite o desisten en el proceso de renovación. Este hecho, nuevamente, se ha interpretado como una prueba de la apatía campesina y su resistencia al desarrollo, aunque tal inferencia resulta errónea. La obtención de la licencia implica llevar a cabo una serie de complejas operaciones burocráticas en la administración pública. Según un anciano pescador local, estas visitas se convierten en un complejo laberinto burocrático para el aldeano y, en ocasiones, en una experiencia humillante y traumática. Su analfabetismo y la tosquedad de sus hábitos son, según los informantes, objeto de burla o degradación por parte de los funcionarios y administrativos. Esta sensación de frustración desalentaba la visita de los pescadores a la administración, dando al traste con la colaboración entre pescadores y burócratas. No sólo eso, como expone Mehmet,

[l]os oficiales inexpertos de las agencias, o de las cooperativas que patrocinaban, trataron de ser instructores o mentores de los pescadores tradicionales en un intento fútil para convertirlos de pescadores artesanos a pescadores mercantiles, empresarios mecanizados. Esto se trató de llevar a cabo mediante programas de subsidios que proporcionaban el último grito tecnológico, incluyendo botes, motores y redes, a menudo gratis, libres de connotaciones políticas. Esta aproximación amateur y paternalista acabó en frustración y cinismo, junto a un dispendio masivo de recursos públicos malogrados (1986: 52-3)

Durante las entrevistas a los administrativos del sector pesquero de Langkawi y Kedah, esto se hizo patente en más de una ocasión. El caso más revelador fue la discusión mantenida con un técnico gubernamental que diseñaba otro gran proyecto de acuicultura en las inmediaciones de Tuba. No extrañamente, el técnico mostró su desconfianza cuando le sugerí que sería útil conocer las necesidades y expectativas de los propios pescadores antes de la implementación del proyecto. A pesar de que le brindé mis datos, éste desestimó mi sugerencia y adujo que eran *ellos*, los políticos y burócratas malayos, los que mejor sabían lo que era conveniente para su gente.

En conclusión, los programas y proyectos de desarrollo han resultado ser, de modo general, delusorios. La crítica más contundente a esta ineficiencia se halla en uno de los informes del Banco Mundial realizado en 1983. De acuerdo con el informe, el gobierno de Malaysia posee uno de los mayores ratios mundiales de inversión en el sector pesquero – lo cual implica un gasto de unos RM800 anuales por pescador! Pero esta elevada cifra contrasta flagrantemente con el elevado índice de fracaso de los programas destinados a paliar la pobreza del sector, modernizar su flota y mercantilizar la producción⁶⁵⁶. Por otra parte, la insistencia en la mecanización y modernización de las flotas de bajura entra en contradicción con la conservación de los recursos marinos. En síntesis, los programas fracasan en un 70% de los casos porque, primero, no existe un control efectivo por parte de la burocracia sobre la distribución y adjudicación de las ayudas. Segundo, la política para bloquear a los mediadores chinos, con independencia de haberse mostrado inefectiva, podría fundamentarse en presupuestos erróneos o exagerados, como han mostrado algunos análisis⁶⁵⁷. Tercero, como se hará evidente en el caso local, el patronazgo generalizado provoca que los privilegios públicos no siempre lleguen a sus legítimos beneficiarios⁶⁵⁸. Este proceso de malversación de los recursos se efectúa a dos niveles: *a*) una parte sustancial de la dotación pública se diluye en el proceso jerárquico de distribución, pues redundando en el beneficio propio de los mediadores políticos; y *b*) otra parte es acaparada por los propios broker políticos locales una vez llegan las ayudas al nivel local⁶⁵⁹. A la luz de las causas de las irregularidades y fracasos de los proyectos de desarrollo, ¿puede sostenerse todavía la presunción del *conservadurismo campesino*?

⁶⁵⁶ Omar (1995: 27)

⁶⁵⁷ V. Mehmet (1986: 61-2)

⁶⁵⁸ Cf. Jomo y Gomez (1999) "In reality, the selected fishermen who have managed to acquire loan facilities are not the true 'target group' as originally defined in the development strategy. Instead they are members of the local political elite who have close ties with the local UMNO leaders. They are the strong supporters of the local *Wakit Rakyat* (Member of Parliament), who at the time also held the post of Chairman of LKIM and is now the Chairman of *Bank Pertanian*. This selected, successful group is also the strong supporter of the *Ahli Dewan Undangan Negeri* (Members of State Legislative Assembly) Indeed they are locally referred to as '*orang kuat party*' UMNO, that is, the UMNO strongmen" (Said 1993: 98)

⁶⁵⁹ "At the village level, government patronage was used blatantly to win support for UMNO. Relatively well-off farmers affiliated with UMNO almost always controlled local Village Development and Security Committees (*Jawatankuasa Kemajuan dan Keselamatan Kampung*, or JKKK) and the government-sponsored Farmer's Associations through which government aid was channelled in principle to the village as a whole or the very poor but in reality to UMNO supporters (...) Often authority to distribute assistance such as fertilizer, seedling, or livestock was delegated to local *ketua kampung* (village head) who are, more often than not, the chairmen of UMNO branches in their respective villages" (Crouch 1994:40)

V.3. El Nivel Micro: Las Fuentes de Autoridad y la Organización Política Local

*Alam beraja, Luhak berpenghulu,
Suku bertuhuh, Anak buah beribu-
bapa*⁶⁶⁰

En Malaysia, el sistema político nacional se basa en una monarquía constitucional donde el monarca se elige rotativamente y cada cinco años entre los rajás y sultanes de los diversos estados. Por debajo del «agong» (Rey) se halla en Primer Ministro. Administrativamente, la Federación se compone de once estados («negeri»), divididos en distritos («daerah») integrados por diversos «mukin» - la unidad administrativa más pequeña. A su vez, cada «mukin» consta de un número de «kam-pungs» liderados por un jefe, que actualmente recibe el nombre de «pengurusi».

La actual distribución de competencias políticas es relativamente nueva. En el pasado el «kampung» estaba liderado por el «penghulu» cuyo cargo, tras ser elegido por la población, ratificaba el Sultán de Kedah mediante una carta oficial de nombramiento («surat tauliah») que le confería «kuasa». «Kuasa» es equiparable a la *autoridad tradicional* weberiana⁶⁶¹, pues implica *poder e influencia*, dos aspectos que se recogen en la noción malaya de «pengaruh»⁶⁶². Como adelantamos en el apartado dedicado al «adat», el liderazgo local solía recaer en los ancianos varones («orang tua») - por virtud de su elevado «pangkat» y experiencia - y en los especialistas religiosos y maestros - porque aquéllos eran depositarios de *conocimiento* especializado⁶⁶³.

El papel del «penghulu» era el propio de un líder tradicional: velar por las prácticas musulmanas, decidir temas importantes y mediar en los conflictos interindividuales o entre los campesinos y los dignatarios. Su autoridad se basaba en el respeto, y sus juicios eran generalmente acatados por todos los miembros de la comunidad. Su legitimidad se asentaba en las pautas morales costumbristas («adat») según una serie de atributos socialmente estimados: elevado juicio moral, sentido de equidad, generosidad y fe musulmana. Su estatus y *nombre* eran, por lo tanto, los elementos sobre los que se legitimaba su autoridad local. El liderazgo tradicional era paternalista, priorizaba las relaciones interpersonales y los intereses sociales sobre los individuales, y era reluctante al criticismo y al cuestionamiento de los aspectos religiosos⁶⁶⁴.

⁶⁶⁰ «Cada Mundo tiene su Rey, el distrito a su jefe, el clan a su líder, la familia a sus ancianos» (en Ahmad Kamar 1984: 25)

⁶⁶¹ V. Weber (1947)

⁶⁶² V. Rogers (1992: 57 y *passim*)

⁶⁶³ V. Husin Ali (1968), Ahmad Kamar (1984: 5-6)

⁶⁶⁴ Ahmad Kamar (1984: 100-1)

Tras la Independencia, el liderazgo político local experimenta un proceso de creciente burocratización y politización que coincide con la expansión de UMNO. La creación del *Ministerio Nacional de Desarrollo Rural* dio origen a una jerarquía burocrático-política que tenía por objeto instrumentalizar el poder mediante el control y la distribución de los planes de desarrollo rural: en la cúspide, el *Consejo de Acción Nacional* delega al *Departamento del Primer Ministro*, luego al *Comité de Acción del Estado*, a los *Oficiales de Desarrollo del Estado*, al *Comité de Acción del Distrito*, al *Ayudante de la Oficina del Distrito* y, finalmente, llega a los diferentes *Comités de Desarrollo Locales (JKKK)* al nivel del «*kampung*»⁶⁶⁵. Esta estructura burocrática hace posible operar incluso en estados controlados por el partido en la oposición (PAS), administrando los presupuestos directamente a los comités políticos locales que apoyan electoralmente a UMNO.

La reorganización política tuvo importantes efectos locales. Se instituyó la figura del jefe del «*kampung*» («*ketua kampung*»), cuya autoridad se ratificaba mediante una carta de nombramiento del sultán de Kedah («*sijil*»), similar a aquella que en el pasado dotaba al jefe local de la responsabilidad de recolectar los tributos y supervisar el trabajo forzado («*kerah*»)⁶⁶⁶. El «*ketua kampung*» pasó a encabezar una nueva organización local, el *Comité de Desarrollo y Seguridad del Poblado* o «*Jawatan-kuasa Kemajuan dan Keselematan Kampung*» (JKKK). La figura del «*ketua kampung*», que pasó a denominarse «*pengurus*», recibiría desde entonces el nombramiento desde el Ministro en Jefe del Estado, o «*Menteri Besar*». En teoría, los JKKK se diseñaron para animar a los aldeanos a manifestar sus quejas, explicitar sus demandas a las agencias gubernamentales, supervisar sus propios proyectos de desarrollo y alentar el incremento del uso de la tierra⁶⁶⁷. En la práctica, los JKKK son una extensión del poder político de UMNO.

Cada JKKK consta de un líder («*pengurus*»), un presidente en funciones, un secretario, un tesorero y seis o siete vocales. El «*pengurus*» es retribuido con una suma simbólica (RM600 anuales) y el secretario con la mitad, aunque todos los miembros tienen acceso a diferentes tipos de recursos, formación política, dietas y pequeños privilegios. Con el tiempo, debido a las demandas de otros sectores menos representados, o como consecuencia de la expansión hegemónica de UMNO, se crearon otros comités periféricos y dependientes de cada JKKK. Dos para representar a las mujeres - «*Wanita UMNO*» y «*Puteri UMNO*» - y otro para representar a las juventudes del partido - «*Pemuda UMNO*». La estructura, organización y función de esos comités es similar a la del JKKK, pero su poder de decisión queda subsumido bajo el comité local de cada zona. Todos los integrantes de comité son elegidos bianualmente por los habitantes mayores de veintiún años. Cada JKKK representa a un número de habitantes y en Tuba hallamos tres (con sus

⁶⁶⁵ V. Bailey (1976: 42 y *passim*)

⁶⁶⁶ Cf. Gullick (1965), Husin Ali (1975: 118)

⁶⁶⁷ Cf. Rogers (1992: 58)

respectivos comités femeninos y juveniles) que agrupan a más de un «kampung» en las áreas de Tuba Barat, Tuba Timur y Teluk Pujor.

La función del JKKK es solventar los pequeños problemas internos (quejas, que-
rellas, conflictos por herencia de tierras, etc.); informar a las autoridades superiores
de problemas de mayor trascendencia; administrar la dotación infraestructural
(nuevas carreteras, puentes, reparación de hogares, suministro de agua, creación de
un «surau»...); mediar en las reclamaciones individuales; comunicar a las institu-
ciones gubernamentales los cambios sociodemográficos locales acaecidos y, más
significativamente, distribuir tanto los proyectos de desarrollo inferiores a
RM10.000 como las ayudas solicitadas por los habitantes. El líder tiene la obliga-
ción de llevar a cabo reuniones periódicas en las sedes políticas y locales dotadas
por UMNO, con el propósito de informar a los ciudadanos de la dotación de nue-
vos proyectos o tomar nota de las necesidades manifestadas por los habitantes
locales. Las actas de las asambleas políticas locales se envían regularmente al go-
bierno estatal (Kedah) y a la delegación del distrito (Langkawi).

El cometido del JKKK es, en esencia, mediar políticamente en las cuestiones rela-
cionadas con el desarrollo local y la distribución de los recursos, en una posición
equidistante entre los altos estamentos políticos y la realidad rural. Un secretario
de un JKKK describía su función en términos de *cuidar de su gente, y ser los ojos y oí-
dos del gobierno*. Por lo tanto el líder es un *broker*⁶⁶⁸, un mediador de la política gu-
bernamental o un pequeño engranaje dentro de la vasta maquinaria burocrática de
UMNO. Para evitar que el poder de aquél redundara en su propio beneficio, el
gobierno limitó su acceso a los recursos económicos estableciendo mediadores de
orden superior - instituciones regionales o individuos de mayor rango político.
Pero la eficacia de esta estrategia es escasa, pues el sistema burocrático implica una
larga cadena de mediadores políticos y, por lo tanto, el líder local está, por defini-
ción, más próximo que el resto de los conciudadanos tanto a las redes sociopolíti-
cas ascendentes como a las fuentes de recursos públicos. De hecho, el «pengurus»
goza de plena capacidad de decisión personal sobre la concesión o denegación de
las reclamaciones de los individuos del «kampung»; es decir, decide la otorgación
de las solicitudes de subsidios, reparaciones de hogares, créditos, suministro de
agua, etc. En Tuba, los lugareños dirigen sus ruegos al líder local mediante una
solicitud escrita, por la cual pasan a engrosar una lista de solicitantes ordenadas
según el criterio del líder. Éste efectúa una inspección rutinaria del hogar del solici-
tante y, tras inventariar sus propiedades y juzgar su nivel socioeconómico, procede
a decidir facultativamente la idoneidad de la petición, adjudicando o denegando la
ayuda demandada. De modo que toda solicitud de ayuda pasa por su beneplácito.
También el líder y su comité poseen el exclusivo criterio de aceptar o rechazar a
nuevos miembros del comité, o decidir la concesión de títulos honoríficos a
miembros de su propio consejo.

⁶⁶⁸ Cf. Bailey (1976: 46)

En apariencia, con la reestructuración burocrática y la expansión de la economía de mercado, el papel del líder parece haberse trasfigurado y, aquellos rasgos tradicionales de autoridad han sido paulatinamente suplantados por el nivel socioeconómico como criterio de poder local, dando lugar a actitudes individualistas y oportunistas – cuyas causas se analizarán más adelante.

V.4. La Política Local y las Relaciones de Patrón-Cliente

Si tuviese que definir la política local de Tuba en dos términos, serían sin duda *clientelismo* y *patronazgo*. Por relación patrón-cliente entenderemos una política dual (formal e informal) en la que se adjudican recursos (bienes o servicios) a cambio de lealtades (políticas). La relación encubre un intercambio asimétrico, por el cual un individuo de estatus más elevado (*patrón*) usa su propia influencia y recursos para proteger o beneficiar a otro de estatus inferior (*cliente*), a cambio de su apoyo y fidelidad. El clientelismo supone una relación de *intercambio desigual* porque los recursos son dispares; *personalizada* porque tiene lugar cara a cara, e *informal* o implícita, porque se da al margen de la política oficial o formal. A pesar de la asimetría la naturaleza de la relación no es, como trataré de mostrar, directamente equiparable con la relación de explotación en términos de clases sociales.

En Pulau Tuba, el 99.1% de los líderes de las unidades domésticas se manifiestan partidarios de UMNO. Los datos individuales resultan más elocuentes: el 53.3%

	Frecuencia	Porcentaje
UMNO	719	53,3
PAS	4	,3
Non-affiliated	24	1,8
Under age for affiliation	602	44,6
Total	1349	100,0

Fuente propia: Afiliación política por individuos

de los individuos están afiliados al partido UMNO, y el 0.3% (cuatro individuos) al partido en la oposición, PAS. El 1.8% adulto no afiliado, constituye un sector de jóvenes que acaban de cumplir la mayoría de edad, y el 44.6% restante responde a individuos menores de 18 años y, como tales, sin edad

legal para formar parte del partido⁶⁶⁹. Es decir, *la inmensa mayoría de la población local adulta está afiliada al partido United Malay Nacional Organization (UMNO)*.

La escasa presencia de PAS es una consecuencia de las estrategias de *eliminación selectiva* de la oposición, propia de la naturaleza inherente al patronazgo y a las sutilezas de la política democrático-autoritaria: es decir, la disidencia de UMNO, o su oposición, implica la exclusión automática del acceso a los beneficios del clientelismo. No obstante, ser votante de la oposición no implica necesariamente desavenencia ideológico-política, pues esa oposición muy a menudo enmascaraba conflictos interpersonales de larga historia en el «*kampung*».

Datos etnográficos de otros enclaves malayos subrayan la eterna pugna política entre el partido hegemónico UMNO y el Partido Pan-Islámico (PAS), cuya influencia ha sido mayor en las zonas malayas más pobres y deprimidas - Terengganu, Kelantan y, ocasionalmente, Kedah y Perlis. A pesar de que el primero propugna una política liberal y el segundo se caracteriza por su línea islamista y con-

⁶⁶⁹ Durante el trabajo de campo se afiliaron 29 nuevos individuos, y en sólo dos años se habían afiliado 48 nuevos miembros; todos acababan de cumplir la mayoría de edad.

servadora, ambos comparten tres o cuatro rasgos fundamentales: ausencia de una agenda política sólida al margen del sesgo pro-malayo, el uso de la religión como vehículo político, las estrategias oportunistas y una marcada ansia de poder. De hecho, en su anhelo de poder ambos usan las estrategias que tienen a su alcance: mientras que PAS prometió a las poblaciones malayas el establecimiento de un Estado Islámico o el cielo eterno a cambio de votos, UMNO no dudó en ofrecer la ciudadanía malaya a inmigrantes indonesios a cambio de apoyo electoral o, recurrentemente, ha censurado en sus comicios electorales a los dirigentes de PAS mediante diversos alardes de crudo autoritarismo.

La cuestión es ¿qué interés podría tener UMNO en dispensar tal enorme volumen de recursos en el ámbito rural? Como puede ya entreverse, el hecho de que la población rural constituya un gran potencial electoral ha propiciado que el poder de UMNO derive de su supremacía en el nivel local⁶⁷⁰. Inversamente, el acceso a las redes de patronazgo es la clave de la lealtad política⁶⁷¹. En efecto, en el «kampung» la lealtad política no se sostiene completamente en una conciencia o ideología política. Los campesinos malayos adolecen por lo general de un discurso político sofisticado a pesar de su sutil retórica y de compartir una *identidad comunal malaya* de esencia político-religiosa. Durante mi estancia, un férreo defensor de PAS se convirtió prestamente a UMNO tan pronto le propusieron un cargo en un *Comité de Desarrollo Local* (JKKK), sin que el viraje político suscitase contradicción ideológica o moral alguna⁶⁷². De hecho, la *identidad malaya* y la perpetuación de la política probumiputera, más allá de la conciencia comunal, se fortalece a través de dos mecanismos esenciales: el primero consiste en un discurso insistente y recalitrante que justifica la *unión malaya* como un modo de contrarrestar al potencial crecimiento de la oposición (PAS) o el fortalecimiento político de las otras etnias nacionales. Una parte del *trabajo* para afianzar lealtades se consume mediante la propaganda ideológica, y la otra a través de grandes dosis de prodigalidad paternalista. En el primer sentido, la propaganda resulta efectiva porque UMNO también posee el control exclusivo de los medios nacionales de comunicación de masas, desde los cuales no cesa de promocionarse un nacionalismo alimentado en oposición al *otro*. Aunque en ámbitos rurales y remotos no parece darse una conciencia nacionalista excesivamente preocupante⁶⁷³, la realidad es distinta en ciertos sectores malayos urbanos, donde el nacionalismo toma formas viscerales. En los casos urbanos observados, el orgullo malayo nacional (su lengua, sus hitos, su religión y sus normas de etiqueta) se ensalzaba desmedidamente y, más allá de las lindes nacionales, el patriotismo se teñía de islamismo (en algunos casos radical) frente a políticas norteamericanas percibidas, en el mejor de los casos, como opresivas, imperialistas y dictatoriales. Pero lo más destacado del nacionalismo malayo es que no distingue

⁶⁷⁰ Gomez y Jomo (1999), Crouch (1996: 41), Rogers (1992: 105), Scott (1985: 220-231)

⁶⁷¹ Al nivel urbano, los candidatos ofrecen a sus seguidores viajes pagados a Tokio, Medan o la Meca. Según el Diputado Musa Hitam "if an analysis of this question is made today, it will reveal that many had joined the party to acquire more wealth" (en Crouch 1996: 42)

⁶⁷² Cf. Rogers (1977, 1992), Scott (1985: 281)

⁶⁷³ Para un análisis detallado del nacionalismo malayo V. Roff (1967)

claramente lo político de lo religioso – y esto no es del todo extraño, pues ambas ideologías se fundamentan en el paternalismo y en la adoración reverencial, casi dogmática, hacia los líderes.

Como anotaba, el segundo mecanismo para captar partidarios se basa en la intermitencia exclusión/inclusión según el grado de fidelidad y cercanía al patrón político. La lealtad al patrón es la condición *sine quoniam* para optar a los privilegios de la política pro-bumiputera. Esto no resulta disparatado, pues aparte de acceder a recursos, la implicación activa en la política malaya sirve como catapulta para propulsar al individuo hacia esferas de poder socioeconómico más elevadas – sin que la educación formal o política sean requisito imprescindible.

Los datos etnográficos comparativos muestran que la lealtad generalizada a UMNO es un fenómeno común a muchos otros «*kampung*» malayos⁶⁷⁴. En los apartados anteriores me he referido a las estrategias políticas empleadas en el nivel macro y medio, sin embargo, ¿qué mecanismos garantizan esta afiliación política mayoritaria al nivel local? Al margen del recurso al autoritarismo y del empleo de estrategias poco ortodoxas - que serán luego analizadas -, la afiliación local responde, en primer lugar, a la existencia de una estrecha relación entre la tendencia política del liderazgo local y la inclinación política de la población que representa. En principio el acceso al puesto de «*pengurus*» es independiente de la orientación política del líder. Sin embargo, *todos* los líderes locales en la historia política de Tuba, sin excepción, han sido militantes de UMNO. En segundo lugar, los JKKK actúan como verdaderas máquinas de captación de afiliados. Los individuos mayores de 18 años son reclutados de modo inmediato a través de la persuasión individual y directa: concretamente, el secretario de cada JKKK visita personalmente los hogares en los que algún individuo ha cumplido la mayoría de edad, y le insta a rellenar la solicitud de alistamiento al partido. Aunque para afiliarse se requiere pagar una tasa (RM1), es el propio comité local el que sufraga las cuotas – con fondos procedentes directamente de las arcas de UMNO.

⁶⁷⁴ “In 1966 the branch in Sungai Raya was one of 2,500 [UMNO] local branches throughout the Malay Peninsula...nearly three-fourths of men aged twenty-one and above were members...They explained that they had joined UMNO because they felt it was the Malay’s party, because they wanted to strengthen Malay political power” (Rogers 1992: 61) “Quite a few villagers, in fact, describe themselves openly as Pak Turut (followers) only, who have affiliated with UMNO to “be on the side of the majority” (*sebelah banyak*) and to qualify for petty patronage” (Scott 1985: 131)

V.5. El Teatro Político

La esfera política local es un ámbito idóneo para dilucidar la estrecha relación entre economía política local y rasgos socioculturales. Es un contexto en el que se revivifica y reproduce la solidaridad malaya, sustentada en la comunión religiosa y la reverencia al poder político o, dicho de otro modo, en el contexto singular de los meeting políticos se aprecia la densidad de fenómenos socioculturales en los que no se disocian la esfera política, religiosa, social y económica⁶⁷⁵.

Durante la campaña preelectoral de las elecciones generales del 2004, la isla fue objeto de un portentoso despliegue infraestructural: en apenas tres meses, se repararon decenas de hogares locales, un puente derruido, el teléfono público y dos «surau», se remodeló la sede del partido, se empedraron y asfaltaron varias vías anegadas, se iluminaron las calles por primera vez, se dotó a la isla de nuevos locales comerciales para arrendar, se subsidiaron cursos de inglés y comenzaron a golear las visitas de dignatarios y ministros acompañados de grandes y costosos «kenduri». Dos semanas antes de las elecciones, la isla se engalanó con banderolas azules de «Barisan Nasional» (BN, *Frente Nacional*) y UMNO colgadas hasta en lo alto de las palmeras. Los carteles, los trípticos, las fotografías de los líderes y los panfletos electoralistas se dispusieron en los lugares más recónditos e insospechados, y los lugareños fueron inundados de bagatelas y merchandising político: camisetas, gorras de béisbol, bolígrafos y pegatinas de UMNO y BN. Las fotografías de las figuras políticas, encumbradas hasta la categoría de ídolos, empapelaban tanto el interior como el exterior de los hogares, junto a las acostumbradas imágenes del Sultán de Kedah y su familia, el Primer Ministro y los versos coránicos enmarcados. Esta devoción por las figuras políticas es un efecto tanto de la enraizada reverencia tradicional por el «pangkat» como una consecuencia del profundo clientelismo político local.

Los líderes locales pagaron en mano RM1 a cada uno de sus votantes que apoyasen a UMNO y a su campaña local. La logística organizativa generó bastantes ingresos secundarios a aquéllos que desbrozaron las zonas de campaña, regentaron las mesas electorales, gestionaron los votos o cocinaron en los «kenduri». UMNO pagó unos RM10 a cada uno de los 150 individuos que formaron un séquito para recibir a sus dignatarios políticos. Multitud de varones, con sus motocicletas acicaladas con banderolas del partido, recibieron a los políticos en el puerto y los escoltaron en comitiva hasta la sede de UMNO, como si de celebridades se tratara⁶⁷⁶. En efecto, la presencia de los delegados políticos representa un evento extraordi-

⁶⁷⁵ Rogers (1977: 51), Cf. Hobsbawm (1973: 17), Kessler (1978: 208) Cf. "Unlike Christianity, Islam has never even pretended to uphold a separation of Church and State. To the contrary, it has unabashedly affirmed, in many different times and places, the rightness of the involvement of both its leaders and followers in social, community, and hence political affairs, always blurring the western distinction between the secular and the sacred" (Nagata 1984: xiv)

⁶⁷⁶ Aquello, con cierta ironía, me recordaba al clásico de García Berlanga, *Bienvenido Mr. Marshall* (1953)

nario y festivo, pero también una frenética, pero no por ello organizada, preparación, pues el desorden, la impuntualidad y la improvisación suelen protagonizar estos actos.

Las reuniones se realizan en las sedes políticas que UMNO ha dispersado por todas las zonas rurales donde gobierna en mayoría. Aquéllas, junto a las mezquitas y «suraus», son elementos esenciales de la paisajística rural.

La frecuencia de los eventos políticos se acentúa marcadamente durante la pre-elección y, mientras que las reuniones informativas del JKKK tienen poca trascendencia y participación, estos eventos adquieren un carácter popular y jovial - lo cual no deja de ser irónico, dada la censura gubernamental de los meetings públicos. Las figuras invitadas son políticos de Langkawi o Kedah, cuyos pomposos títulos revelan su elevado estatus. El representante de UMNO en Langkawi se llama Dato' Haji Nawawi Bin Haji Ahmad y otro miembro popular del partido se recibe el nombre de Dato' Abu Bakar Bin Taip. El título de Dato' suele otorgarlo el sultán, aunque puede también adquirirse pagándolo, y Haji marca la consumación de la peregrinación a la Meca.

Los políticos externos, al llegar a la escena rural, transforman sus atuendos formales y occidentales por la vestimenta propia de los pobladores rurales, luciendo sus «baju melayu» de vivos colores y su «songko» islámico. El dignatario, tras saludar efusivamente y con trato cercano a los congregados, se aposentará en un púlpito junto a las figuras locales relevantes: los «pengurus», el viejo director de la escuela, el imam y ciertos individuos con mayor estatus socioeconómico. Los asistentes adultos ocuparán las sillas alineadas en dirección al púlpito y el espacio quedará marcado por la segregación de género - con las mujeres a la izquierda y los varones a la derecha. Toda reunión pública se inaugura con un rezo musulmán de bienvenida («doa selamat») liderado por el imam u otro especialista religioso. Esta oración puede prolongarse durante más de media hora, a pesar de que la arenga no se caracteriza precisamente por el entusiasmo general. Algún anciano del «kampung» hará las veces de anfitrión ceremonial y, tras presentar el motivo del encuentro y ensalzar al líder externo, dará inicio la asamblea con el anuncio del orden del día. Acto seguido el líder local se extenderá con un interminable discurso político, intercalando referencias islámicas, apasionadas apologías de UMNO y cierta retórica referente a la necesidad e indigencia de la isla. En estos casos siempre me resultó sorprendente la capacidad con la cual el aparentemente agreste y rudo líder local se transformaba en un hábil político, un demagogo natural, a pesar de que muchos asistentes no podían evitar caer presa de un profundo sueño. La intervención del invitado, más carismática y efusiva, lograba reincorporarlos, especialmente cuando aludía a los aspectos de interés general: los futuros proyectos de subsidios, las ayudas y los privilegios diseñados para el siguiente periodo electoral. El tono bipolar del discurso, en el que se alternan motivos políticos triunfalistas con asuntos pueriles de interés local, enfatizaba el creciente precio de los bienes de consu-

mo, las demandas de los pescadores, la escasa productividad pesquera, la necesidad del turismo isleño y, en general, la *bondad* del desarrollo, del ahorro y de la educación.

Los proyectos anunciados solían coincidir con las demandas anteriormente realizadas por los pobladores a través de sus líderes locales. Para el año 2002 las peticiones fueron: reclamación de certificados de tierras, creación de un vertedero público, medidas legales para evitar la intromisión de barcos de arrastre en la cercanía costera, reparación de un puente, construcción de dos carreteras e iluminación de un tramo de la vía pública. Para el año 2003 se demandó la creación de un nuevo «surau», la ampliación de la sede de UMNO, la construcción de una plataforma pesquera y la creación de lavabos públicos. Para el año 2004 se pedía transporte público interno, clases de conducción para analfabetos, comercialización de piedra de la isla, construcción de un puente que uniese Tuba y Langkawi, mayor presencia turística, creación del vertedero y de los lavabos públicos, captación de más miembros de UMNO y, aunque fuera de lugar, una instancia para rogar al antiguo Primer Ministro que no abandonase su cargo. La mayor parte de esos proyectos sólo se activaron en periodo preelectoral.

El dirigente solía clausurar la reunión con una respuesta positiva ante las demandas, antes de dar nuevamente la palabra al líder local. A pesar de los problemas inherentes a la política local, en las cuatro ocasiones que le escuché concluyó (sic) «Tuba ialah cukup baik, tak ada masalah...» (*Tuba está suficientemente bien, no hay problemas...*). Luego los asistentes entonaron el *Himno del Partido* y se dio paso a la intervención femenina por parte «Wanita UMNO». Antes de iniciar la intervención femenina, todos los hombres ya se habían abalanzado sobre los alimentos dispuestos – arroz, fideos y curry –, ignorando por completo la discusión femenina. El momento crucial solía tener lugar inmediatamente tras el «kenduri», pues los asistentes se aproximaban a los políticos para saludarlos y aprovechar para solicitar cara a cara favores específicos: reparación de su hogar, la instalación eléctrica, algún subsidio, créditos, ayudas para cubrir gastos médicos, lavabos, cámaras frigoríficas, lavadoras, etcétera. El líder respondía siempre afirmativamente mientras uno de sus acompañantes tomaba nota. En algunos casos observé que los líderes externos ofrecían a sus seguidores con pequeños obsequios de dinero en metálico. Algunos habitantes, días antes de la llegada del *patrón*, visitaban el hogar de algún secretario del JKKK para solicitar, previo pago de una cifra económica, cartas mecanografiadas con el fin de entregarlas en mano a los portavoces políticos – puesto que los secretarios suelen ser los únicos individuos del «kampung» que conocen el formulismo administrativo de las solicitudes. Pocos días antes de la llegada de un representante de UMNO, uno de los secretarios me comentó: (sic) «Sekarang kita mesti tanya duit, tetapi orang besar UMNO tak datang tiap-tiap hari...» (*Es el momento de pedir dinero, porque el “hombre grande” [delegado] de UMNO no viene a Tuba cada día...*).

V.6. La Exégesis y la Lógica del Poder Local

Dulu, semua orang kampung ialah dalam jabatankuasa mesjid, dan JKKK, semua kerja sama, semua tolong semua. Sekarang, orang dalam JKKK cari kuasa dan jadi kayah saja...⁶⁷⁷

Actualmente, “la base generalmente aceptada para adjudicar un estatus superior en el poblado es la riqueza”⁶⁷⁸. En este sentido, nuestras hipótesis son: a) si estatus y riqueza son sinónimos, parecería que los modos tradicionales de adjudicar prestigio – vejez, conocimiento, etc. - se han transformado. Y b), debido al patronazgo y al fenómeno del *dinero político*, el acceso a la escena política local implica asimismo el acceso a la riqueza – lo cual influye en el incremento del estatus.

Para evaluar tales hipótesis he construido la variable «influencia política y poder» en base a dos criterios: 1) un criterio *cuantitativo*: número de puestos político y públicos locales o externos ostentados por un individuo y 2) un criterio *cualitativo*: referente al rango o posición relativa dentro de estas instituciones⁶⁷⁹. El *rango* implica la posición relativa que el individuo ocupa dentro de esas instituciones: líder, secretario, vocal, miembro ordinario, etc. De modo que, por ejemplo, el imam, el «ustaz», el «bidal» y el resto de miembros del comité gozan de un prestigio relativo a su posición jerárquica en el comité, que será siempre, lógicamente, mayor que el de los individuos segregados de la institución. Puede ocurrir – como de hecho ocurre – que aquéllos individuos a su vez sean integrantes de otras instituciones – JKKK, asociación de padres, etc. A pesar de que hallamos a individuos que poseen cierto estatus socioeconómico propio de sus ingresos o negocios, aquéllos muy a menudo están vinculados a una o varias instituciones locales y, además, gozan de ciertos marcadores socioeconómicos diferenciados: como por ejemplo, la poliginia, el volumen y tipo de propiedad privada, la propiedad de un chalet o comercio local, etc. La relación entre *individuos ricos* y *nivel de influencia local* se analiza más abajo.

En el «kampung» sólo existen unas pocas instituciones de carácter político, religioso y público: los *Comités de Desarrollo Local* - JKKK, «Wanita UMNO», «Puteri

⁶⁷⁷ En el pasado toda la comunidad formaba parte del consejo de la mezquita y del partido, todos trabajaban juntos y se ayudaban los unos a los otros... Ahora, los que participan en la actividad política sólo desean poder y hacerse ricos... (testimonio de una anciana de 63 años)

⁶⁷⁸ Swift (1965: 151)

⁶⁷⁹ La categoría de *influencia político-pública* se ha construido a partir de las listas de los integrantes de las instituciones, por las cuales se han generado los *criterios cualitativos* (rango, o posición institucional) y *cuantitativos* (Número de puestos ostentados) Según la posición y el número de puestos se han establecido cuatro niveles de influencia – entendiéndose que el resto de los individuos del «kampung», al no aparecer en ninguna lista, poseen una influencia leve o nula. Estos niveles son: a) *nivel de máxima influencia política* (>3 puestos de alto rango), b) *nivel de influencia alta-moderada* (>2 puestos relevantes), c) *nivel de influencia moderada* (>1 puesto de importancia moderada) y d) *nivel de influencia mínima* (1 puesto de bajo rango)

UMNO» y «Pemuda UMNO» -, el *Comité de la Mezquita*, la *Asociación de Padres de Alumnos* y las instituciones de desarrollo gubernamental – p. ej., «Amanah Ikhtiar». Estas instituciones, aunque no necesariamente están relacionadas con la economía o la política, pueden representar una vía potencial de acceso al patronazgo político; y por lo tanto un modo de acceder a recursos en forma de bienes, servicios y *capital simbólico* («pangkat» o prestigio). Ya subrayé en otro lugar la importancia del estatus como medio de acceso a otras esferas de poder y a los privilegios derivados de aquéllas, ya fuera en forma de recursos o de tratos preferenciales - oportunidades de negocios, licencias, créditos, donativos, etc.

Al cotejar el *nivel de influencia política* con aspectos como la edad, el género, el rol del individuo en su unidad doméstica, o el nivel socioeconómico de aquélla, obtenemos datos significativos. En *primer lugar*, todas las instituciones, en diverso grado, posibilitan vías de acceso al patronazgo, lo cual sugiere que no existe una neta diferencia entre esfera política, religiosa, pública o económica. En *segundo lugar*, la presencia de varones adultos o ancianos (entre los 35 y los 65 años) es preeminente en los niveles institucionales que implican mayor responsabilidad y autoridad. Por lo tanto, edad, género y rol familiar siguen siendo variables importantes en la distribución de la influencia política local, puesto que aquélla se relaciona con individuos de sexo masculino, adultos o ancianos, que generalmente lideran la unidad doméstica. Aparte de *marido, esposa, hijo, hija y hermano del marido*, ningún otro miembro de la unidad doméstica parece ostentar puestos de influencia y, generalmente, cuando los *hijos, hijas, hermanos del marido o esposas* tienen algún rol político en muchos casos coincide con la presencia del líder doméstico en alguno, o varios, puestos de influencia política o pública local. En *tercer lugar*, y más significativamente, existe una gran convergencia entre *criterios cualitativos y cuantitativos* de influencia y poder: los individuos que ostentan mayor *rango* suelen ser también aquéllos que más puestos de influencia acaparan y, a menudo, en esos casos el individuo suele tener importantes vínculos externos con estamentos políticos superiores⁶⁸⁰. En *cuarto lugar*, el poder político se concentra en pocas *familias nucleares* y en ciertas familias extensas compuestas por padres, hijos y sus descendientes. Como vimos, las familias extensas de este tipo son poco habituales, puesto que se dan cuando la unidad doméstica original dispone de suficientes recursos económicos como para absorber a los nuevos matrimonios y sus descendientes. En conclusión, para la primera hipótesis esbozada arriba: parece que *los rasgos propios de la autoridad tradicional siguen estando vigentes en el liderazgo de las instituciones públicas y políticas locales* – a pesar de que aparentemente la creciente importancia de la riqueza económica ha suplantado a la antigua autoridad tradicional del líder local.

El siguiente cuadro ilustra estas observaciones precedentes. Nótese que los *puestos de influencia* sólo se adscriben a los roles de parentesco que aparecen en la tabla, y no a otros. Esto significa que en las unidades domésticas en las que lidera un va-

⁶⁸⁰ Cf. Husin Ali (1975:150-2)

rón con alta influencia existen muchas posibilidades de que su esposa e hijos varones ostenten también puestos de influencia de rango menor.

POLITICAL INFLUENCE, GENDER AND ROLE WITHIN DOMESTIC UNIT

Recuento

Role of individual		Gender		Total
		Male	Female	
Husband	Highest political influence (>3 pos.)	4	0	4
	High-moderate political influence (>2 pos.)	3	0	3
	Moderate political influence (>1 pos.)	9	0	9
	Minor political influence (1 pos.)	32	0	32
Wife	Moderate political influence (>1 pos.)	0	7	7
	Minor political influence (1 pos.)	0	20	20
Son	High-moderate political influence (>2 pos.)	1	0	1
	Moderate political influence (>1 pos.)	1	0	1
	Minor political influence (1 pos.)	6	0	6
Daughter	Moderate political influence (>1 pos.)	0	1	1
Husband's brother	Minor political influence (1 pos.)	1	0	1
Monoparental	Minor political influence (1 pos.)	3	2	5

Fuente propia: Análisis por individuos

En *quinto lugar*, el nivel de influencia política y el nivel socioeconómico de las unidades domésticas muestran una estrecha relación. Los individuos con menores ingresos tienen escasa presencia en los puestos de las instituciones locales. La inversa no es *aparentemente* tan clara, lo cual me hizo sospechar que los individuos de mayor influencia no siempre declaraban fidedignamente ni la totalidad de sus ingresos ni *otras vías* por las cuales incrementaban su riqueza. La sospecha se fundamentaba en una conjetura y un hecho. La conjetura: los individuos de mayor influencia tenían razones para falsear esta información, pues declarar su nivel de *riqueza real* suponía admitir mayor acceso a las redes de patronazgo. El hecho, derivado de la observación y las conversaciones con otros vecinos, apuntaba que aquellos individuos poseían, si no mayores ingresos, al menos sí un mayor volumen de propiedades, un nivel de consumo más elevado que la media y un mayor contacto con otros estratos de poder externos. La sospecha parece confirmarse pues, a pesar del falseamiento de la información, los datos indican cierta correlación entre ingresos y grado de influencia política:

Political Influence and Power & Incomes of the Domestic Unit

Recuento

	Incomes of the domestic unit							Total
	< RM100	RM100 -200	RM200-300	RM300 -500	RM500 -700	RM700 -1000	> RM1000	
Highest political influence (>3 different posts)	0	0	0	1	0	1	2	4
High-moderate political influence (>2 posts)	0	0	0	1	0	0	2	3
Moderate political influence (>1 posts)	0	0	1	3	1	3	1	9
Minor political influence (1 post)	2	4	6	23	5	5	0	45
No influence	27	28	53	96	30	19	15	268
Total	29	32	60	124	36	28	20	329

Fuente propia: comparación ingresos e influencia política

Ante la escasa fiabilidad de los ingresos, resulta más apropiado indagar otro indicador de riqueza, como por ejemplo la tenencia de tierras. El 72.13% de las unidades domésticas de los individuos de mayor influencia política poseen tierras; mien-

tras que en caso de los hogares liderados por individuos sin influencia, sólo el 58.2% dispone de tierra en propiedad. No disponemos de datos fiables respecto al volumen de tierras, pero las entrevistas sugieren que aquellos individuos con mayor influencia eran también los que más hectáreas de tierra acaparaban.

Political Influence and Property of Land

Recuento		Property of land		Total
		Yes	No	
Political influence and power	Highest political influence (>3 posts)	4	0	4
	High-moderate political influence (>2 posts)	3	0	3
	Moderate political influence (>1 posts)	7	2	9
	Minor political influence (1 post)	30	15	45
	No influence	156	112	268
Total		200	129	329

Fuente propia: propiedad de la tierra e influencia política

Otros criterios socioeconómicos indican una relación análoga, especialmente en los casos de *influencia máxima* y *alta-moderada*. Salvo en tres casos, el resto de los individuos que ocupan posiciones político-públicas (45 individuos) han recibido educación primaria o secundaria. Entre las figuras político-públicas de primer, segundo y tercer rango (16 individuos), 8 poseen ingresos superiores a RM1000 y 6 por encima de RM700; 8 poseen campos de cultivo de arroz, 6 medios de producción pesquera, 13 motocicletas, la mitad automóviles, 3 disponen de camiones de medio tonelaje, todos disponen de televisión y radio, 2 tienen televisión por satélite, 15 lavadora, 13 teléfono, la mitad teléfonos móviles y, por supuesto, todos disponen de lavabo en el interior del hogar.

El dato más indicativo es que 12 son propietarios de comercios o empresas. Los cuatro máximos líderes disponen prácticamente de todos los ítems anteriormente analizados, a excepción de reses, que suelen ser recursos de subsistencia propios de las familias pobres. La conclusión es que, en efecto, *existe una clara relación entre nivel de influencia y nivel de riqueza económica* y, segundo, *se da una concentración de máxima influencia política en las unidades domésticas con mayores ingresos y riqueza*. El dicho popular malayo, que ilustra el *fenómeno del dinero-político*, resulta fehaciente: «si ya eres rico no quieres ser político, pero si eres político es que anhelas ser rico». Luego trataré de indagar si la consecuencia (ser rico) es producto de la causa (ser político), o a la inversa – aunque intuyo que riqueza y poder comparten una relación dialéctica.

Sólo quedan unas pocas cuestiones por responder para poder comprender la naturaleza del «problema del atraso económico malayo» en Tuba y, quizás, en el resto de los enclaves malayos: ¿De qué modo se distribuyen las ayudas públicas al nivel local?, ¿quién acapara el poder? y ¿qué fines subyacen al control político? Esto conduce a tres aspectos conclusivos: *a) la distribución de los privilegios; b) la existencia de intereses antagónicos, y c) el nepotismo*. Propongo investigar esta relación en el marco de la elección y distribución de los proyectos de desarrollo en la isla.

V.7. Las Dinámicas de Distribución de Privilegios al Nivel del «Kampung»

La *política informal* – o, lo que es lo mismo, la dinámica inherente a las relaciones de patrón y cliente - está implícitamente legitimada porque posee ciertos aspectos positivos: a pesar de la inequidad distributiva, un importante contingente de la población malaya pobre tiene acceso a unas prerrogativas que de otro modo serían impensables. Por esta razón la política informal es inherentemente ambigua y su funcionalidad social anestesia sus nefastas consecuencias.

Las demandas formales efectuadas por la población de Tuba se ilustran en la siguiente tabla. La mayor parte de las peticiones responden a ayudas destinadas a cubrir necesidades básicas: petición de hogar (9.4%) o su reparación (2.4%) y medios de producción pesquera (21.3%), o ambos (5.8%), suministro de agua potable

Types of Subsidies Requested by Domestic Unit

	Frec.	Porcentaje
None	95	28,9
House	31	9,4
Engine (or) net (or) boat	70	21,3
Welfare	41	12,5
House reparation	8	2,4
Cows	2	,6
Toilet	9	2,7
Zakat	2	,6
Health aids	4	1,2
House and means of production	19	5,8
Shop or business	13	4,0
Job	4	1,2
Education aid	10	3,0
Agencies programs	3	,9
Food	1	,3
Land permits	2	,6
Water supply	15	4,6
Total	329	100,0

Fuente propia: datos censales y encuesta u.d.

de dotación gratuita: suministro de agua potable, becas de estudios para sus hijos, dotación de tierras, o participación en programas públicos de diversa índole. Cotejando los datos, la *ausencia de ayudas* es una respuesta propia de los dirigentes políticos (como antes indicamos) o de aquel sector poblacional más marginal.

La siguiente tabla muestra la obtención de subsidios durante aproximadamente los últimos cinco años. Entre los hogares dotados, el 14% ha recibido casas gubernamentales (PPRT), el 7.3% medios de producción pesquera (botes, motores o redes), el 4.9% pensiones y el 0.3% ayudas religiosas. El resto han optado a diversas dotaciones relacionadas con el acceso a servicios sanitarios y subsidios básicos,

(4.6%), dotación de aseo doméstico⁶⁸¹ (2.7%), ayudas educativas para sus hijos (3%), subsidios alimenticios (0.3%), ayudas sanitarias (1.2%), proyectos de desarrollo (0.9%), cursos formativos (0.9%) o incluso trabajo (1.2%), petición de ganado (0.6%), pensiones (12.5%), ayudas religiosas (0.6%), créditos para generar pequeños negocios (4%) y títulos de propiedad de tierras (0.6%).

Aunque el nivel de demandas populares es muy elevado, el porcentaje de cabeza de familia de unidades que afirmaban no pedir ayuda alguna no es desdeñable, se sitúa en el 28.9%. Pero este porcentaje *no es estadísticamente real*, pues *todos* los hogares se han beneficiado de ayudas generales destinadas a los bumiputera en forma

⁶⁸¹ El 33,4 % de las unidades domésticas adolecen de urinario y aseo doméstico.

donde destaca la adjudicación de suministro de agua (4.6%) y facilidades económicas para estudiantes (2.4%).

El número de unidades domésticas que aparentemente no han recibido ayuda alguna se sitúa por encima de la media (el 58,4%), si bien es posible que la obtención de la petición se diera luego de un modo u otro: mediante la demanda cara a cara a los dirigentes o mediante la petición formal reiterativa. Al margen de estas suposiciones, conviene analizar qué tipo de relación se da entre las unidades domésticas pobres y su grado de acceso a los privilegios. Lógicamente debería darse una relación positiva, pues recordemos que la razón de ser de las ayudas y subsidios es paliar la pobreza...

	Frecuencia	Porcentaje
None	192	58,4
House(PPRT)	46	14,0
Means of production (engine, net or boat)	24	7,3
Welfare	16	4,9
House reparation	6	1,8
Cows	1	,3
Zakat	1	,3
Health aids	2	,6
House and means of production	5	1,5
Shop or business	2	,6
Education aid	8	2,4
Agencies programs	5	1,5
Food	4	1,2
Land permits	2	,6
Water supply	15	4,6
Total	329	100,0

Fuente propia: censo y cuestionario u.d.

u.d. según las características socioeconómicas inicialmente esbozadas.

En el primer grupo (RM700-1000), el 56.25% de los líderes familiares asegura no haber recibido ningún subsidio. Resulta en cambio revelador que, dentro de este sector, el 18.5% haya obtenido en cambio hogares de bajo coste (PPRT), el 6.25% medios de producción y una minoría ayudas escolares y créditos empresariales. El segundo grupo (RM200-700) resulta obviamente más heterogéneo: el 60.45% no ha recibido, aparentemente, ayuda alguna. Pero entre las u.d. dotadas de subsidios, el 12.27% ha optado a hogares de bajo coste (PPRT), el 8.18% a medios de producción, el 5% a suministro de agua, el 2.7% a ayudas escolares y el resto a subsidios vitalicios, hogar y medios productivos, reparación de hogares, ayudas alimenticias, etc. El tercer grupo (el sector que registra entre RM200 y menos de RM100) presenta un 52.4% de hogares marginados de toda asistencia. El 16.39% ha accedido a hogares de bajo coste, el 4.9% medios de producción, el 16.39% subsidios vitalicios, el 4.9% suministro de agua, y la minoría otras pequeñas ayudas. La siguiente tabla recoge estas relaciones:

Access to subsidies & Incomes of the domestic unit

Recuento

		Incomes of the domestic unit			Total
		<RM100-200	RM200-700	RM700->1000	
The domestic unit gets subsidies	None	32	133	27	192
	House(PPRT)	10	27	9	46
	Means of production (engine, net or boat)	3	18	3	24
	Welfare	10	5	1	16
	House reparation	1	5	0	6
	Cows	0	0	1	1
	Zakat	0	1	0	1
	Health aids	0	2	0	2
	House and means of production	1	3	0	5
	Shop or business	0	0	2	2
	Education aid	0	6	2	8
	Agencies programs	1	4	0	5
	Food	0	4	0	4
	Land permits	0	1	1	2
	Water supply	3	11	1	15
Total	61	220	48	329	

Fuente propia: comparación ingresos y acceso a subsidios en u.d. agregadas en 3 grupos

La conclusión es, por lo tanto, *que la distribución de los subsidios no es equitativa y que las u.d. más necesitadas no siempre reciben más y mejores subsidios*. Esta relación queda patente en el caso de ciertos privilegios específicos: en primer lugar cabe analizar la distribución de hogares de bajo coste (PPRT), que constituye un privilegio representativo, pues su valía económica es relativamente elevada y su función social es cubrir una necesidad básica. Ocurre que, sorprendentemente, la dotación de hogares parece ser inversa al nivel de necesidad: sólo el 16.39% de las u.d. más pobres obtuvieron casas PPRT, en contraste con el 18.5% hallado para las u.d. relativamente ricas. En segundo lugar, cabe remitirse a los subsidios sociales («welfare»): el 16.39% de las u.d. más pobres han sido en efecto dotadas, pero el valor económico de estos subsidios es precario (RM60 y RM80 mensuales) y en absoluto suficiente para auxiliar económicamente a unas u.d. que subsisten por debajo del umbral de la pobreza. Los medios de producción (botes, motores o redes) tampoco parecen distribuirse equitativamente: algunas unidades domésticas han optado a motores o redes cuando ya estaban en posesión de aquéllos, y otras han sido beneficiarias de medios de producción cuando ningún miembro de la u.d. se dedicaba a la pesca...

El testimonio de algunos representantes de las u.d. señala la inequidad distributiva. La muestra analizada consta de 78 hogares elegidos al azar⁶⁸². De aquéllos, 41 (o el

⁶⁸² Estas entrevistas se realizaron aprovechando la administración del cuestionario (que contenía preguntas en esta dirección) y mediante visitas frecuentes a diversas u.d. una vez que todos los lugareños estuvieron familiarizados con el carácter la investigación – al final de las 3ª fase de campo. Al margen del volumen de tiempo empleado, la obtención de esta información resultó relativamente sencilla. La mayoría de los lugareños más pobres interpretaron las entrevistas como una oportunidad para exponer sus problemas, y los estudiantes que

52.5%) manifestaron abiertamente descontento, en ocasiones ira, por la escasez de subsidios o ayudas recibidas. De este 52.5%, el 83% achacaba la ausencia de ayudas directamente al líder local. Doce de los representantes de las u.d. se manifestaban satisfechos con la política distributiva, aunque luego se descubrió que la mayoría de estos individuos eran allegados, familiares de los respectivos líderes o integrantes de los comités de desarrollo locales. El resto, 25 representantes de las unidades domésticas, no se pronunciaron. Tomaremos sólo algunos ejemplos significativos:

Caso I (familia numerosa): Solicitaron una ayuda económica para reparar su hogar. La casa consistía en un amplio espacio de estructura de madera y chapa metálica, y el techo era de hojas de palmera («rumbia»). Las aguas torrenciales del periodo lluvioso inundaban constantemente el interior del hogar, desprovisto por completo de mobiliario o de aquellos electrodomésticos hallados en la mayoría de los hogares. La visita del líder político dictaminó que no requerían ayuda alguna, aduciendo que el espacio era suficientemente grande... La esposa manifestó temor ante el líder político, pues una crítica abierta podía implicar represalias y el riesgo de ser excluida de sus peticiones futuras.

Caso II (anciana, 73 años, en u.d. unipersonal): La anciana asegura haber pedido en diversas ocasiones una ayuda para reparar su hogar, de aspecto precario. Según ésta, la respuesta del líder local fue: «antes que no me necesitabas no venías a verme, ahora que me necesitas vienes... ¿te crees mejor tú que el primer ministro? De todos modos, tus hijos pueden ayudarte...»

Caso III (anciano, 70 años, en u.d. unipersonal): Transcribimos en este caso una parte de la entrevista:

...kita tanya tiga kali rumah untuk orang miskin, rumah itu PPRT... 'tapi tak dapat (...). Lama-lama kita tanya tandas ketua kampung, 'tapi tak dapat lagi, ketua tak mahu tolong orang susah macam kamu...; kita tanya duit juga daripada Dato' Abu Bakar, orang kuat UMNO dari Pulau Langkawi (...) untuk reparasi rumah juga... (...); rumah itu lama, bimbing rosak, tangga batu rosak juga... kalau hujan kuat air masuk (...)...duit itu dapat, dua tahun yang lalu, tapi sikit-sikit sahaja... kita orang susah, saya sakit mata, sakit kaki dan darah tinggi...kita tak boleh dapat duit, kerja tak adah, kita sudah orang tua...⁶⁸³

Caso IV (mujer, 43 años, miembro del JKKK): su hogar es amplio y presenta un aspecto comparativamente mucho mejor que la mayoría de los hogares. Afirma

colaboraron en la administración del censo recibieron instrucciones concretas de anotar todas las referencias a la distribución de los recursos.

⁶⁸³ Pedí tres veces una casa para gente pobre, esas casas de PPRT..., pero no la conseguimos... Hace tiempo pedí un lavabo al líder local, pero tampoco lo conseguimos, el líder no quiere ayudar a la gente pobre como nosotros...; pedí también dinero a Dato' Abu Bakar, un hombre con poder de UMNO en Langkawi..., para reparar la casa también, la casa es vieja, el techo está roto...la escalera de madera también está rota... cuando llueve fuerte entra el agua..., ese dinero sí lo conseguimos, hace dos años, pero fue muy poco ... somos gente pobre...yo sufro [enfermedad] de los ojos y las piernas, hipertensión ...no podemos conseguir dinero, no hay trabajo, soy ya viejo...

haber obtenido medios de producción pesquero. Su hijo es uno de los pocos universitarios de Tuba, y ha recibido cuantiosas becas. Afirma estar contenta con el sistema de adjudicación de subsidios...

Caso V (hogar pobre, habita una pareja de ancianos) Pidieron un subsidio para reparar la casa en cuatro ocasiones, pero no la obtuvieron. Se quejan de que una familia alojada en los hogares de bajo coste también ha conseguido casas gubernamentales para sus cuatro hijos. Pidieron ayuda al JKKK pero nunca tuvieron respuesta.

Caso VI: (mujer, de 46 años) Solicitó una casa de PPRT y le fue denegada. Se queja del sistema de distribución de ayudas, porque considera que muchos de los afortunados están vinculados por nexos de parentesco. Antes de las elecciones el gobierno prometió todo tipo de ayudas, pero el líder local le denegó todas las demandas. Su hijo, por despecho, se afilió a PAS, y desde entonces le han denegado todas sus peticiones.

Caso VII: (anciano de 90 años a cargo de su hija) Acaba de salir del hospital y sufre una grave enfermedad. Pidieron ayuda sucesivamente al JKKK, y en cuatro ocasiones pidieron un motor. Se vieron forzados a acudir a KEDA para optar a un crédito. Según éstos, el JKKK sólo ayuda a los que poseen conexiones personales y, en concreto, a sus propias familias. Su hermana, miembro del JKKK, recibió motor, hogar y subsidios económicos. En el pasado le fue concedida una pequeña ayuda, que le fue luego rescindida. Su hijo optó entonces por ingresar él mismo en el comité del JKKK y ahora el anciano moribundo puede volver a gozar de este subsidio.

V.8. El Interés del Poder y el Presagio de la «Complicidad»

En este apartado abordaré la relación entre *influencia política* y *control de la distribución económica* en el seno del «kampung». Esta relación es muy significativa, pues implica que el poder local no deriva exclusivamente de fuentes políticas sino también económicas y, en ciertos casos, religiosas y públicas.

En Tuba sólo encontramos 30 comercios formales o en sentido estricto, pues el resto de actividades mercantiles está constituido por comercios informales y con alto grado de riesgo y volatilidad económica – fundamentalmente venta y producción doméstica a pequeña escala. De modo que la actividad comercial regular implica tan sólo al 9% de la población total. De esos treinta comercios, quince están bajo el control directo de la elite rural y sus familias. Esto significa que una minoría compuesta por el 4.55% de las unidades domésticas acaparan el 50% de los servicios y negocios de la isla, dominando así la mayor parte de la distribución económica insular. Aparte de esos comercios formales, se observó que los cuatro individuos con *mayor influencia* política local acaparaban las siguientes iniciativas empresariales: una compañía constructora, una flota de barcos de arrastre, motocultores y otra tecnología agrícola, una parte importante de la compraventa de la producción local, propiedad de los tres mayores comercios y el chalet más próspero de la isla, y tres licencias de aprovisionamiento de víveres en cantinas. Es decir, todos los líderes políticos, sin excepción, gozan de una o varias iniciativas económicas rentables y cuantiosas. La relación entre influencia local y propiedad de comercios se refleja en el siguiente cuadro:

PROPIERTY OF SHOP AND POLITICAL INFLUENCE

Recuento

		DEGREES OF POLITICAL INFLUENCE AND POWER					Total
		Highest political influence (>3 pos)	High-moderate political influence (>2 pos.)	Moderate political influence (>1 pos)	Minor political influence (1 pos)	No influence	
PROPIERTY OF SHOP	Yes	2	2	6	5	15	30
	No	2	1	3	40	253	299
Total		4	3	9	45	268	329

Fuente propia: Propiedad de establecimientos y nivel de influencia política por unidades domésticas.

De modo que el control económico de la elite local, al igual que su influencia política, es preeminente tanto al nivel *cuantitativo* (en términos de número de comercios acaparados) como *cualitativo* (en términos de envergadura y volumen de beneficios económicos). Para mostrar esta relación he añadido más abajo una detallada tabla donde aparece la actividad económica del individuo, el volumen de ingresos mensuales de su unidad doméstica y el nivel de influencia política. Los individuos relativamente pobres que aparecen en los puestos de influencia política (en concreto 18 pescadores, 7 trabajadores no especializados, 3 maestros religiosos y alguna ama de casa) suelen ser parientes o colaterales de los miembros de la elite local.

MAIN ACTIVITY, INCOMES OF U.D., AND POLITICAL INFLUENCE
Recuento

INCOME U.D.		POLITICAL INFLUENCE					Total
		1	2	3	4	No influence	
<RM100	Fisherman				0	2	2
	House wife				1	12	13
	Inactive population				0	1	1
	Retired				0	6	6
	Unemployed				0	4	4
	Petty stallholder				0	1	1
	Midwife				0	1	1
	Religious teacher				1	0	1
Total				2	27	29	
RM100-200	Fisherman				0	7	7
	House wife				1	3	4
	Retired				0	10	10
	Unemployed				1	2	3
	Unskilled worker				0	1	1
	Petty stallholder				2	2	4
	Electrician				0	1	1
Total				4	26	30	
RM200-300	Fisherman			0	2	39	41
	House wife			0	0	2	2
	Retired			0	2	8	10
	Shop-seller			0	0	1	1
	Unskilled worker			0	0	2	2
	Petty stallholder			1	1	0	2
	Shopkeeper			0	0	1	1
	Farmer			0	1	1	2
	Religious teacher			0	1	0	1
Total			1	7	54	62	
RM300-500	Fisherman	0	0	2	14	70	86
	House wife	0	0	0	1	1	2
	Boat driver	0	0	0	1	4	5
	Retired	0	0	0	0	4	4
	Unemployed	0	0	0	0	1	1
	Security Guard	0	0	0	0	1	1
	Driver (car, lorry, etc.)	0	0	0	0	1	1
	Unskilled worker	0	0	1	3	6	10
	Petty stallholder	0	0	0	0	5	5
	Shopkeeper	0	0	0	2	1	3
	Politician (full-time)	1	0	0	0	0	1
	Farmer	0	0	0	1	2	3
	Religious teacher	0	1	0	1	0	2
Total	1	1	3	23	96	124	
RM500-700	Fisherman			0	1	10	11
	Boat driver			0	1	9	10
	Retired			0	0	1	1
	Mechanic			0	0	1	1
	Driver (car, lorry, etc.)			0	0	1	1
	Teacher			1	0	0	1
	Unskilled worker			0	1	6	7
	Petty stallholder			0	1	1	2
	Shopkeeper			0	0	1	1
	Seamstress			0	0	1	1
	Electrician			0	0	1	1
	Tourist business			0	1	0	1
Total			1	5	32	38	
RM700-1000	Fisherman	0	0	0	1	2	3
	Boat driver	0	0	0	0	7	7
	Retired	0	0	0	0	1	1
	Boat captain	0	0	0	1	2	3
	Clerk	0	0	0	0	1	1
	Unskilled worker	0	0	2	0	1	3
	Petty stallholder	0	0	0	0	1	1
	Shopkeeper	0	0	0	3	0	3
	Politician (full-time)	1	0	1	0	1	3
	Electrician	0	0	0	0	2	2
Tourist business	0	0	0	0	1	1	
Total	1	0	3	5	19	28	
>RM1000	Boat captain	0	0	0	0	1	1
	Security Guard	0	0	0	0	1	1
	Teacher	0	0	0	0	11	11
	Shopkeeper	1	1	1	0	3	6
	Electrician	0	0	0	0	1	1
	Tourist business	1	1	0	0	2	4
Total	2	2	1	0	19	24	

Fuente propia: comparación de ingresos, actividad laboral e influencia política

V.9. Nepotismo y la Telaraña Genealógica del Poder

Village UMNO is only the ultimate link in a vast chain of kinship and patronage that extends on to the mukin, the district, and the state (Scott, 1985:132)

Una cuestión fundamental del análisis se refiere a la *genealogía del poder*. Esto es, ¿quiénes son, exactamente, los individuos que acaparan el poder?, y ¿qué relación existe entre la *toma de decisiones políticas* y los *intereses económicos* de la elite?

Los líderes locales insulares no sólo ejercen el control sobre los estamentos políticos y económicos, también son beneficiarios directos de recursos en forma de bienes, servicios y acceso a otros privilegios por virtud de su conexión con esferas políticas externas y más elevadas. Buena parte de esos recursos son acaparados directamente, o se adjudican a parientes cercanos – frecuentemente consanguíneos. Su poder deriva tanto de la influencia política directa como de las alianzas implícitas que se establecen con otros individuos locales a través de alianzas y nexos de parentesco. Los tres líderes políticos reclutaron a sus hijos, esposas y parientes cercanos para engrosar los puestos de sus respectivos comités de desarrollo; asegurándose de este modo la victoria tanto por medios democráticos – mediante el voto – o autoritarias – ejerciendo presión sobre los vecinos y otros parientes lejanos.

La estructura del poder local, por lo tanto, *se basa en redes nepóticas y se reproduce y perpetúa mediante prácticas homogámicas* – es decir, a través de la alianza matrimonial entre las familias más poderosas. No obstante, ni el *nepotismo* ni la *homogamia* son estrategias de monopolio de poder particulares de Tuba. De acuerdo con otras fuentes etnográficas es un patrón matrimonial tradicional en el ámbito rural⁶⁸⁴ y una práctica extendida en las clases aristocráticas y políticas malayas pasadas y presentes⁶⁸⁵. En definitiva, el patronazgo local se despliega y se reproduce mediante *redes sociales verticales*, compuestas por los mediadores políticos de nivel superior, y *redes sociales horizontales* a través de nodos de poder que agrupan a familias locales enteras.

El análisis del nivel político micro permitirá, finalmente, identificar a los individuos locales más poderosos y su interrelación genealógica, revelando así la naturaleza de la pequeña estirpe elitista local.

⁶⁸⁴ “The presence of a kin network continues to be an important element of effective rural leadership. In the past *penghulus* of Silk regularly established relationships through marriage to the local men of wealth and influence in their territory, including religious leaders and village headmen” (Bailey 1976: 15) Cf. “Shamsul writes that *my detailed findings show that most of the peasants who receive these aids are either immediate relatives of the village heads, or loyal UMNO supporters*” (en Crouch 1994: 40); Cf. Scott (19985: 220-231), Rogers (1992: 105)

⁶⁸⁵ V. Crouch (1996: 118 y *passim*)

El primer hallazgo relevante de nuestra exégesis del poder local muestra una *prolongada continuidad política* a pesar del elevado índice de descontento popular. En efecto, el principal líder no sólo ha permanecido en el puesto de «pengurus» trece años, sino que accedió al puesto por vía hereditaria directa – de su hermano mayor que, a su vez, relevó a su hermano mayor que, a su vez, heredó el puesto de líder del padre. El segundo líder político ha ostentado el puesto de «pengurus» durante los últimos doce años y el tercer líder durante cinco años. La perpetuidad política es un rasgo común a la tradicional política local malaya⁶⁸⁶; sin embargo, si los líderes locales son electos democrática y bianualmente, ¿cómo se explica esta perpetuación y continuidad del poder ante el descontento popular?

Por una parte, la continuidad política se garantiza mediante mecanismos análogos a los empleados por UMNO para permanecer en el poder – la alternancia de la democracia y el autoritarismo. Como antes adjumimos, los líderes locales poseen la potestad de adjudicar o denegar los subsidios y tienen la capacidad de influir en las esferas políticas superiores. Esto evita la disidencia y refuerza la lealtad – ya que la dotación es frecuentemente una consecuencia de la lealtad antes que de la necesidad real del solicitante. Por esta razón en las asambleas políticas no era usual la crítica a pesar del evidente descontento popular. Por otra parte, el bloqueo de los posibles detractores políticos está asegurado porque los comités políticos suelen estar integrados por redes de individuos vinculados por parentesco. El nepotismo también impide la posible participación de antagonistas externos - individuos que se han establecido recientemente en la isla o, como los denominan localmente, habitantes *extranjeros* («orang asing» u «orang di luar»). El monopolio del poder local limita por lo tanto el acceso a los recursos públicos por parte de los individuos que caen fuera de las redes nepóticas y la democracia electoral no es más que una ilusión política, un disfraz de una endogamia de poder encubierta que, de modo unilateral, se asegura la victoria electoral y repele a los detractores.

Si enmascarar la democracia no es suficiente para perpetuar el poder, los líderes recurren a estrategias coercitivas de diversa naturaleza y gravedad. Entre las estrategias observadas destacan: *a)* cambio discrecional de las fechas electorales, haciéndolas coincidir con las vacaciones escolares, cuando el nivel de participación electoral era más bajo; *b)* chantaje, extorsión y coacción: corte de suministro de electricidad, amenazas de exclusión del flujo de distribución pública, o eliminación sistemática de nombres de las listas de distribución pública, *c)* patronazgo o dotación de recursos para captar a individuos concretos; *e)* recompensas en forma de pequeñas sumas económicas u *obsequios* a los votantes; *f)* alianzas diádicas con la policía local, etcétera. En estas condiciones el opositor político en los comicios electorales locales se expone irremisiblemente al boicot y al ostracismo económico. Durante las tres elecciones de los líderes locales del 2004, sólo asistieron unos cincuenta individuos. Prácticamente todos

⁶⁸⁶ “Traditionally, the position of the village headman is passed on from father to son. If a headman vacates the position, due to death or illness, without having a son who is old enough or sufficiently fit to succeed him, then his position may be passed to his brother” (Husin Ali 1975: 117)

eran familiares o miembros del respectivo líder del JKKK. Como consecuencia, los tres líderes salieron reelectos – a pesar del aparente inconformismo popular. Lo mismo sucedió en el caso de las elecciones de los Comités de «Wanita UMNO», «Pemuda UMNO» y «Puteri UMNO». La oposición abierta al líder implicó, en un caso observado, la sanción indirecta mediante la segregación automática del acceso a los privilegios. Estas prácticas políticas están tan extendidas que muchos entrevistados afirmaban que (sic) «sudah jadi tradisi...» (*se habían convertido en una tradición*). Por lo tanto, *patronazgo coercitivo y clientelismo leal son las dos caras de la política local: el control sobre la distribución de los recursos es la clave para entender la relación entre las víctimas y los cómplices de la política informal.*

a) Los Líderes Políticos Locales

En el pasado, el tradicional liderazgo político local se sustentaba en atributos individuales que respondían a una alta estima social: religiosidad, equidad y justicia, actitud industriosa, buen líder familiar, disponibilidad pública y ejemplo de buenas maneras («halus»)⁶⁸⁷. Hoy, el testimonio de la población isleña más empobrecida se teñía de resentimiento o incluso de animadversión ante líderes que se describían como individuos corruptos y sin escrúpulos. En el curso de la investigación se analizaron los rasgos más destacados de los líderes y de otras figuras sobresalientes, un total de siete casos de *figuras de máxima influencia e influencia alta-moderada*. Los datos proceden de cuatro fuentes: *a)* datos censales, *b)* entrevistas dirigidas a los propios líderes cuando esto fue posible, *c)* observación participante y *d)* entrevistas a otros individuos del «*kampung*» cercanos a los líderes – familiares y vecinos. A continuación presentaré a estas figuras y trataré de sintetizar los rasgos compartidos más sobresalientes:

Caso I: Marzuki Bin Yaakob

Varón de 44 años y natural de Tuba. Reside en el centro urbano «Kg. Tepi Laut». Lidera una familia extensa compuesta por esposa, dos hijos, una hija, la hermana de su esposa y su marido. Recibió educación secundaria y en el pasado fue sargento en el ejército nacional. Declaró ingresar más de RM1000 mensuales.

Ha ostentado, durante los últimos cinco años, el puesto de «*pengurus*» del JKKK de Teluk Pujor que, a su vez, lo heredó del antiguo director de la escuela, casado con una de las hermanas de su esposa. Anteriormente había ostentando el cargo de presidente de la asociación local de padres de alumnos. Tras retirarse del ejército contrajo matrimonio con Farizah Bt. Murad, hija de una de las familias más ricas de Tuba. Ésta accedió a estudios universitarios, a pesar de que sus calificaciones eran insuficientes, gracias a la mediación de su abuelo y antiguo líder local, quién usó su influencia política para que un ministro de UMNO la recomendase. Actualmente la esposa lidera «Wanita UMNO» y

⁶⁸⁷“(…) a *ketua kampung* [had to] exemplify good manners and patience, to be just, trustworthy, and sensitive to the feelings of others. He must work hard and speak well in public; he must care about the welfare of individuals ...” (Rogers 1992:59-60)

forma parte del JKKK de Teluk Pujor. La pareja posee el mayor comercio de Tuba, en el que se comercializan productos básicos y se compran las pequeñas producciones locales de pescado, gambas y fruta. Recientemente, su esposa adquirió la licencia de venta exclusiva en la cantina de la escuela local, mediante el esposo de su hermana, un contratista con acceso a licencias públicas. Disponen de dos automóviles, un camión y dos pequeños barcos cargo.

La representación política de Marzuki se extiende más allá de los límites isleños. Forma parte del consejo de UMNO en Langkawi y ha obtenido un título (PJK) otorgado por el Sultán de Kedah, que da fe de su lealtad al partido y su labor política. Por virtud de sus contactos con las altas esferas políticas fue invitado a asistir en Sabah a la ceremonia matrimonial de una de las hijas de un Miembro del Parlamento de UMNO. Las redes políticas y el control de la distribución isleña también posibilitaron la ampliación y reforma de su negocio.

Caso II: Che' Mansor Bin Sulaiman

Varón de 58 años y natural de Tuba. También reside en el centro urbano «Kg. Tepi Laut», y lidera una familia extensa compuesta por esposa, cinco hijos, dos hijas, dos yernos y dos nietos. Recibió sólo educación primaria y antes ejercía de pescador de gambas, hasta que se dedicó a tiempo completo a la política local. Sus ingresos declarados eran de RM300-500.

Ha ostentado el cargo de «pengurus» del JKKK Tuba Timor durante trece años y actualmente es el presidente de la Asociación de Padres de Alumnos. Heredó el puesto de líder político de su hermano Azimi, que lo había heredado de su hermano (Mashor), que lo había heredado a su vez de su padre. En el interior de su hogar ostenta con orgullo la fotografía de su investidura política a manos del Sultán de Kedah. Tres de sus hermanos y tres de sus hijos acaparan puestos políticos locales de influencia notable. Al menos dos de sus hijos han recibido becas de estudios universitarios. Mansor es la figura política local que mayor número de detractores ha acumulado, particularmente entre los habitantes más marginales: en varias ocasiones fue acusado de oportunismo, fraude, dejadez en sus obligaciones como líder, agresividad, alcoholismo y drogadicción. Estas acusaciones no están del todo infundadas: durante los últimos años se apropió de donaciones públicas que almacena en su propio hogar, alquiló tierras ajenas para lucro personal, se embolsó dotaciones económicas destinadas a la construcción de nueva infraestructura isleña y, actualmente, encabeza una cuadrilla de vecinos dedicados a apropiarse de tierras ganadas a la selva – como luego tendré ocasión de elaborar. Su oportunismo político y el contacto con un importante Ministro de UMNO le permitieron hacerse con el monopolio del abastecimiento de víveres a grupos organizados de turistas. Su yerno es el dueño de una flota de pesqueros de arrastre que faenan clandestinamente en las inmediaciones de Pulau Tuba – lo cual explica la inacción política local ante la intromisión pesquera ilegal.

Caso III: Abdul Rani Bin Awang

Varón de 55 años y natural de Tuba. Reside en la península y visita ocasionalmente la isla. Estuvo casado con la hija del mayor «taukeh» local, luego contrajo matrimonio poli-

gámico con la hermana menor de Mansor, hasta que se divorció de la primera esposa. Recibió sólo educación primaria y antes era pescador. Actualmente es contratista e ingresa un sueldo superior a los RM1000/mensuales.

Abdul Rani ha ostentado el puesto de «pengurus» de Tuba Barat durante los últimos doce años. Su acceso a contratas y licencias de construcción, y su nexo con políticos peninsulares, le han dotado de un elevado estatus económico. Optó por emigrar a la península a raíz de conflictos locales relacionados con su implicación en un caso malversación de fondos públicos. A pesar de aquello ostenta varios títulos honoríficos ofrecidos por el Sultán y es integrante del Comité de UMNO de Langkawi. Mediante el yerno de Marzuki Bin Yaakob, su esposa también logró una licencia de venta en una cantina escolar peninsular. Dispone de dos vehículos, varios hogares y rentas por concesión de contratas.

Caso IV: Shaidan Bin Sidek [mi padre adoptivo]

Varón de 49 años y natural de Tuba. Es un empresario relativamente exitoso, «taukeh» de gambas, propietario del mayor chalet turístico isleño, de dos automóviles y tres motocicletas y posee el hogar más lujoso de la isla. Además es un «bomoh» local tan temido como respetado. Tiene dos esposas: con la primera tuvo seis hijos (dos perecieron en el parto) y con la segunda tres (y uno de ellos falleció por accidente). Sólo recibió educación primaria y en el pasado, como su padre y su abuelo, se dedicó a la pesca de gambas. Ingresas más de RM1000 mensuales.

Shaidan Bin Sidek es una figura económicamente relevante en el contexto isleño. Tras abandonar la pesca generó una empresa de transporte con una flota de seis barcos. La empresa, codirigida con su hermano, fracasó como consecuencia de conflictos en la administración. Se recuperó económicamente y logró constituir un chalet con doce habitaciones. El incremento económico le permitió casarse con su segunda esposa, una maestra de la escuela local, aunque de acuerdo con los lugareños ha tenido varias relaciones adúlteras. Actualmente ostenta el puesto de «pengurus ketab» (o vicepresidente) del JKKK de Tuba Timur, es integrante del Comité de la Mezquita y mediador informal con la Agencia de Desarrollo de Kedah (KEDA). Gracias a ese contacto muchos vecinos se han beneficiado de subsidios y reparaciones gratuitas de sus hogares. Eso ha contribuido a que sea una figura respetada, aunque un tanto esquiva en las relaciones sociales locales. Según ciertos lugareños, las tierras en las que erigió su empresa turística las obtuvo mediante su vínculo con KEDA y sus contactos comerciales externos son extensos.

Caso V: Abu Bakar Bin Man

Varón de 60 años y natural de Tuba. Líder de una familia nuclear compuesta por su esposa y nueve hijos. Afirma ingresar entre RM700 y RM1000. Sólo accedió a la educación primaria y durante la mayor parte de su vida ha sido pescador.

Abu Bakar Bin Man ha sido el líder de la *Asociación de Pescadores* durante los últimos veinte años, es integrante de dos JKKK (el del Timor y el de Teluk Pujor). Goza también de una medalla honorífica (PJK) conferida por el Sultán de Kedah. El cargo en la asociación pesquera no sólo le liberó de la pesca, también le permitió el acceso a un asombroso

elenco de posibilidades políticas e institucionales: actualmente ostenta un cargo directivo de la *Asociación de Pescadores de Kedah*, miembro del *Comité de Desarrollo Agrícola*, miembro del *Comité de UMNO de Langkawi*, integrante del *Comité de la Mezquita* y estrechamente relacionado con KEDA. Sus contactos políticos le han permitido viajar por buena parte del mundo en diez ocasiones, con un presupuesto de RM4000 por viaje. Actualmente administra el alquiler de varias cámaras frigoríficas y motocultores (valorados en RM6000/unidad) cedidos por KEDA, y aquella institución le proporcionó un vehículo y una motocicleta para uso personal. Afirma que si los pescadores siguen empobrecidos es porque continúan anclados en el tradicionalismo y, fundamentalmente, porque son incapaces de ahorrar o de asimilar nuevas ideas económicas.

Hoy se dedica a la venta a domicilio de verdura, ingresando unos RM40/diarios, pero su fuente de ingresos principal deriva de sus diversas vinculaciones institucionales. Sus siete hijos emigrados han optado a puestos burocráticos o estudios universitarios: dos hijos son maestros de escuela, dos hijas enfermeras, otro hijo administrador público, otro militar y sus dos hijas menores son estudiantes en Langkawi. Su hija ostenta dos puestos políticos locales importantes.

Caso VI: Che' Nor Bin Rejab

Varón de 50 años y natural de Tuba. Reside en el centro urbano («Kg. Tepi Laut»). Encabeza una familia nuclear (esposa y cinco hijos). Accedió a estudios de secundaria y es propietario de un comercio local que le posibilitan ingresos superiores a los RM1000.

Che Nor Bin Rejab es el propietario del mayor «kedai» del centro de Tuba. Actúa como mediador en la compra de pescado y posee diversos contactos comerciales externos. Es el hermano menor del Imam de Tuba, Hj. Burhan Bin Lebai Rejab. Actualmente es miembro del *Comité de la Mezquita*, del JKKK Tuba Timor, pero anhelaba ser uno de los líderes locales. Su esposa, Fatimah Bt. Hj. Yunus acapara buena parte de los cargos políticos femeninos: JKKK Tuba Timor, miembro de «Wanita UMNO» Timor y miembro de «Pemuda UMNO» Timor y una de las líderes de «Amanah Ikhtiar». Ambos han peregrinado a la Meca y Che' Nor destaca por su gran devoción islámica, ya que es el «bilaz» de la Mezquita. En el pasado fue también presidente de la *Asociación de Padres de Alumnos*.

Su comercio lo heredó de su padre que, a su vez, lo había comprado a los antiguos tenderos chinos. El «kedai», aunque no ha experimentado reformas durante las últimas dos décadas, se ha expandido enormemente mediante el acceso a subsidios gubernamentales. Aparte de comidas y bebidas comercializa productos básicos. Todos sus hijos han obtenido formación educativa superior.

Caso VII: Bahador Bin Sulaiman

Varón de 53 años y natural de Tuba. Líder de una familia nuclear (esposa y cinco hijos). Accedió a la escuela secundaria, aunque es pescador. Declaró ingresos entre RM300-500.

Bahador es el hermano del «pengurus» Mansor Bin Sulaiman. Participa en el JKKK de Tuba Timor. Su esposa es la hermana de la mujer del imam. Aparte de la pesca se dedica

a la compraventa de gambas y dispone de grandes extensiones de tierra. En el pasado fue uno de los capitanes de barco de la cooperativa, que logró luego adquirirlo en propiedad. Dos de sus hijos optaron a puestos laborales importantes en el exterior.

Estos siete casos ilustran el perfil de los líderes locales y de unos pocos individuos de influencia de Pulau Tuba. Por cuestiones de simplicidad sólo hemos tomados a aquellos individuos de *máxima influencia e influencia alta-moderada*. Las redes del patronazgo, en todos los casos sin excepción, han jugado un papel determinante en su suerte económica. La tabla siguiente recoge de modo sucinto los veintinueve casos más representativos, mostrando los puestos ostentados y el nivel de influencia. A partir de aquellos datos hemos construido la *genealogía del poder*, que consideramos ilustran de modo claro el nepotismo y la homogamia.

RELACIONES DE PARENTESCO Y RASGOS DE LAS FIGURAS INFLUYENTES EN PULAU TUBA ^a

Recuento		Political influence and power			Total	
		1	2	3		
MARIDO	ABDUL RANI B. AWANG (Pengurus Tuba Barat, Título PJK, Esposo hermana Che Mansor, constructor)	1	0	0	1	
	ABU BAKAR N. MAN (Presidente Asociación Pesquera, JKKK Tuba Timor, JKKK Teluk Pujor, Título PJK, Múltiples redes políticas)	1	0	1	2	
	ANUAR B. ALI (Tendero, Secretario JKKK)	0	0	1	1	
	BAHADOR B. SULAIMAN (Hermano de Che Mansor, JKKK Tuba Timor)	0	0	1	1	
	CHE' MANSOR B. SULAIMAN (Pengurus Tuba Timor, Título PJK, Jefe asociación padres, comité mezquita)	1	0	0	1	
	HJ. BURHAN B. LEBAI REJAB (Imam, Título PJK, JKKK Tuba Timor)	0	1	0	1	
	MARZUKI B. YAAKOB (Pengurus Teluk Pujor, Comité UMNO Langkawi, Comité Mezquita, Tendero)	1	0	0	1	
	MASHOR B. SULAIMAN (Hermano de Che Mansor, JKKK, Comité mezquita)	0	0	1	1	
	MHD. ISA B. SHAARI (Tendero)	0	0	1	1	
	Nor Bin Rejab (Comité Mezquita, Tendero, JKKK)	0	1	0	1	
	OSMAN B. AHMAD (Antiguo director escuela, miembro Comité Mezquita)	0	0	1	1	
	RUSLAN B. KHAMIL (Pescador, JKKK Tuba Timor, AJK Pemuda UMNO)	0	0	1	1	
	RUSLI B. AHMAD (Trabajador no especializado, JKKK Tuba Barat, Pengurus Pemuda UMNO Barat)	0	0	1	1	
	SHAHIDAN B. SIDEK (JKKK, Comité Mezquita, Redes con KEDA, Propietario chalet, mi padre adoptivo)	0	1	0	1	
	ZAINON B. DESA (Tabajador no especializado, JKKK Tuba Barat, Comité mezquita)	0	0	1	1	
	Total	4	3	9	16	
	ESPOSA o HERMANA	FARIZAH BT. MURAD (Esposa de Marzuki b. Yaakob, JKKK Teluk Pujor, Acceso a universidad a través de UMNO)			1	1
		FATIMAH BT. HJ. YUNUS (Esposa de Nor B. Rejab, JKKK Tuba Timor, AJK Pemuda UMNO Timor, Wanita UMNO Timor)			1	1
		FATIMAH SHAM BT. ABDULLAH (Tendera, AJK Wanita UMNO Barat)			1	1
MAZNAH BT MAN (Hermana Abu Bakar, profesora religión, Pengurus Wanita UMNO Barat)				1	1	
MOHAINI BT. SULAIMAN (Hija Che Mansor, JKKK Tuba Timor)				1	1	
NORİYAH BT, ABU BAKAR (Hija Abu Bakar, AJK Pemuda UMNO Timor, AJK Wanita UMNO Timor)				1	1	
SITI AWAN BT. BAHAROM (Esposa de Osman B. Ahmad, Título PJK, Segundo jefe Puteri UMNO Timor)				1	1	
SUHANA BT. HASHIM (Tendera, esposa capitán de barco, AJK Pemuda UMNO Timor)				1	1	
*ROHANA BT. YAAKOB (Hermana Marzuki b. Yaakob JKKK Teluk Pujor)				1	1	
*ROHANI BT SULAIMAN (Hermana de Che Mansor, JKKK Tuba Timor, AJK Wanita UMNO Timor)				1	1	
Total				10	10	
HIJOS	MARZUKI B. CHE MANSOR (Hijo Che Mansor, Pengurus Pemuda UMNO Timor)		0	1	1	
	MUKARDI B. CHE MANSOR (Hijo Che Mansor. Segundo líder Pemuda UMNO Timor, JKKK Tuba Timor)		1	0	1	
Total		1	1	2		
HIJAS	HARTINI BT CHE MANSOR (Hija Che Mansor, Pengurus Wanita UMNO Timor)			1	1	
Total			2	2		

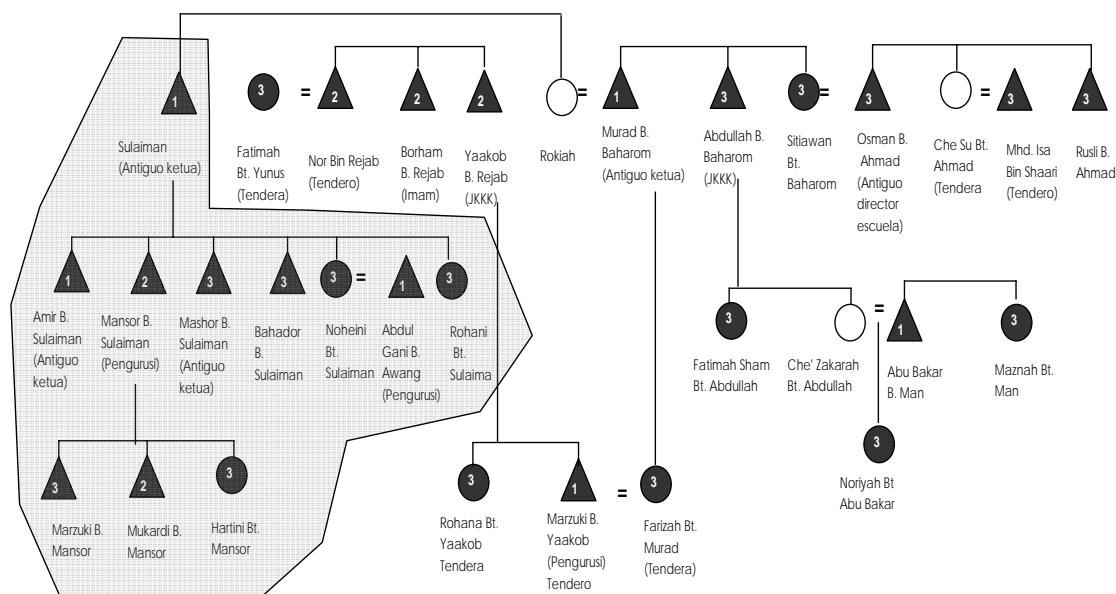
Fuente: Listas de miembros de los Comités Políticos (JKKK, Wanita UMNO, Pemuda UMNO, Puteri UMNO), Comité de Mezquita, Miembros Asociación de Padres y participantes en Programas de Desarrollo Local.

^a Por cuestiones de simplicidad, hemos tomado sólo hasta el nivel 3 de influencia política, y no los cuatro niveles de los que disponemos.

^b Hemos incluido, en este caso, dos individuos de nivel de influencia 4, con tal de ejemplificar las alianzas nepóticas.

De acuerdo con estos datos, y con la información genealógica obtenida, se han establecido las relaciones de parentesco entre los miembros más influyentes, y el resultado, suficientemente gráfico, es el siguiente:

GENEALOGÍA DEL PODER POLÍTICO EN PULAU TUBA



Fuente propia: Análisis de las relaciones de parentesco y nivel de poder político. El número de los símbolos indica el "nivel de influencia política"

El nepotismo local se percibe de modo palmario en la elevada concentración de puestos de influencia en unas pocas familias. El caso más patente – que se enmarca en la genealogía con un tono más oscuro - lo presenta la familia *Sulaiman* que, mediante alianzas, agrupa a dos «pengurus» locales y a los miembros más importantes de los distintos comités políticos.

Los rasgos más notables de estos individuos son: *a)* todos son originarios de Tuba y descendientes del poblador original (Tok Bagus); *b)* proceden de familias con tradición en el liderazgo local, aunque no es inusual que partan de una situación socioeconómica desventajosa (el caso de los pescadores); *c)* todos ejercen una influencia colectiva en el «kampung» (P. ej., decidir las líneas de desarrollo de la isla); *d)* su posición residencial es central, pues la mayoría viven en el «Kampung Tepi Laut»); *e)* Su relación con el resto de los lugareños es distante, pero en cambio disponen de una amplia red de contactos comerciales y políticos exteriores; *f)* siguen, aparentemente, los valores y elementos tradicionales en los patrones de alianza, en la alta estima del «pangkat» y el prestigio, en la aparente devoción religiosa, etc.⁶⁸⁸

⁶⁸⁸ Cf. Wilder (1982: 67)

V.10. Discurso y Praxis en las Políticas del Desarrollo Local

*Dulu kita pakai parang, sekarang kita pakai hanfon*⁶⁸⁹

El análisis político ha posibilitado establecer los rasgos más notables de los líderes locales y entender el modo en que se reproduce su poder. La percepción rural del desarrollo y el modo en que ésta es moldeada según la ideología dominante, permitirá mostrar que el fracaso desarrollista de Tuba se debe en gran parte al subrepticio control de la elite rural tanto de los proyectos de desarrollo como de su implementación.

El 87.8% de los habitantes de Tuba se manifiesta favorable al desarrollo económico local. El 8.8%, cuando se les cuestionaba si estaban a favor del desarrollo de Tuba, contestaban «tak tahu!» (*no lo sé*) o se mostraban indiferentes. Sólo un 3.3%

Do you agree with the development of Tuba?

	Frecuencia	Porcentaje
Yes	289	87,8
No	11	3,3
Don't know	29	8,8
Total	329	100,0

Fuente propia: censo de unidades domésticas

se manifestaba abiertamente reacio a cualquier cambio de naturaleza económica o urbanística, argumentando que la isla estaba ya (sic) «cukup baik» (*suficientemente bien*). Este sector reticente al cambio (o *conservador*) estaba compuesto por ancianos que habían subsistido prácticamente toda su vida de una economía campesina y cuya exposición a la realidad externa había sido escasa. No es

que se mostrasen directamente contrarios a cualquier mejora en los servicios (salud, educación o transporte) sino, más bien, que el florecimiento urbano les parecía ajeno u hostil. Aquéllos, a pesar de que jamás habían visitado la capital (Kuala Lumpur), la imaginaban como un lugar caótico y amoral, aspecto que parecían confirmarse cuando jóvenes malayas urbanas, o las turistas chinas, visitaban Langkawi luciendo prendas que dejaban entrever más piel de lo tradicionalmente aceptable. En cualquier caso, la «resistencia al cambio» achacada a las sociedades campesinas y supuestamente conservadoras se traduce, en nuestro caso, en un porcentaje desdeñable.

En Pulau Tuba la *percepción del desarrollo* («maju») responde a dos perspectivas opuestas: una *perspectiva ingenua* compartida por el sector más pobre y con menores oportunidades de acceder a los recursos («orang miskin», *los pobres*), y una *perspectiva sutil* manifestada por el sector de la población más cercana a la esfera política y con mayor estatus socioeconómico («orang kaya» *los ricos*).

La mayoría de los habitantes de Tuba comparten la *perspectiva ingenua*, que interpreta el desarrollo económico en términos materiales: mayor acceso a bienes (hogares,

⁶⁸⁹ Antes se llevaba un machete en la cintura. Ahora se lleva un teléfono móvil (anciano entrevistado)

automóviles, ropa, etc.) y a servicios (hospitales, educación, transporte, comunicación, supermercados, etc.). Esta visión es un correlato de la concepción del mundo occidental, posiblemente como efecto tanto de la oclusión pasada como de la idealización del *hombre blanco* («orang putih» o «mat salleh»); una visión que salió reforzada con el régimen colonial británico y todavía hoy se proyecta sobre el turista o el visitante europeo – al que muchos malayos se refieren como *boss*, o jefe. Estos casos refuerzan la idea de que el hombre occidental goza de un elevado estatus derivado de su superioridad económica. Un varón isleño de 34 años, hablaba así de un turista checo que esporádicamente visitó Tuba: (sic) «di sana ada moto, kereeta, rumah, duit ada banyak... semua ada!» (*Allí tiene moto, automóvil, casa, mucho dinero... ¡tiene de todo!*). A partir de estas conjeturas, muchos habitantes conciben al *País del Hombre Blanco* («Negara Orang Putih») como una quimera, a pesar de que aquél suele describirse como una región homogénea y geográficamente inexacto. El mundo occidental se describía frecuentemente como «di sana» (*allí*), en oposición al *aquí* isleño («di sini»). Muchos aldeanos se sorprendían cuando algún europeo no se correspondía con el estereotipo fenotípico y cultural: mujer u hombre blanco, rubio, alto, anglófono, rico... No eran pocos los ancianos que se maravillaban al explicarles que en mi lugar de origen el Islam no era mayoritario, que era posible la convivencia fuera del matrimonio o, incluso, que el arroz no constituía el alimento básico y cotidiano. Ante este último descubrimiento solían preguntar con admiración: (sic) «Makan apa di sana...?» (*¿Qué coméis allí entonces?*). Debido a esta idealización de Occidente, los productos de consumo y de lujo europeos (ropas, perfumes, utensilios, alimentos, automóviles) generaban gran fascinación y, entre los jóvenes, la adquisición de aquellos productos funcionaban como marcadores de estatus – P. ej., camisetas de equipos de fútbol europeos, gorras de béisbol, etc. El acceso a aquellas mercancías estaba más limitado por cuestiones económicas que por razones geográficas, pues la turística Langkawi, liberalizada de impuestos, posibilitaba un elenco casi infinito de mercancías y productos nacionales e importados. Por todo aquello, el *desarrollo* (cualquier cosa que aquello significase para los pobladores) se traducía en la entelequia del acceso ilimitado a los productos de consumo y al incremento de la presencia de servicios. Ésta, no cabe duda, es una perspectiva del desarrollo bastante cándida que no logra dilucidar los factores adversos del progreso económico, como por ejemplo la pérdida de la propiedad, la mayor distancia entre pobres y ricos, la presencia de inversión externa y la imparable irrupción de mano de obra especializada, el monopolio de una minoría capitalista, el incremento de los precios, la total disolución de la reciprocidad y la marginación de la población local. Para muchos lugareños, el acceso a aquéllos codiciados bienes pasaba por la venta de sus tierras, celosamente custodiadas hasta el momento en que se atisbase indicio de despegue económico.

La encuesta referente a la *percepción del desarrollo* se administró a los representantes de todas las unidades domésticas o, en su defecto, a sus esposas u otros miembros adultos. Un número elevado de encuestados (24.9%) no sabían qué tipo de implementaciones eran necesarias. El 2.7% consideraba que la isla no requería nin-

gún tipo de reforma o reestructuración económica. Ambas respuestas eran frecuentes en el caso de ancianos y mujeres.

Un sector importante de los entrevistados (17.3%) demandaban mayor presencia de servicios: el 6.7% pedían más y mejores asistencias sanitarias (hospitales, clínicas,

Development Discourses: Perception of Tuba's needs

	Frecuencia	Porcentaje
Don't know	82	24,9
More government aids	15	4,6
Creation of more jobs	21	6,4
Health services (hospital)	22	6,7
University	18	5,5
Bridge Tuba-Langkawi	32	9,7
Factory	25	7,6
Hotel	14	4,3
More facilities and services	35	10,6
Ok as it is	9	2,7
Education & professional training	14	4,3
Tourism development	27	8,2
Investment in fisheries	5	1,5
Change of political leadership	2	,6
External influence	8	2,4
Total	329	100,0

Fuente propia: censo y cuestionario u.d.

cas, personal médico, etc.) y el 10.6% reclamaban servicios públicos diversos. El 14.9% se manifestaba a favor de un desarrollo turístico: el 4.3% demandó la construcción de hoteles, el 2.4% mayor influencia externa por vía turística y el 8.2% un reconversión turística total. Otro sector importante (19.8%) pedía mayores oportunidades laborales: el 1.5% la reforma del sector pesquero, el 6.4% la creación de más puestos de trabajo, el 7.6% una fábrica y el 4.3% mayor formación profesional en otros ámbitos. En cuanto a la distribución de los subsidios,

una minoría (0.6%) se mostró a favor del reemplazo de los líderes políticos actuales y el 4.6% manifestó la necesidad de mayor apoyo gubernamental. Destacan dos sugerencias que apuntaban a la importante reconversión isleña: la creación de una universidad de estudios islámicos (5.5%) y la construcción de un puente que uniese Tuba y Langkawi (9.7%).

La petición de puestos de trabajos turísticos o fábricas era, por lo general, una iniciativa surgida de aquellas mujeres persuadidas de la necesidad de contribuir económicamente a su unidad doméstica, pues el trabajo interno era limitado (venta ambulante y marisqueo) y el trabajo fabril externo era una posibilidad poco realista – en caso de optar a un trabajo fabril peninsular, el gasto diario en transporte implicaba RM50, mientras que el salario mensual era inferior a los RM700. Como alternativa, estas mujeres solicitaban la creación de una fábrica de galletas de pescado («hilang keropok»), la creación de una universidad, o la construcción de un puente que vinculase a las islas – iniciativas difícilmente realizables. Existió el rumor, durante muchos años, de la inminente construcción de una universidad islámica en el marco del plan de desarrollo del Estado de Kedah (2010) que, no sin cierta ironía, recibiría el nombre de *University of Tomorrow*... Dos de los rasgos subrayables en la percepción ingenua del desarrollo son, primero, la creciente concienciación de la necesidad de la educación y la introducción de nuevas ideas como medio de mejora socioeconómica. Segundo, particularmente entre los ancianos, la

idea de que la crítica situación económica de la isla obedece a la decreciente cooperación entre los isleños.

La *perspectiva sutil* o *elaborada* era, sin embargo, propia de la elite económico-política y, en particular, de los propietarios de negocios. Esta percepción, como la de UMNO, defiende que la propia población de Tuba debiera ser la protagonista de su propio desarrollo. Sin embargo, por *población de Tuba* debemos entender exclusivamente *la elite dirigente*. Su concepción del desarrollo, del trabajo y del esfuerzo personal, difiere del resto de la población, y de los pescadores en particular. Esta elite, en teoría, parecía compartir cierta *ética del capitalismo* – individualismo, competitividad, disciplina laboral y concienciación de la relevancia del trabajo, el ahorro, la educación y la inversión como medio de progresar económicamente... En la práctica, la elite comparte unos *intereses de clase* cuyo fundamental objetivo es preservar su estatus quo.

En contraste, los habitantes más indigentes, aferrados a la presunta *democracia de la pobreza*, solían opinar que (sic) «Kerajaan mesti tolong lagi orang susah...Malaysia negara kaya!» (*El gobierno debiera ayudar más a los malayos pobres... ¡Malaysia es un país rico!*) Un anciano soltero, al que denominaremos Che' Dun, era un acérrimo defensor de esta idea, ante la cual Fátima Bt. Yunus - una tendera que compartía diversos puestos de influencia política junto a su marido – un día manifestó la siguiente opinión:

Che' Dun suka tidur banyak, kerja sikit...mereka mahu maju Tuba, tetapi macamana boleh maju dengan actitusi itu?, Che' Dun ialah macam lain orang... ¿Kenapa tak buat macam saya, kenapa tak kerja rajin, simpan duit dan cari makan?⁶⁹⁰

Un burócrata de la oficina de pesca consideraba que (sic) «Nelayan-nelayan makan dan tidur sahaja» (*Los pescadores sólo comen y duermen*). En la misma línea, el líder de la asociación pesquera estaba convencido de que

Orang susah tak fikir besok, makan duit. Orang yang simpan nak buat baik ... Orang itu pergi kerja di luar, tapi selalu balik ... mereka tak tahu simpan ... dan bila ada masalah atau ada penyakit tak boleh buat apa-apa, tak boleh fikir ...⁶⁹¹

La esposa de un «taukeh» de gambas, en otra ocasión, se pronunció del siguiente modo: (sic) «nelayan-nelayan tak suka kerja, suka rehat... bila tak ada duit baru pergi kerj. Kalau ada duit tak kerja (*A los pescadores no les gusta trabajar. Si tienen dinero*

⁶⁹⁰ A Che' Dun le gusta mucho dormir, pero poco trabajar... Quieren que Tuba se desarrolle, pero ¿cómo puede desarrollarse con semejante actitud? Che' Dun es como otros vecinos... ¿Por qué no hacen como yo, por qué no trabajan duro, ahorran dinero y se buscan la vida?

⁶⁹¹ Los pobres no piensan en el mañana, malgastan su dinero. Sólo los que ahorran tendrán oportunidades... Salen a trabajar fuera, pero siempre regresan... no saben ahorrar... y cuando están enfermos o tienen problemas no pueden hacer nada ni pensar...

no trabajan, y cuando se les acaba vuelven a la pesca). Y la metafórica reflexión del Jefe de la Asociación de Pescadores reforzaba la misma visión:

Nelayan-nelayan di sini ialah macam sebuah burung-burong; nak terbang, bila tengok pokok dengan buah-buah duduk dan makan semua buah-buah. Lepas itu, nak cari lain pokok...⁶⁹²

La preservación del estatus quo – y un modo efectivo de evadir la ayuda a los más pobres – se traducían en ocasiones en la condena y el desdén de lo que describían como una actitud indolente, pasiva y dependiente – inherente a los pobres⁶⁹³. Fari-zah Bt. Murad, esposa de un «pengurus», propietaria del mayor comercio local y miembro de diversos comités de desarrollo, cuando le describí la percepción del desarrollo de la mayor parte de los isleños, con cierto desprecio adujo:

Kita sudah tanya banyak barang-barang, tapi orang di sini tak tahu lagi... Kita mahu lampu warna cantik-cantik, bila orang pelancong datang. Kita mahu tempat untuk orang tua boleh jalan-jalan, mahu jalan raja dengan lampu baru dan jalan dalam utang, macam itu anak-anak boleh naik basikal, tempat baru untuk pancing dan rehat. Kita mahu banyak tempat recreasi...⁶⁹⁴

Esta retórica, un tanto frívola, sugiere una explicación *moderna* del fracaso económico malayo: en efecto, desde la perspectiva del poder, las causas de la pobreza no se achacan a Alá, a la brujería, al parentesco, a los constreñimientos ecológicos ni, *lógicamente*, a la distribución desigual de la pobreza, sino a la inacción y actitud del individuo pobre y a su pereza. Esta condena de los pobres reproduce, a escala local, *mito del malayo indolente*.

Pero lo más significativo, en nuestro caso, es que *la supuesta actitud conservadora deriva de la elite* y no de la mayoría de la población local, *pues en el intento de preservar su hegemonía política tiende a frustrar sistemáticamente aquellos proyectos que pudieran vulnerar su hegemonía* y, por lo tanto, *bloquean la vía más importante de innovación y desarrollo local*. Esto se logra por dos vías: una discursiva o ideológica - el desdén por la aparente incapacidad personal de los pobres - y otra económico-política - el *control económico de la distribución* (del sector inserto en el *bucle productivo*) y la *manipulación política de los proyectos de desarrollo*. En ambos casos, su interés económico guía su praxis política.

La divergencia de intereses económicos se hizo patente al analizar el discurso de la *percepción elaborada del desarrollo* compartida por la elite. Los líderes e individuos con

⁶⁹² Los pescadores de aquí [Tuba] son como pájaros. Vuelan, cuando ven un árbol lleno de fruta paran. Se comen toda la fruta y luego buscan otro árbol... (Abu Bakar Bin Man)

⁶⁹³ "The poor blame their own lot of bad luck, or on some bad turn placed them by others, while to other villagers their position is liable to be seen as the result of laziness, thriftless ness or some other personal weakness" (Swift 1965: 151)

⁶⁹⁴ Hemos pedido ya muchas cosas, aunque esta gente no lo sabe... Queremos luces de colores bonitas, para cuando lleguen los turistas. Queremos lugares en los que los ancianos puedan pasear, calles amplias iluminadas, vías en la selva para que los niños puedan ir con bicicleta, nuevos lugares para pescar y descansar. Necesitamos más lugares de ocio...

elevado estatus económico coincidían en desaprobador un tipo de desarrollo como el acaecido en Langkawi. Esta opción parecía legítima y congruente, pues aparentemente se oponía a un impacto turístico masivo, al advenimiento del consumismo y a la pérdida de control sobre el devenir socioeconómico insular. Pero esta perspectiva no perseguía fines tan loables: *el rechazo a aquel tipo de desarrollo se fundamentaba en el temor a la intrusión de inversores y comerciantes externos y, en particular, chinos*. Como un informante expuso,

Si vienen los chinos habrá problemas. Ellos venden más barato. Los habitantes de aquí comprarían a los chinos. Ellos necesitan poco beneficio porque venden mucho. El estilo malayo es diferente, quieren acumular riqueza de modo más rápido. Los malayos no pueden seguir el ritmo de los negocios chinos. Aquí ahora las cosas son más caras que en Kuah [centro urbano de Langkawi]. Los tenderos de aquí se aprovechan de que no haya más variedad de tiendas [competencia]. Aquí las cosas se compran a crédito y las pagan poco a poco, por eso los precios son también más caros...⁶⁹⁵

La presencia comercial china, por lo tanto, se percibe como un riesgo para el monopolio de la minoría comercial en varios sentidos. Primero, impondría una competencia con la economía china. Esto no sólo limitaría el beneficio de los distribuidores locales, también supondría rebajar el abusivo precio de sus productos. Segundo, la oferta china, que suele ser más barata y variada, implicaría la merma de la clientela de los negocios locales. La práctica china de incrementar el volumen de venta a costa de recortar el beneficio por unidad de producto vendido, fagocitaría velozmente a los comercios locales. Tercero, los «taukeh» locales acabarían perdiendo su monopolio sobre la distribución interna y una vía de ingresos fundamental, al ser incapaces de competir con las redes de «beratukeh» chinas y sus extensas conexiones externas. En definitiva, el temor a que la esfera distributiva local fuese eclipsada por la competencia china⁶⁹⁶ – lo cual derivaría en el colapso de su control económico y político – era el motivo por el cual la perspectiva elaborada coincidía con el bloqueo de un desarrollo económico abierto y liberalista. El conflicto de intereses se manifestaba en el hecho de que los pescadores y agricultores, al contrario, manifestaban su preferencia por suministrar directamente a un «taukeh» chino antes que a un mediador local que acaparase los subsidios destinados a los pequeños productores. Muchos pescadores y ancianos indigentes, conscientes del abusivo precio de los productos locales, manifestaron que, en caso de que llegasen tenderos chinos, no dudarían en comprarles a ellos – pues su mercancía suele ser más variada y barata.

⁶⁹⁵ Che Wahid, 59 años. Traducido del inglés.

⁶⁹⁶ “In practice the majority of ordinary, poor Malay fishermen have never gained any benefit from these development projects, especially the subsidy and boat improvements schemes... not all Malays are equally in a position to benefit from government development plans. So far as the poor Malay fishermen are concerned, it is the Chinese, their source of employment and loans in times of need, who have been helping them” (Said 1993: 101)

En este contexto, *la actitud malaya hacia la presencia china no se traduce tanto en una xenofobia de base religiosa o sociocultural, sino en proteccionismo económico*. Lo paradójico del fenómeno es que la actitud de la elite local sugiere un reflejo o *emulación imperfecta* de la práctica económica china: asentamiento en el centro urbano («Kg. Tepi Laut»), control de la esfera distributiva, prácticas monopolistas implícitas, garantías de continuidad en base a la dependencia económica, establecimiento de redes externas y potenciación de las vías de progreso socioeconómico - educación, promoción laboral de sus hijos, etc. – aunque éstas se efectúen mediante el patronazgo. Por lo tanto, la dinámica del clientelismo y el patronazgo manifiesta una gran contradicción, pues aquellos esfuerzos públicos destinados a eliminar el efecto de los «taukeh» chinos contribuyen, irónicamente, a encumbrar a los mediadores malayos.

En conclusión, *el temor a la intrusión china representa el móvil que guía los intereses económicos de la elite local, llevados a la praxis política*⁶⁹⁷. *Esta praxis implica el bloqueo sistemático de ciertos proyectos de desarrollo de interés común, pues aquéllos (destinados a paliar la pobreza y la desigualdad) atentan contra el status quo de la minoría dirigente. El antagonismo entre los intereses de los productores pobres y los distribuidores ricos, que a su vez son clientes y patronos respectivamente, contribuye a expandir la brecha socioeconómica. De modo que la persistencia de las relaciones verticales y horizontales de patrón-cliente, sólo contribuyen a reproducir la inequidad económica. La transformación de la situación socioeconómica de la sociedad isleña, por lo tanto, pasaría por alterar la política económica local, minimizando tanto el control sobre la distribución de los privilegios como la presente succión económica del bucle productivo a manos de una misma elite político-económica.*

⁶⁹⁷ "The minor importance accorded thrift and payment of debts, and the great emphasis placed upon harmonious personal relations made almost impossible for Malays to compete with Chinese entrepreneurs (...) their inevitable failure was often caused by reluctance to insist upon payment of debts. An elderly villager described the problems of Malay would-be businessmen: "When Malays opened shops were not successful. From what they said, it seemed that the villagers wanted to support the Malays. But ... the villagers did not give them support...In spite of the fact that they believed that the Chinese cheated them in their weighing, they still went to Chinese shops. Once people started taking things on credit, the Malays closed their shops. But the Chinese could stand vulgar words – they didn't care as long as their business prospered. The Malays were very sensitive and thus could not be good business" (Rogers 1977: 7)

V.11. La Complicidad: Secretismo, Mimetismo, Depredación.

The community may be in dispute not only with the estate which has taken its common land, but with other communities over its boundaries, and it may at times be politically expedient to ally with the state against its neighbours (Hobsbawm 1973: 8)

Viendo su salvación en la política, los dóciles malayos, con notable rapidez e iniciativa, se organizaron... La política se convirtió en la panacea. Hizo posible acceder a posiciones de inmenso poder... creó un cómodo entorno que anuló todo estímulo de supervivencia y progreso... [Pero] desproveerles de toda protección expondría a los malayos a las leyes primitivas que sólo permiten que sobrevivan los más fuertes (Mahathir B. Mohamad 1970: 31)

Una de las principales causas del *problema económico malayo* es, como se ha mostrado, la convergencia entre el patronazgo y los intereses económicos de la elite local. No obstante, ¿cuáles son las *consecuencias* (o *ironías*) de la política informal?, y ¿cómo se interrelaciona la gradual imposición del orden capitalista con la política económica malaya? De no escrutar estas cuestiones, el análisis coincidiría en rasgos generales con las aportaciones propias de gran parte de los análisis críticos a la expansión del capitalismo en sociedades tradicionales. A saber, que *la causa de la involución socioeconómica de Pulau Tuba se reduce a la emergencia de «clases», propiciada por el impacto del capitalismo y la política informal* o, en otras palabras, que *la actual situación es un efecto de la relación asimétrica entre explotadores y explotados*. Pero esta conclusión, no necesariamente errónea, alberga cierto simplismo por virtud de la abstracción de la realidad sociocultural en términos bipolares – explotadores versus explotados, ricos versus pobres, poderosos versus marginados. Considero que los procesos políticoeconómicos aquí analizados exigen prestar mayor atención al dinamismo contextual y a la *elección racional* de los grupos o actores implicados (*agentes*).

Mi propósito en este apartado es doble: *a)* mostrar las consecuencias más importantes de la política informal local y *b)* apuntar las estrategias racionales por las cuales los diversos actores envueltos tratan de acceder a unos recursos escasos – ya sea en forma de bienes, producción, servicios o privilegios públicos.

Como se ha mostrado, la sinergia de las relaciones entre patrones y clientes se fundamenta en una *complicidad* implícita en los intercambios que, en la práctica, legitima la práctica y silencia sus efectos adversos. El consenso implícito de la relación patrón-cliente es ambiguo, pues alterna consecuencias relativamente positivas – p.ej., el acceso a privilegios por parte del sector más empobrecido – con derivaciones infames – la reproducción de un poder oportunista. No obstante, el equilibrio entre los patrones y los clientes es más mutable y frágil de lo que podría apa-

rentar, pues los actores manipulan las instituciones y utilizan las estrategias a su alcance para transgredir, o perpetuar, las vías de acceso y control a unos recursos limitados. Estas estrategias pueden agruparse en unas pocas tipologías: a) *síndrome del subsidio*, b) *secretismo*, c) *mimetismo*, d) *paternalismo* y e) *depredación*.

Estas estrategias individuales, o grupales, no atentan necesariamente contra la descripción que hemos aportado de una comunidad campesina en la que, en momentos de crisis comunal, actúan como grupo solidario, ni sugiere la existencia de dos niveles de realidad – una aparente (cohesión) y otra profunda (cálculo individualista). Que la frecuencia de tales estrategias se incremente es, muy posiblemente, un efecto directo de la creciente tensión entre intereses y expectativas sociales antagónicas en un marco de veloz transformación socioeconómica. Pero lo cierto es que tales estrategias han sido una constante en la historia y etnohistoria analizada. El antagonismo, sostendré, no puede estipularse en meros términos de explotadores o explotados, sino en un sentido más dinámico recogido, metafóricamente, en el título de la tesis: *víctimas de la complicidad*.

a) Las Ironías de la NEP: «Get-Rich-Quick» y el Síndrome de la Dependencia del Subsidio

Aunque tradicionalmente el Islam y las normas costumbristas promocionan una base de solidaridad y redistribución de la riqueza, la inequidad distributiva propia de la política informal ha contribuido a que los lugareños empobrecidos se amparen crecientemente en el resorte de los preceptos morales, mientras que los individuos económicamente solventes tiendan crecientemente a eludirlos. De hecho, y como producto del clientelismo dependiente, algunos individuos pobres rozan el parasitismo, pues la mendicidad también puede considerarse una estrategia, desesperada, de subsistencia⁶⁹⁸. Uno de mis informantes clave, por ejemplo, en sus insaciables demandas a la administración y a los líderes locales, logró beneficiarse de tierras, hogar y su posterior reparación, suministro de agua, gas y electricidad, diversos electrodomésticos, asistencia médica, título de propiedad de tierras, subsidios alimenticios, ayudas religiosas («*zakat*» y «*fitrah*»), pensiones, cursos formativos e ingresos económicos por asistir a reuniones políticas, y toda una serie de pequeños obsequios inherentes a su rol de cliente político de los dirigentes de UMNO. Como muchos otros habitantes, entendía que (sic) «*mesti tolong orang-orang miskin*» (*hay que ayudar a los pobres*). En este caso, notó un observador chino, (sic) «*when this people ask for help, they ask for everything... Even worst, they take for granted such helps, they take it as a right, not as a favour...*»⁶⁹⁹.

Paralelamente, un amplio sector de la clase media malaya, la mayor parte de los burócratas y políticos y, lógicamente, la elite local, comparten la idea de que, para-

⁶⁹⁸ "Begging...is another learned response, or strategy. So also may be tretas to the wealthy, or the theft of food-stuffs" (Thompson 1991: 266)

⁶⁹⁹ "Cuando esta gente pide lo quiere absolutamente todo y, lo peor, da todas esas ayudas por sentadas y como un derecho antes que como un favor"

fraseando al Primer Ministro Mahathir, “el éxito en Malaysia era suficientemente grande para todo aquél que estuviese dispuesto a abandonar el pasado económico malayo, y la pasividad e ingenuidad [del] pasado feudal”⁷⁰⁰. Este discurso triunfalista, propio de una parte de la nueva clase media y urbana malaya, lo recoge bien Sloane en su etnografía sobre malayos de clase media en Kuala Lumpur:

En el poderoso lenguaje descriptivo de mis informantes, la cultura bumiputera era ‘pasiva’, ‘indulgente’, ‘insincera’, ‘perezosa’ y ‘débil’. Los malayos que mostraban este comportamiento eran ‘feudales’, ‘ciegamente fieles’ y ‘serviles’ ante cualquiera que tuviese poder para ayudarle – reyes, señores feudales, líderes políticos corruptos, patronos y sultanes. Cubrían sus decadentes emociones con una falsa apariencia de amabilidad, con falsas y decorosas palabras de etiqueta, revelando sus verdaderos sentimientos de animosidad mediante actos cobardes como enviar cartas anónimas envenenadas o incluso practicando la magia negra⁷⁰¹

Este testimonio no se distancia excesivamente del de ciertos malayos urbanos de Langkawi. Uno de mis informantes de Langkawi, refiriéndose a los pescadores de Tuba, a los que tan siquiera conocía, expuso:

Fishermen are not clever...If you are smart enough they might eat in your hand... they are quite lazy and ignorant...do not trust them!, they will probably try to take advantage...You know?, although they are quite pleasant and generous this people is underdeveloped, they are much like the people of deep Africa...⁷⁰²

Esta retórica resulta tan irónica como contradictoria, pues buena parte de los individuos que la secundan – al nivel político, urbano o rural - han sido beneficiarios directos del patronazgo político derivado de la NEP. En muchos casos, su riqueza era un producto directo de aquella política, antes que una consecuencia directa de su tesón o esfuerzo personal y, por lo tanto, la incesante presión de los habitantes pobres e indigentes no era más que una consecuencia lógica de la propia política informal.

Estas contradicciones, inherentes a la NEP, contribuyen a agravar, antes que a solventar, el *problema económico malayo*. La NEP y sus valedores han dispersado con relativo éxito el peligroso síndrome del «get-rich-quick» (*hacerse rico rápidamente*). En efecto, muchos malayos emplean más tiempo conversando sobre ilusas iniciativas empresariales que llevándolas efectivamente a la práctica. El *motto* de estas conversaciones es invariablemente el mismo: enriquecerse velozmente haciendo uso de las redes públicas y burocráticas que facilitan el acceso a los privilegios o, en su variante, prosperar haciendo uso de estrategias rentistas derivadas del acceso a los

⁷⁰⁰ Sloane (1999: 189)

⁷⁰¹ Sloane (1999: 78)

⁷⁰² *Los pescadores no son inteligentes (...) Si eres suficientemente hábil comerán en tu mano (...) son bastante perezosos e ignorantes (...) No te fies de ellos, tratarán de aprovecharse (...) ¿Sabes? Aunque son gente bastante generosa y amable son subdesarrollados, como la gente del África profunda...* (Grupo de amigos de un informante - Raizam, 40 años, maestro de inglés)

recursos públicos. Pero esta actitud popular no resulta del todo incongruente con la práctica de buena parte de los políticos y burócratas malayos: cuando el acceso a privilegios étnicos exclusivos y profusos es un hecho acostumbrado, no es ilógico que acabe imperando la *ley del mínimo esfuerzo*. Si ciertos representantes políticos se han caracterizado por liderar tanto la dispensa como el expolio de un masivo elenco de recursos públicos, el correlato natural es que sus súbditos se aferren al *disfrute inmediato* y a la ideología del enriquecimiento repentino. Irónicamente, el propio antiguo Primer Ministro Mahathir bautizó este extendido fenómeno como el *síndrome de la dependencia y la mentalidad del subsidio*⁷⁰³. Lo que originariamente fue una iniciativa política destinada a equilibrar una situación étnico-económica desigual (NEP), ha degenerado en apatía o desinterés ante el estímulo económico. Esto resulta fundamental para entender la *irónica* condena del consumo conspicuo, del disfrute inmediato y del desinterés por el ahorro achacado a los campesinos – es decir, los fundamentos del *mito del malayo indolente*.

En el caso del sector pesquero, el Director General del Departamento de Pesca de Kedah revelaba al final de mi estancia las claves políticas del trance económico pesquero en Tuba:

The fishermen from the East Coast – States of Kelantan and Terengganu – adapted much better to the economic changes and progress, since they are under political control of PAS. PAS hasn't economic resources, and the fishermen had to work harder and look for another ways of subsistence and alternative technological developments. They progressed much better than the fishermen from the West Coast⁷⁰⁴

b) Secretismo

En otro lugar ya me referí a la posible omisión, por parte de la población isleña, de las ayudas públicas obtenidas. A la luz del fenómeno del *síndrome del subsidio* trataré de mostrar que esta omisión es, de hecho, una derivación del *secretismo* – definido como estrategia de maximización económica.

En la pesca local, el *secretismo* es una consecuencia del contexto socioeconómico. La actividad económica pesquera, más individualista que la agricultura, se caracteriza por la autonomía y el reducido tamaño de sus unidades productivas. La carencia de gremios y la existencia de serios vacíos legales genera que un creciente número de competidores accedan a un bien común difícilmente reproducible y, ac-

⁷⁰³ “With their other major needs such as education of children and health being taken care of by government subsidies, they have the extra disposable income. They also know that for political expediency the government will come to their aid in times of difficulties. Therefore there is less pressure for them to save for a rainy day...” (Rokiah Talib 1995: 232); Cf. Mehmet (1989), Gomez (1995: 6-8)

⁷⁰⁴ Los pescadores de la costa este - Estados de Kelantan y Terengganu- se han adaptado mejor a los cambios y al progreso, pues están bajo el control político de PAS. PAS no tiene recursos económicos, y los pescadores han tenido que trabajar más duro y buscar vías de subsistencia y desarrollo tecnológico alternativos. Han progresado mejor que los pescadores de la costa oeste (Comunicación personal)

tualmente, de productividad menguante – debido a la sobreexplotación. En la pesca el secretismo es un medio de supervivencia que consiste en ocultar información referente a puntos de pesca fructíferos. Por lo general, un pescador que halle un buen punto de pesca no lo revelará ni a su propio hermano – en caso de que aquél forme parte de una unidad de producción distinta.

El análisis de las unidades pesqueras reveló que una parte considerable de los pescadores afirmaban sistemáticamente obtener ingresos mensuales inferiores a los reales. Existen dos posibles explicaciones al falseamiento de los datos referidos a los ingresos: *a)* como se consideró inicialmente, el concepto de *salario* («gaji») es problemático en el ámbito pesquero tradicional, pues la remuneración se efectúa en metálico y a diario, y existe una enorme variabilidad productiva debido a aquellos constreñimientos ecológicos y azarosos anteriormente analizados. Mientras que en «musim barat» los mayores ingresos computados oscilan entre los RM100 y los RM150 diarios, en «timur» pueden decaer hasta RM30 por jornada. Aunque el cómputo de los ingresos mensuales podría ser dificultoso en ausencia de hábitos administrativos y económicos básicos, los datos obtenidos en el análisis de la productividad pesquera muestran una gran discordancia entre ingresos declarados e ingresos efectivos. Según estos datos, el 91.2% de las unidades domésticas con uno o más miembros pescadores (149 en total) declararon obtener ingresos inferiores a RM500/mensuales, y el 33.5% de aquéllos aseguraron ganar menos de RM300/mensuales. El análisis de la flota pesquera mostró datos muy distintos: los ingresos cotidianos medios por unidad productiva ascendían a RM76.6 diarios. El «taikong» obtenía 2/3 (RM51) y el «awak» 1/3 (RM25.5). El primero debe cubrir la reinversión en los medios de producción, luego el cálculo mensual de sus ingresos resulta más problemático, o menos exacto. Si tomamos los ingresos del segundo, mucho más modestos, y teniendo en cuenta que puede ejercer la pesca un mínimo de 20 días al mes, su sueldo medio se sitúa, aproximadamente, alrededor de los RM510 netos, sin contar los ingresos derivados de otras actividades económicas secundarias de otros miembros de su unidad doméstica – marisqueo, venta ambulante, pequeña manufactura, etc. En definitiva, los ingresos declarados son inferiores, o muy inferiores, a los ingresos reales – a pesar de que ciertamente esos ingresos reales siguen siendo exiguos comparados con la media nacional.

La conclusión en el caso pesquero es que, teniendo en cuenta que la dotación de ayudas y subsidios públicos depende del nivel de renta de los individuos, declarar menos ingresos es una estrategia para garantizar la continuidad del acceso a los privilegios (*secretismo*). La lógica de esta táctica se aplica a otros ejemplos más patentes.

En diciembre del 2005, el peligroso oleaje derivado del tsunami originado cerca de la costa Aceh (Indonesia) fue neutralizado al colisionar con una isla frontal y deshabitada. Por lo tanto, afortunadamente, no alcanzó directamente a la población local y los daños materiales fueron mínimos. Aquel día la mayoría de los pescado-

res habían decidido no salir a faenar, dado el estado inusualmente embravecido del mar, y esto también contribuyó a reducir el potencial deterioro de sus «perahu». A las pocas horas de producirse el desastre ecológico – que afectó seriamente a otras regiones de Malaysia – el gobierno anunció un programa de subsidios extraordinario destinado a paliar las pérdidas económicas de los pescadores afectados. Un lugareño chino me informó de que a partir del momento en que aquel anuncio se hizo público, multitud de pescadores insulares se apresuraron a esconder sus botes, motores y redes en las profundidades selváticas, con objeto de reclamar ayudas gubernamentales por pérdida de medios productivos. ¿Puede haber imagen más vívida de la estrategia secretista?

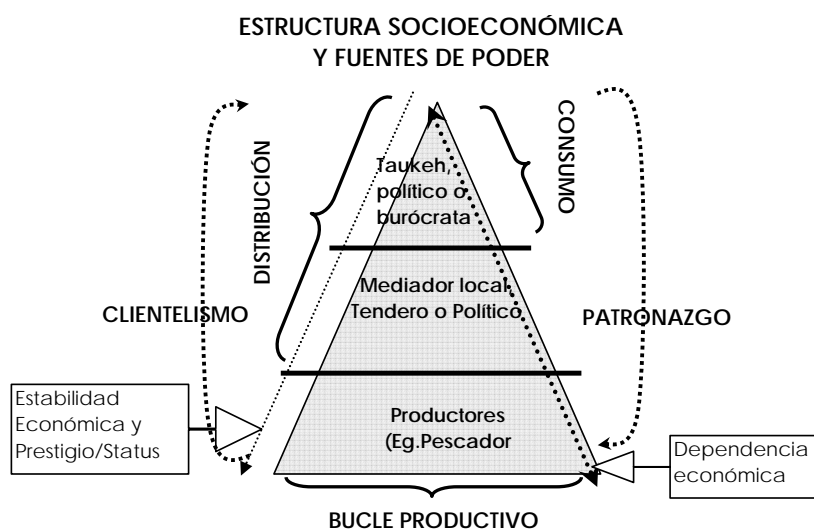
Pero el grado de sutileza alcanza niveles más elevados. En el 2003 el precio del tabaco manufacturado se incrementó en un 175%. Muchos pescadores pasaron a fumar tabaco tradicional («dahun rokok») a base de hoja de palma, mucho más económico. Pero este cambio de hábito no fue un mero efecto económico. De acuerdo con un testimonio (sic) «kalau nelayan-nelayan beli rokok mahal, orang kerajaan nak fikir kita tak miskin» (*Si los pescadores compran tabaco caro [de cajetilla] los “hombres del gobierno” van a creer que no somos pobres...*). Los pescadores están muy preocupados con el mantenimiento de la *imagen de lo que se supone que son*: gente pobre. Pero lo cierto es que el secretismo, efecto del patronazgo, genera situaciones grotescas: individuos que acceden a hogares PPRT en posesión de hogares propios que luego venden; unidades domésticas sin pescadores que obtienen motores que luego venden en Tailandia o a otros pescadores isleños; ocupación de tierras ilegal; peticiones de servicios que no necesitan; acaparamiento de subsidios que luego administran arbitrariamente, etc. En este último caso, un secretario de un JKKK fue informado de la cesión pública de suministro de agua potable procedente de Langkawi. El coste de esta instalación ascendía a RM600 y su concesión fue limitada. El secretario cumplimentó su solicitud y la de sus allegados (vecinos y familiares), haciendo caso omiso del orden de solicitudes que constaba en la lista del comité político local.

El secretismo no puede interpretarse como una estrategia extraordinaria usada meramente en el ámbito de la distribución pública, pues aparte de soslayar el control político, es un modo usualmente empleado para eludir la posible presión económica por parte de los cohabitantes o el escrutinio del líder local cuando aquél inventaría las propiedades privadas del individuo que solicita ayudas. La inequidad distributiva, las tribulaciones del secretismo y los pequeños actos de pillaje y soborno (no del todo inusual en el ámbito burocrático) contribuyen a incrementar el conflicto y erosionar las relaciones sociales locales. Estas acciones no son simples modos de *roer la presión de los poderosos* – ardiles cotidianos y reiterativos que se han descrito como las *armas de los débiles*⁷⁰⁵ en términos de la *economía moral* – sino acciones empleadas por individuos contra sus propios vecinos, parientes e iguales.

⁷⁰⁵ V. Scott (1985)

c) La Depredación en la Cadena de Dependencia

Las relaciones de patrón-cliente se articulan en torno una estructura jerárquica o piramidal que se correlaciona positivamente con el nivel de estabilidad económica, prestigio, independencia económica y acceso a la distribución y el consumo. Este modelo es susceptible de aplicarse tanto al ámbito de las *relaciones socioeconómicas* (compraventa) como al de la *estructura política* (relaciones políticas de patrón-cliente). Los estratos superiores poseen mayor control económico y político, mayor acceso al consumo y más posibilidades de incrementar su riqueza (o su poder político) a costa de los estratos inferiores – productores generalmente insertos en el *bucle productivo*. A pesar de que, obviamente, existe una relación socioeconómica asimétrica entre el estrato inferior y el superior - una relación efectiva de *explotación económica* - no siempre resulta apropiado equiparar esta situación con una relación de clases enmascarada, pues las relaciones de patrón y cliente poseen un importante *ingrediente social* que no cabe infravalorar⁷⁰⁶. Como veremos, si la estructura de patrón-cliente está tan anquilosada en la realidad socioeconómica malaya – y en buena parte del sudeste asiático – se debe en gran medida a la *naturaleza simbiótica de la relación establecida*. A continuación, analizaré la aplicabilidad del siguiente esbozo – relaciones entre patrones y clientes – a la esfera de la mediación, o distribución, económica.



Fuente propia: Esbozo de la dinámica del poder en Pulau Tuba

Como vimos, los «taukeh» chinos dominan los estadios más elevados en las cadenas de «bertaukeh», lo cual se traduce en el dominio de la esfera de la distribución económica mediante una praxis monopolística – en ausencia de un intervencionismo político eficaz que la neutralice. En julio del 2004, debido a la crisis del sec-

⁷⁰⁶ Cf. “Economic relationships, therefore, in contrast to capitalist society, were embedded in social networks; they had a more ‘personal’ and ‘social’ content” (Firth 1966: 7)

tor y la recesión turística, los «taukeh» chinos de Langkawi rebajaron el precio de compra de la mercancía, pasando de RM24/Kg. en el caso de «Udang A» a RM23/Kg. La reducción del precio de compra en un 4% supuso otra vuelta de tuerca a la frágil economía pesquera local. La cuestión es: ¿por qué los mediadores malayos acataron esta decisión con resignación y sin muestras aparentes de sublevación o contrariedad? Por una parte, el monopolio implícito de la comercialización de la gamba no posibilita mayores opciones. Los compradores chinos establecieron el mismo precio de compra mediante un pacto implícito, por lo cual el mediador local improbablemente hallaría a un mejor postor. Por otra parte, como expuso un mediador malayo, (sic) «kita rasa malu beritahu taukeh Cina yang ada masalah» (*Nos sentíamos avergonzados de comunicar al taukeh chino que había un problema...*). Lo sorprendente es que, a pesar del conflicto de intereses latente, los mediadores malayos seguían alabando la naturaleza bondadosa del «taukeh», al que usualmente perciben como un individuo que les *asiste* en un sinfín de ocasiones: acompañar en coche al mediador malayo, invitarlo a beber o comer después de la transacción de compraventa, ofrecerle un pequeño obsequio, avanzarle dinero en caso de necesidad, etc. Es decir, los mediadores malayos no reaccionaron ante la opresión económica simplemente porque están inmersos en una irremediable relación de sumisión tanto económica como social. Esta es la esencia de la relación entre patrones y clientes cuya lógica se aplica a buena parte de las relaciones interindividuales donde se dan desigualdades de estatus. La relación de estatus, que ha venido a ser análoga a la relación socioeconómica, sigue legitimándose mediante las normas costumbristas («adat») y su binomio ideológico reverencia-sumisión, un aspecto que es propio tanto de las relaciones entre «taukeh» chino y mediador malayo, como en las relaciones entre mediador malayo y pescador, o campesino y político.

La reacción de los mediadores locales ante la presión económica china fue, de hecho, ejercer a su vez presión sobre los estratos socioeconómicos inferiores - los pescadores - optando por proteger su margen de beneficio a costa de reducir en RM1/Kg. el precio de compra a los pescadores. Por otra parte, decidieron sustraer el valor económico del peso de la cesta en la cual se pesan las gambas (unos 300 gr.). Los pescadores, de modo análogo, aceptaron la decisión con resignación y sin asomo de discrepancia. La aceptación pasiva en el caso del pescador también se explica, aparte de por la ausencia de gremios, por la dependencia económica mutua, por nexos sociales que subyacen a los nexos económicos y, también, por una relación de estatus (o «pangkat») desigual - aunque la distancia económica no se en esta caso tan patente como la que se da entre mediador local y «taukeh» chino.

La relación de patrón-cliente entre mediadores locales y pescadores difiere en otro sentido de la clásica relación clasista: a pesar de que algunos «taukeh» locales ha logrado encumbrarse económicamente atesorando beneficios a costa de privar al suministrador de sus legítimas ayudas públicas, por lo general la posición del mediador malayo es más vulnerable e inestable de lo que aparenta. En efecto, su em-

presa es volátil, como atestigua el elevado índice de fracaso de los mediadores locales, y se expone a las vicisitudes de una relación social de doble dirección – ausente, por ejemplo, en la relación entre «taukeh chino» y suministrador malayo. El mediador local depende social y económicamente de sus abastecedores, quienes resultan ser sus vecinos y parientes. Aquéllos perciben al mediador local (y también al político) (sic) «macam bapa» (*como un padre*). Pero en ninguno de los dos casos, *la relación social garantiza plenamente la moralidad o justicia en la interacción económica* tan siquiera en situaciones de máxima fidelidad – cuando ambos son parientes cercanos. El mediador local se expone al sabotaje, a la deserción de los pescadores de su flota, a la presión insistente por parte de aquéllos y, frecuentemente, su negocio degenera en bancarrota en caso de indisposición reiterativa de flujo de capital, crisis temporales, prácticas económicas excesivamente abusivas o repetido incumplimiento de las demandas (adelantos o préstamos) del pescador.

Por lo general, los pescadores que no poseen un fuerte nexo social con el comprador local – por ejemplo, en caso de no ser consanguíneos-, a la menor posibilidad pueden recurrir a la venta furtiva de su mercancía a turistas esporádicos, vecinos u otro «taukeh» que pague un precio ligeramente superior al del comprador habitual⁷⁰⁷. Otra estrategia más sutil por la cual el pescador burla el compromiso económico consiste en almacenar una parte de la captura en su propio hogar. Las gambas, sumergidas en agua dulce y hielo durante un par de días, pueden llegar a incrementar su peso en un 30% debido a la absorción del agua dulce. Aprovechando un viaje esporádico a Langkawi, el pescador o su esposa, suministrará la mercancía a un «taukeh» chino, optimizando de este modo sus ingresos al soslayar al mediador local. Análogamente, algunos pescadores recurren a la venta de cangrejo o pescado estacional en Langkawi para obtener un beneficio neto que a menudo triplica el precio de la venta interna. Que la frecuencia de estas estrategias no sea más elevada se explica por las limitaciones del transporte y la renuencia a sacrificar un día de faena pesquera, y no tanto por una reticencia moral a romper el pacto implícito entre pescador y mediador local.

Las estrategias para eludir tanto las instituciones morales, como la ayuda mutua entre los conciudadanos, o los pactos implícitos entre patrones y clientes o «taikong» y «awak», no son en la actualidad, ni han sido en el pasado, excepcionales. La inversión en joyas, por ejemplo, ha sido tradicionalmente un modo eficaz de sortear la obligación económico-moral del «zakat» y la «fitrah», así como una manera de excusar la ayuda al prójimo; los actos de pillaje y sabotaje están bien documentados en la historiografía de la era precolonial; y la apropiación ilícita de tierras no era infrecuente durante la era colonial.

De hecho, el ejemplo más notable de depredación generalizada se relaciona con el acceso al bien máspreciado, la tierra. Existen múltiples ejemplos de apropiación ilícita de tierras, fraude en la declaración de propiedades en la *Oficina de Tierras*

⁷⁰⁷ Cf. Firth (1966), Anderson y Anderson (1977)

(«Pejabat Tanah») o sustracción de tierras propiedad de habitantes no bumiputera – pues el desalojo de los colonos malayos ilegales implica a menudo su indemnización. El caso más paradigmático de depredación lo presenta la ocupación y apropiación de terrenos para su posterior venta. Durante mi estancia, una cuadrilla compuesta por unos veinte vecinos fue reclutada y encabezada por uno de los líderes locales con el propósito de desbrozar y usurpar una parte de la zona forestal. Aquéllos, actuando subrepticamente, lograron talar, quemar y ocupar una amplia parcela de reserva forestal con el propósito de venderla a terceros. Entre los compradores se contaban varios burócratas malayos y el mismo hijo adoptivo del Sultán de Kedah. El político local que lideró la operación no sólo incrementó sus ingresos económicos a costa del expolio de un bien comunal, también se aseguró el triunfo electoral por virtud de la dependencia económica que había establecido con la cuadrilla de expoliadores locales. El paradero de la tierra da fe del modo en que la política pro-bumiputera redundaba en el enriquecimiento del estrato social más poderoso – la *administrocracia* y la aristocracia –, conllevando la amplificación de la inequidad socioeconómica intra-étnica. Todo esto alberga una gran ironía: la paulatina disolución de la definición étnica de *bumiputera* («heredero de la tierra»).

En otra ocasión, una figura local de cierta relevancia política recibió una oferta gubernamental por su voluminosa parcela de tierras con el propósito de construir obras públicas. El gobierno federal le ofreció RM2/pie, una cifra relativamente justa. Momentos antes de firmar la cesión del terreno, el individuo rechazó aquella oferta y demandó el doble (RM4/pie), y el representante gubernamental de turno acabó aceptando. Del mismo modo que ocurre con los préstamos públicos que jamás son devueltos, el oportunismo individual se garantizó tanto por la actitud indulgente del gobierno como por el hecho de que una negativa por su parte quizás hubiese influido negativamente en las siguientes elecciones de UMNO.

En definitiva, *la relación entre patronos y clientes se sustenta en un frágil equilibrio de intereses mutuos. Las irregularidades no pueden penalizarse mediante acciones punitivas contundentes porque, en primer lugar, los líderes políticos suelen ser sus máximos artífices y, en segundo lugar, porque implica el riesgo de perder clientes, votantes.* Así, una de las grandes causas del *trance económico malayo* y rural deriva de una política incongruente con sus propios fines; a saber, el ejemplo de dilapidación de recursos como espejo popular y su efecto previsible: la ausencia de acicate económico ante un poder obligado a inyectar continuamente medios y recursos para perpetuarse.

d) Paternalismo y Mimetismo

A state where treason is unthinkable, where social life, the past, and the outside world are comprehended only through the prism of the Raja, where every person has a fixed position understood only in relation to the raja, provide us with a picture not only of a singularly absolute society but also of one which is inert
(Milner 1988: 104)

El paternalismo es un rasgo muy enraizado en la tradición sociocultural malaya. Al nivel de las relaciones sociales, el padre ostenta el liderazgo doméstico, religioso y económico – siendo generalmente el máximo abastecedor. El aspecto más notable de la relación entre padre e hijo es, como vimos, la alternancia de indulgencia y severidad. La actitud del hijo hacia su padre se caracteriza tanto por su evitación y respeto como por la emulación de su conducta. Al nivel religioso, Alá frecuentemente se concibe como una figura paterna, un Dios tan severo como condescendiente. Desde la perspectiva de la economía política, la recurrencia histórica del paternalismo se manifiesta claramente en la relación entre gobernante y *rak'ayat* durante la era precolonial, en la relación entre oficiales británicos y campesinos durante el colonialismo y, actualmente, entre mediadores y pescadores, dirigentes políticos y partisanos.

Los pescadores, como apuntamos, describen a su «taukeh» local (sic) «macam bapa» (*como un padre*), y en el ámbito político ciertos representantes nacionales han recibido el título honorífico de «Bapa Malaysia» (*Padre de Malaysia*). La palabra «anak buah», que significa *parientes e hijos*, se emplea también para designar a los partidarios políticos⁷⁰⁸. De modo que, salvando las distancias, la pauta de indulgencia-severidad característica de la relación entre padre e hijo parece proyectarse en la política democrático-autoritaria nacional y en buena parte de las relaciones interindividuales que implican distancia de estatus. Significativamente, en el contexto de la rivalidad política entre UMNO y PAS, un anciano local empleó esta reveladora metáfora:

Kalau ayah [UMNO] ada pokok dengan buah-buah sedap, nak fikir ada lain orang [PAS] yang akan ada lain pokok dengan buah-buah lebih sedap?⁷⁰⁹

La lealtad filial que muestran los campesinos malayos hacia sus políticos patriarcales se manifiesta visual y patentemente en el interior de sus hogares: las paredes de muchos hogares están literalmente empapeladas con fotografías y estampas de sus

⁷⁰⁸ Cf. Husin Ali (1974: 126)

⁷⁰⁹ Si tu padre [UMNO] tiene un árbol con frutos sabrosos, ¿vas a creer que vendrá el vecino [PAS] con un árbol que dará más y mejores frutos?

adorados políticos, aristócratas o reyes. Un anciano, señalando con orgullo aquellos retratos, afirmaba (sic) «kita mesti hormat ornag-orang bergelar» (*debemos respetar a las personas con títulos*). Durante las entrevistas relacionadas con la percepción del desarrollo, muchos manifestaron estar de acuerdo con el desarrollo económico de Tuba (sic) «sebap UMNO mahu itu» (*porque es lo que quiere UMNO*).

Una consecuencia lógica del paternalismo es la emulación de la actitud y el comportamiento de la elite política por parte de sus partidarios populares. A los malayos rurales les entusiasma identificarse con sus líderes y con lo que aquéllos representan – el «pangkat» (*prestigio*) y su *comportamiento refinado* «halus» – como ilustra bien el carácter aristocrático de los «kenduris» matrimoniales locales. La mimesis es producto de una ferviente fidelidad hacia sus líderes, casi servilismo, lo cual deriva de la tradicional devoción hacia el estatus y el prestigio⁷¹⁰. Esta reverencia, no obstante, no debe interpretarse exclusivamente en términos de sumisión⁷¹¹ y explotación, sino como un código de conducta jerarquizado - y fundamentado en el respeto y la deferencia - que ubica al individuo en el engranaje social más amplio. Como en el caso del hijo hacia el padre, y como ocurría entre *rak'yat* y rajá, los malayos imitan a sus líderes porque los admiran y los respetan. La interacción, por otra parte, tampoco es tan distante ni clasista como uno pudiera esperar, pues no es extraño topar con políticos, altos funcionarios o burócratas en «kenduri» populares. El mimetismo es particularmente relevante porque el habitante rural

piensa el éxito en términos de estas autoridades. Su ambición es ascender en la burocracia y su percepción de sus oportunidades de éxito en la vida queda determinada por la posibilidad de esa vía. Su mundo de los negocios, el mundo de la educación y otros mundos modernos son más ajenos a su vida⁷¹²

Por esa razón optar a un puesto público, particularmente en el caso de los jóvenes rurales, se concibe como el arquetipo del éxito social en términos de prestigio. Este *capital simbólico*, como antes aduje, en la práctica se traduce en una mayor acceso tanto a otras fuentes de distribución de privilegios como a mayores oportunidades vitales – p.ej., contraer matrimonio con la mujer deseada, o acceder al matrimonio poligínico.

Emular a los líderes implica lógicamente actuar y pensar como aquéllos, tanto en los aspectos positivos (p.ej., comportamiento refinado) como en los negativos (p.ej., secretismo, consumo conspicuo, dilapidación económica en bienes de lujo, prácticas oportunistas y rentistas⁷¹³, etc.). Visto de este modo, las causas del atraso

⁷¹⁰ "Malaysia's enviable record of political stability rests in part upon the government's continued ability to mobilise electoral support and legitimise its authority" (Rogers 1992:126)

⁷¹¹ "What is involved, to put it crudely, is a kind of 'politics of reputation' in which a good name is conferred in exchange for adherence to a certain code of conduct" (Scott 1985: 185)

⁷¹² Anderson and Anderson (1977:103)

⁷¹³ "...when opportunistic Malay took sinful advantage of relations of power and political patronage in the cash-laden, subsidy economy in the early days of NEP, their behaviour represented what many of my informants saw as the vestiges of Malay 'feudalism'. My informants pointed out to the tradition culture of the Malay sultans,

económico malayo parecen derivar de la emulación de unos líderes y burócratas cuyas acciones y actitudes entran radicalmente en contradicción con el discurso que profesan.

En definitiva, tanto el *mito del malayo indolente* como el *problema del atraso económico malayo* – al margen de su veracidad o falsedad - *constituyen las bases ideológicas sobre las cuales se condena a las víctimas y se perpetúa la política de marginación positiva y la política informal*. La *construcción ideológica* de la incapacidad malaya, tomando como base unas supuestas diferencias socioculturales⁷¹⁴, constituyó una exitosa estrategia colonial que, convenientemente, se pondría luego al servicio de la elite malaya. Esa ideología acabaría cristalizando como un complejo psicológico y étnico, una premonición autorrealizada, pues la inferioridad malaya “acabó asimilándose por los grupos inmigrantes y por los mismos indígenas”⁷¹⁵. *La actitud paternalista de los políticos, los aparentes valedores de los débiles, enmascara el fracaso de la política desarrollista, legitima las medidas liberales e informales y perpetúa así la hegemonía de la clase media y alta malaya*.

El mimetismo posee un último efecto sobrecogedor en el imaginario colectivo, que reta las interpretaciones monolíticas del poder. Ante el nepotismo político, el abuso en el acceso a los privilegios y las derivaciones negativas de la política informal, buena parte de la población rural manifestaba abiertamente que (sic) «kalau saya ada cukub kuasa nak buat sama, nak tolong kelaurga dulu» (*si tuviese suficiente poder yo haría lo mismo, ayudaría a mi familia primero*). Es en este contexto donde se comprende la realidad político-económica de las víctimas de la complicidad isleña: un contexto de pobreza extrema en el que los individuos, siendo copartícipes de las consecuencias de su propia política, se ven abocados a competir con el resto para acceder a unos recursos limitados de los que son tremendamente dependientes.

En conclusión, la política malaya es la causante de su propio dilema, pues las clases populares, imitando a sus políticos, son el apéndice de una cadena de depredación, donde la dependencia de los clientes es la condición necesaria para perpetuar a los patronos, y viceversa. El *mito del malayo indolente* ha servido tanto para expiar el fracaso político de las últimas cinco décadas como para justificar el intervencionismo político – haciendo de los bumiputera, en efecto, una *raza* dependiente y estática. Todo parece indicar que la consecución del desarrollo económico de los habitantes de Pulau Tuba, y posiblemente del resto de los habitantes malayos rurales, debería pasar por la transformación de aquellos aspectos del sistema político local y nacional que contribuyen a la inequidad distributiva. Esta solución es difícilmente imaginable a corto o medio plazo.

and the feudal culture of misused power ad complacency it established, identifying in the same behaviours which were evidenced by the early NEP-era entrepreneurs” (Sloane 1999: 78)

⁷¹⁴ Lim (1973: 60) Cf. Alatas (1977, 1963), Mehmet (1986: 5)

⁷¹⁵ Abraham (1997: 227)

EPÍLOGO PARTE V

Transformación o Resemblanza: La Cuestión del Impacto Capitalista y una Crítica a la Economía Moral

La intersección entre la política nacional y la sinergia del poder local revela la clave fundamental para descifrar el *problema del atraso económico malayo*. Tras presentar los rasgos etnográficos locales y escrutar la problemática que ha guiado esta investigación, sólo queda retomar la cuestión teórica inicial - la penetración del capitalismo en sociedades campesinas asiáticas - y contrastarla con mis propios datos etnográficos. En particular, evaluaré los presupuestos de la *economía moral*, tomando como referente la obra de J. Scott (1986), basada en un trabajo de campo en Sedaka, Estado de Kedah, Malaysia.

A partir de los años 80, el interés teórico por el desarrollo económico en sociedades campesinas, y concretamente en Asia, experimenta un decline y es progresivamente eclipsado por otras modas académicas⁷¹⁶. No es del todo casual que aquel interés coincidiese con el periodo que siguió a la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), con el desvanecimiento de las estructuras formales del colonialismo y con la transición de la Guerra Fría. Aquel lapso de tiempo fue acompañado de insurgencias campesinas en los países pobres y poscoloniales, percibidas con cierta preocupación por parte de las naciones ricas y occidentales, especialmente cuando las revueltas adquirieron un carácter reivindicativo y una inclinación comunista. Aquella amenaza debía ser neutralizada a tiempo y, para lograrlo, en este caso se optó por la promoción del desarrollo. El relativo éxito del *Plan Marshall* en la reconstrucción de Europa hizo pensar que similares planes de reestructuración económica serían también asimilados con éxito en los países pobres⁷¹⁷. Lo cierto es que el desarrollismo de nuevo cuño – en algún sentido una versión refinada del viejo colonialismo⁷¹⁸ - no sólo posibilitaba incrementar la clientela comercial internacional (creando nuevos consumidores) sino también anestesiarse a las posibles insurgencias campesinas a la par que se creaba una situación de dependencia económica al incrementar la deuda externa de los países (tercermundistas) asistidos. En este marco histórico emana la creciente atención académica por el desarrollo económico del campesinado y tienen lugar los análisis centrales y críticos de la *economía moral*.

Las aportaciones más relevantes de la *economía moral* en la región asiática se publican entre los años 70 y mediados de los 80, en un contexto geopolítico e histórico

⁷¹⁶ “[After the Vietnam War] liberal anguish was projected onto Asian peasants, afflicted primarily, it was now asserted, not by oppression or hunger, but by “meaninglessness”. For democratization and economic growth were substituted “the politics of meaning” and “the social construction of reality” (Kessler 1978: 18)

⁷¹⁷ V. webpage dedicada al campesinado: http://era.anthropology.ac.uk/Era_Resources/Era/Peasants/intro3.html

⁷¹⁸ Corea, Vietnam, Indonesia o Malaysia son buenas muestras de esta agenda oculta, en la que las fuerzas armadas occidentales llevaron a cabo *masacres preventivas* para neutralizar al fantasma del comunismo.

en el que la crítica, y particularmente la crítica izquierdista, cobra un auge exponencial entre las filas académicas de vanguardia, concretamente anglófonas⁷¹⁹.

La *economía moral* ha contribuido, en efecto, a desvelar los mecanismos y procesos de cambio y transformación producidos por el capitalismo en muchas sociedades campesinas, mediante su cariz historiográfico y su énfasis en la interrelación entre economía y el resto de las instituciones socioculturales⁷²⁰. La mayoría de las aportaciones de esta línea intelectual se nutren de abundantes datos históricos, económicos y políticos, y muchos de sus análisis articulan de modo riguroso, incluso brillante, las deducciones. Su lógica, aplicada al estudio de caso etnográfico, posibilita comprender el modo en que la economía colonial contribuyó a dividir a la población, generándose así las desigualdades socioeconómicas e interétnicas. La mercantilización de la tierra, como consecuencia de la imposición del sistema de tenencia colonial, generó un acceso desigual a aquélla y dio lugar a una mayor estratificación campesina. La necesidad económica derivó en la imposición de una especialización comercial sin precedentes (captura de gamba), dando lugar a la creciente competencia entre pescadores, inmersos en el *bucle productivo*, y a la sobreexplotación de los recursos. La economía de subsistencia, que posibilitaba cierta holgura socioeconómica, se convirtió en una economía dependiente del flujo caprichoso del mercado, fundamentalmente dominado por los distribuidores monopolistas chinos. La intensificación de la pugna por unos recursos limitados generó un mayor individualismo económico, una mayor independencia de las unidades domésticas y, en su extremo, una importante migración laboral selectiva, pues sólo aquellos jóvenes que partían de una condición ventajosa (formación educativa) pudieron optar a la movilidad socioeconómica ascendente en el entorno urbano. Paralelamente, se intuye, la lógica capitalista socavó de modo progresivo los mecanismos tradicionales de reciprocidad y de cohesión social – desvaneciendo el cooperativismo laboral local y la contraprestación de bienes y servicios, la redistribución de la riqueza, el principio equidad y hospitalidad y la ayuda al prójimo. Hoy – fruto de la globalización y del consumismo – el anhelo de ascenso socioeconómico se traduce en un conflicto entre el interés del individuo, la cohesión grupal y las normas tradicionales (Islam y «adat»). Este caso coincide por lo general con el proceso de pauperización socioeconómica descrito tanto por la economía moral como por las etnografías efectuadas en el Estado de Kedah⁷²¹ y en otras regiones peninsulares⁷²².

Si de una mera cuestión moral o política se tratara, la economía moral gozaría de mi plena aquiescencia frente a las escasas y delusorias posibilidades que deja la expansión neoliberal. Resulta, empero, que mi reflexión no se centrará en la cuestión

⁷¹⁹ V. Ong (1987), Migdal (1974), Scott (1976, 1985), Wolf (1978), Sayer (2004), Hobsbawm (1965, 1973), Adas (1981, 1986), Taussig (1977, 1987), Cheah Boon Kheng (1988), Nash (1988)

⁷²⁰ Idea que luego daría origen a la noción de «embeddedness», en Granovetter, M. S. (1985) “Economic Action and Social Structure: the Problem of embeddedness”, *American Journal of Sociology* 91: 481-510

⁷²¹ Said (1993), Wong (1987), Scott (1985), Ahmat (1984), Kuchiba *et al.* (1979), Hashim (1978),

⁷²² Wilder (1982), Bayley (1983), Rogers (1992), Husin Ali (1975), Ong (1987)

moral o política – ni, lógicamente, atacaré a esta corriente “por explorar alternativas al sistema de mercado capitalista”, como aduce su progenitor, Thompson (1991: 268) -, sino en sus aspectos teóricos y metodológicos referentes, *estrictamente*, a sus presunciones sobre el proceso de transformación socioeconómica de la sociedad campesina malaya y a la presunta moralidad económica de sus instituciones – donde radican las tesis fundamentales de esta línea. Si decidí embarcarme en esta revisión crítica de la economía moral fue, primero, porque mis datos etnográficos contrastaban notablemente con algunos de sus presupuestos y, segundo, porque cuando accedí a la incisiva crítica a la economía moral de S. Popkin, *The Rational Peasant* (1979) hallé muchos puntos de coincidencia – algunos de los cuales los incluyo en esta reflexión.

Contrariamente al vaticinio de ciertos teóricos clásicos⁷²³, hoy el capitalismo ha penetrado en prácticamente todas las regiones del mundo, y la mayoría de las sociedades campesinas han sido asimiladas, en distinto grado, por el sistema de mercado. No obstante, ni el enfoque de la economía neoclásica, ni las aproximaciones monolíticas marxistas, ni los estrechos estudios relativistas, ni algunas críticas antropológicas al desarrollo⁷²⁴ han tenido, a mi juicio, el éxito esperado en la empresa de desvelar los procesos y mecanismos que dan cuenta de las transformaciones campesinas locales causadas por el capitalismo global. Como bien indica Bernal,

Ni la asunción de que los campesinos operan bajo principios no capitalistas, ni la conclusión de que actúan como pequeñas empresas capitalistas domésticas sirve para explicar lo que se observa actualmente (1994:793).

En las aproximaciones críticas al desarrollo, no es extraño hallar un capitalismo reificado (en ausencia de criterios suficientemente analíticos), en ocasiones a expensas de minimizar otros factores de transformación fundamentales como son, por ejemplo, la praxis política local y su ideología de transformación. De hecho, como ha sido notado por otros autores⁷²⁵, la atención insistente al factor exógeno (capitalismo) desadvierte el hecho de que los propios miembros de la comunidad campesina emplean diversas estrategias para explotar, aprovecharse o controlar a sus iguales - como he ilustrado en el capítulo anterior – en vez de para socavar, o rebelarse contra, el poder de los opresores, políticos o comerciantes.

La *economía moral*⁷²⁶ es una corriente de cuño anticapitalista⁷²⁷ y señala, razonablemente, los efectos negativos de un sistema que tiene su génesis en un tiempo y un espacio geopolítico concreto - Occidente, a principios del siglo XIX⁷²⁸. En ocasio-

⁷²³ V. la síntesis de las teorías sobre el capitalismo esbozada en el «marco teórico acotado» de la introducción.

⁷²⁴ Cf. Robertson (1984), Escobar (1995), Hobart (1993)

⁷²⁵ “Part of the difficulty, then, is that in observing how external groups may profit by controlling the peasantry, one may overlook how members of different sectors of the peasantry profit – and often, remain culturally conservative – by controlling each other” (Mintz 1973: 92), Cf. Popkin (1979)

⁷²⁶ V. particularmente Scott (1976, 1985), Kerkvliet (1977) o Adas (1981, 1986)

⁷²⁷ Thompson (1991)

⁷²⁸ V. Polanyi (1944)

nes, como derivación lógica, el capitalismo cosificado se demoniza⁷²⁹ y, en este caso sus juicios se aproximan mucho a lo que Firth (1972) etiquetó como *marxismo visceral*.

[los marxistas viscerales son unos antropólogos americanos que] ante la profunda preocupación por la situación mundial, sostenían que ésta se ajustaba, en general, a las teorías marxistas del conflicto de clases de la base, la superestructura, etc., al tiempo que casaban su interpretación del desarrollo histórico con su fervor moral...[interesados en] el dominio económico y político occidental en sociedades menos desarrolladas, el significado de la inmigración laboral en los regímenes coloniales, la génesis de la conciencia de proletaria, la identidad de clase y de sus luchas o el papel político de los campesinos (Firth 1972, 1975, citado en Roseberry, 2004 [1988]: 91)

Afirmar que el sistema económico capitalista no es el arquetipo de equidad distributiva es obvio, pero los posicionamientos extremos podrían inducir a serios errores empíricos y metodológicos: en Malaysia, por ejemplo, el nacimiento del capitalismo se asocia con los primeros pobladores chinos anteriores a la llegada de los británicos⁷³⁰ - a pesar de que el impacto de los últimos tuviera un efecto más profundo y devastador.

Del impacto del capitalismo, la *economía moral* deduce dos premisas de alcance supuestamente universal: primero, el presupuesto de que *la intrusión capitalista transforma profunda e irreversiblemente las anteriores instituciones tradicionales* y los previos *modos de producción*. Según el sociólogo británico Andrew Sayer:

...in practice, so-called 'market forces' displace moral and traditional norms in structuring society (Sayer 2004: 3)

Segundo, que aquellas *instituciones perseguían fines más morales que los derivados de la lógica capitalista* - razonablemente, *si* la lógica del capitalismo se define exclusivamente como la optimización a ultranza de los beneficios. Como expone J. Scott, retomando a Eric Wolf:

Two major transformations during the colonial period in Southeast Asia served to undermine radically the preexisting social insurance patterns and to violate the moral economy of the subsistence ethic. These were, first, the imposition of what Eric Wolf has called "a particular system, that of North Atlantic capitalism" and second, the related development of the modern state under a colonial aegis (Scott 1976: 7)

De estas dos premisas suelen derivarse, al menos, cinco presupuestos correlativos sobre la naturaleza de la sociedad campesina (y, en concreto, asiática)⁷³¹: a) el *prin-*

⁷²⁹ V. Taussig (1977, 1987) u Ong(1987)

⁷³⁰ Said (1993)

⁷³¹ Popkin (1979) toma asimismo estos cinco presupuestos para articular su crítica.

cipio de «moralidad» institucional de las antiguas estructurales tradicionales, b) el principio de comunidad y de la ética de la subsistencia, c) el principio de la seguridad y la aversión al riesgo socioeconómico, d) el principio moral de las jerarquías sociales, y e) el principio de resistencia (revolucionaria o cotidiana) a la opresión.

En base a mi análisis propongo, frente a estos supuestos, dos hipótesis que, en cierto sentido, los contradicen: primero que, bajo escrutinio retrospectivo, *la comparación entre el pasado y el presente de las instituciones tradicionales sugiere cierta continuidad antes que una ruptura o quiebra radical, a pesar de la plena expansión capitalista.* Y segundo, *que las instituciones tradicionales no siempre son, necesariamente, más morales* – a pesar de que la economía moral no ha definido estrictamente lo que entiende por ‘moral’. Trataré de poner a prueba estas dos hipótesis basándome en datos etnohistóricos y etnográficos referentes a la estructura social, a la superestructura y al proceso diacrónico de transformación institucional.

Al *nivel estructural* se ha observado una notable persistencia de rasgos y patrones pasados, como son la endogamia territorial; la *relativa* homogeneidad de la comunidad del «kampung»; la marcada segregación sexual en los roles laborales y sociales; la distribución del estatus según la edad y el género; la centralidad de la unidad doméstica; el carácter selectivo de los intercambios, la persistencia de los deberes y los derechos sociales (entre parientes y, particularmente, consanguíneos); y la inalterabilidad de las pautas matrimoniales, particularmente la homogamia – o las alianzas entre familias con similar estatus económico. Todavía hoy el matrimonio se describe en términos contractuales y uno de sus objetivos es la *optimización* de la alianza en términos económicos y de prestigio – aspectos que se contemplan en la noción normativa de «raksi». El paso del *matrimonio concertado* al *matrimonio por amor*, como consecuencia del influjo de los tiempos modernos, no ha erradicado la antigua práctica homogámica – reproductora de desigualdades socioeconómicas.

Al *nivel de las unidades domésticas* se advirtió, contra todo pronóstico, primero, que hoy como ayer sus interacciones eran frágiles e irregulares y, segundo, que la tendencia dominante es la autonomía económica de las unidades domésticas en términos de contraprestación de bienes y servicios. Que la intrusión del mercado haya acelerado el proceso de aislamiento de la unidad doméstica no implica que las relaciones mercantiles sean las causantes de su progresiva clausura, por la sencilla razón de que la contraprestación de bienes y servicios entre unidades domésticas, más allá del parentesco cercano, no fue nunca un rasgo definitorio de la comunidad malaya.

Al *nivel de la superestructura*, la institución musulmana malaya experimentó un fortalecimiento a partir de 1970 mediante el movimiento «dakwah», surgido en parte como reacción a los valores capitalistas occidentales. Pero esta progresiva islamización no ha garantizado una mayor equidad económica. En primer lugar, aunque tanto el «adat» como el Islam promueven un contrafuerte a la disolución de la re-

ciprocidad - limitando la posibilidad de que el individuo atesore excesivo capital -, sitúan al malayo en una clara situación de desventaja económica frente a otros grupos étnicos – desventaja que se arrastra a tiempos anteriores a la llegada de los británicos. Esta desigualdad, a menudo, parte de los propios preceptos islámicos – por ejemplo, por virtud de la predestinación económica («rezeki») y la prohibición de la usura. Un buen exponente de la perpetuación de la marginación se detecta en el *fatalismo islámico* – un resorte ideológico, autocomplaciente, propio de aquéllos que no logran romper el cerco de la miseria.

La relación entre *usura* («riba») y «zakat» (*limosna al necesitado*) genera una contradicción con efectos económicos adversos para el malayo, pues cuando aquél necesita dinero suele usar sus propiedades, su casa o sus tierras como aval («jual jangi» o *venta condicional*). Esta práctica no sólo no ha sido prohibida por el Islam o las leyes malayas, sino que suele beneficiar, en primer lugar, a los prestamistas chinos. Por otra parte, los dos mecanismos de redistribución musulmanes (el «zakat» y la «fitrah») siempre se han expuesto a elusión por parte de los campesinos de Kedah, hasta que fueron instituidos como tributos federales obligatorios («zakat kerajaan») en 1962. El «zakat», un tributo religioso obligatorio, no fue inicialmente entendido por aquellos campesinos que veían diezmar su producción agrícola en una décima parte. Y, actualmente, el «zakat kampung» no raramente se expone a transgresiones – mediante la inversión en joyas o el secretismo – del mismo modo que ocurría en el pasado narrado por los acianos. Tampoco parece inapelable que los principios morales de la institución religiosa estén exentos de cálculo y racionalización. El caso más extremo lo hallamos en el propio fundamento de la virtud musulmana («pahala»), cuyo carácter es tan marcadamente calculador y cuantitativo que las actitudes morales se computan como si se tratara de *boletos para ingresar en el cielo*⁷³² – un destino que no en pocas ocasiones se imagina en términos de opulencia material y carnal. Tal cuantificación y proyección materialista no pueden ser sólo efectos del capitalismo.

Tanto las normas religiosas como la predestinación islámica pueden funcionar, en la práctica, como un corsé limitante de la acción individual y, lógicamente, la trasgresión de tales *principios morales* no es excepcional. En efecto, la base moral islámica no es vulnerable al *intento* («ikhtiar») de trasgredirla, mediante otra institución que se percibe, en cambio, como *amoral* y *socialmente sancionada*: el tráfico con espíritus y la magia negra. En el *ethos* islámico, un caso fragante de reproducción del estatus quo lo hallamos en la obligatoriedad de peregrinar a la Meca. Sólo aquéllos que disponen de suficientes medios económicos pueden materializar esta exigencia religiosa y optar, así, a mayor prestigio social – transferible en valor económico y político. Finalmente, las instituciones religiosas no siempre son una mera derivación de un sistema moral subyacente, pues utilizan mecanismos sociales o ideológicos de coacción para forzar su acatamiento – la condena extramundana, la presión social o, de modo más patente, la fuerza punitiva ejercida por los estamentos

⁷³² V. Musa (1999: 72)

musulmanes. En este caso, el precio de la moralidad de las instituciones se traduce en la limitación de la libertad individual – y este debate sobre las virtudes del individualismo frente al comunismo conduce a una inabarcable cuestión filosófica y política.

En cuanto a las *creencias animistas*, los cambios socioeconómicos, en vez de extinguirlas, parecen haber contribuido a avivarlas por virtud de su función epistemológica alternativa para dar cuenta de los nuevos fenómenos socioeconómicos. Este fenómeno se ha producido a pesar de la implacable censura política e islámica⁷³³. Por lo tanto, la frecuentemente aducida extinción de las creencias animistas por efecto de la modernidad – entendida aquí como proceso de expansión del occidentalismo y del capitalismo global – no procede en el caso de Tuba. Por otra parte, la noción de «angin» (predestinación de la personalidad), derivado de la predestinación islámica, así como la atribución de «pangkat», pudieran traducirse en un estatismo individual que afecta a buena parte de los ámbitos vitales en general, y a los asuntos económicos en particular. Estos tres elementos tradicionales - «angin», reproducción social del «pangkat» y predestinación islámica – pueden concebirse como elementos de reproducción socioeconómica que, como tales, perpetúan la desigualdad.

Uno podría aducir que la persistencia de estos rasgos no es extraña, pues componen los rudimentos básicos de la singularidad sociocultural malaya, pero ¿qué ocurre con los mecanismos de cohesión y reciprocidad comunal?

Los *mecanismos de reciprocidad y cohesión social* no parecen haber sido nunca rasgos definitorios del «kampung» malayo⁷³⁴. La recurrencia del «kenduri» podría interpretarse alternativamente como una muestra de cohesión grupal, pero no pocos etnógrafos han coincidido en señalar que su incidencia se debe a la necesidad de reproducir constantemente unos lazos sociales inherentemente frágiles⁷³⁵. El «kenduri», de hecho, responde a un patrón de *reciprocidad equilibrada* y, en ocasiones, *negativa* – como muestra, en el pasado, la coacción ejercida por el «pawang» para obtener bienes destinados a amainar a los espíritus. De hecho, ni la asistencia a los «kenduris» ni el don de excedentes son modos de reciprocidad generalizados ni arbitrarios: para acudir al festín el individuo debe ser invitado por el anfitrión – que adquiere «kuasa», o *poder* - y, más allá de las relaciones entre los consanguíneos no se dan flujos recíprocos de modo regular y generalizado – al margen de los actos de reciprocidad espontáneos o los dirigidos a figuras locales poderosas. En la misma línea, la imposición gubernamental del «gotong-royong» (*trabajo comunal*) no

⁷³³ V. Steward and Strathern (2004)

⁷³⁴ King y Wilder ponen en tela de juicio la generalización de los economistas morales: “[to which] extent their emphasis on ‘traditional’ values, behaviour and relationships based on the principles of reciprocity and the right to subsistence capture appropriately the nature of rural society in South East Asia”? (2003: 176) “...the small-scale cultivator rather than being cooperative and altruistic is ‘a rational problem-solver with a sense both of his own interests and of the need to bargain with others to achieve mutually acceptable outcomes’” (Popkin 1979: ix)

⁷³⁵ Cf. Banks (1983: 49) , Kuchiba *et al.* (1979: 113)

fue, inicialmente, bien comprendida por la comunidad, como ocurrió con la promoción islámica del «tarikat» (*solidaridad religiosa*)⁷³⁶, cuyo objetivo era lograr una mayor identidad y cohesión religiosa. Tampoco, históricamente, el cooperativismo ha gozado de éxito, pues ni la cooperativa pesquera ni los fondos de ahorro tradicionales – donde el individuo accedía de modo rotativo a un fondo económico común – han fructificado. Si el sistema moral subyacente fuera efectivo, ni la elusión en la devolución de las deudas, ni el secretismo, ni la proliferación de timadores y vecinos inmoderados constituirían problemas distintivos de la vida rural. En efecto, puesto que negarse a prestar dinero al prójimo o reclamar la devolución de la deuda son actos descorteses y religiosamente condenados, en la práctica sucede que el individuo se muestra reticente al préstamo debido a que los deudores suelen esquivar el compromiso de la devolución. Algo similar sucede con la ruptura de los compromisos entre «taikong» y «awak», pues la *palabra* o el *prestigio* sobre el cual se ampara el compromiso – elementos fundamentales del sistema costumbrista – no garantizan el acatamiento de los acuerdos verbales en ausencia de contratos formales.

Existen datos etnohistóricos que atestiguan, en efecto, la mayor presencia pasada de actividades laborales cooperativas y de actos de reciprocidad de bienes y servicios («berderau», trueque). Aquellos fenómenos, acepto, garantizaban el umbral de subsistencia general al mismo tiempo que limitaban la posibilidad de acumular excedente. Analizados convenientemente, estos procesos tenían lugar cuando se compartía el excedente de carne de res o pescado, o cuando el trabajo conjunto era una necesidad grupal en ausencia de maquinaria o labriegos asalariados. Es decir, aquellos fenómenos se producían porque estaban impuestos tanto por la necesidad socioeconómica de la comunidad – en ausencia de posibilidades mercantiles – como por las características de los bienes compartidos – como por el hecho de que los productos intercambiados eran de estricto *valor de uso*, perecederos y difíciles de almacenar. El arroz, el caucho o el pescado seco no solían entrar en los flujos de reciprocidad, pues podían conservarse, almacenarse y venderse. Y el trabajo recíproco deja de ser funcional cuando el individuo accede a una unidad productiva autónoma, no comunitaria – el «perahu». La retrospectiva histórica podría sugerir, por lo tanto, que *aquel* (supuesto) *pasado recíproco era consecuencia de la carencia de otras posibilidades, antes que un corolario de la moralidad*⁷³⁷, pues tan pronto como se introduce el dinero, se expanden las relaciones mercantiles o se accede a modos de conservación de excedente, aquellos actos recíprocos tienden a extinguirse. Visto desde esta perspectiva, la antigua sociedad malaya podía aparentar estar más cohesionada y ser más igualitaria porque estaba homogéneamente empobrecida y, por lo tanto, la distancia socioeconómica entre los individuos era menos aparente – en ausencia de posibilidades reales de acumulación de capital. Como afirmaban los ancianos, (sic) «Dulu-dulu kita tolong lain orang, kita susah tapi kerja untuk makan...» (*Antes nos ayudábamos, éramos pobres y trabajábamos para comer...*). Con la in-

⁷³⁶ Banks (1983: 49)

⁷³⁷ Popkin (1988)

yección de nuevas oportunidades, derivadas tanto del mercado como de la política informal, los individuos que gozaban de posiciones de autoridad y estatus tradicional experimentaron un acceso proporcionalmente mayor a los recursos, expandiendo así la menos notoria desigualdad pasada. Si llevamos este argumento al extremo, la aducida *ética de la subsistencia* se manifiesta como un eufemismo para definir la *homogeneidad de la pobreza*. Pero la comprometida cuestión que queda por responder a los economistas morales es la siguiente: ¿resulta *más moral* la equidad en la pobreza que la desigualdad en la riqueza? En ocasiones sus afirmaciones dan esa sensación:

The precapitalist community was, in a sense, organized around this problem of the minimum income – organized to minimize the risk to which its members were exposed by virtue to its limited techniques and the caprice of nature. Traditional forms of patron-client relationships, reciprocity, and redistributive mechanisms may be seen from this perspective. While precapitalist society was singularly ill-equipped to provide for its members in the event of collective disaster, it did provide household social insurance against the “normal” risks of agriculture through and elaborate system of social exchange (Scott 1976: 9)

Al *nivel político* la continuidad y recurrencia de rasgos pasados resulta todavía más insistente: se observa en las *relaciones verticales* (patrón-cliente) sobre las *horizontales* (comunitarias); en la recurrencia del nepotismo; en la persistencia del código de prestigio («pangkat») que dota al individuo de una posición jerárquica y, particularmente, en los criterios de adjudicación de prestigio o estatus profesional e individual - que, en particular, manifiestan una asombrosa semejanza con la percepción del estatus y prestigio laboral en el periodo precolonial⁷³⁸. Pero el patrón sociocultural más persistente y continuo es, no cabe duda, *la relación de patrón-cliente*, presente en la interacción entre *rak'yat* y gobernante durante el periodo precolonial, entre oficiales coloniales y súbditos locales durante el colonialismo y entre distribuidores-productores y políticos-seguidores en la actualidad. Podría argüirse, incluso, que si la política malaya nacional ha logrado perpetuarse con relativo éxito se debe, en gran medida, a la manipulación y reproducción del tradicional patronazgo e idolatría hacia el prestigio, o manipulando el sistema tradicional de adopción con fines persuasivos políticos. Hoy, como ayer, poder, prestigio y estatus – las tres dimensiones de la estratificación social según Max Weber - siguen estando íntimamente ligadas. El acto de *invertir* en un «kenduri» implica la previa disponibilidad de un remanente económico, pero conlleva incrementar el «kuasa» (*poder*). El *valor simbólico* del «kuasa» no es un beneficio baladí: posibilita acrecentar el prestigio social o «pangkat» (por el acto de redistribución social y porque el festín es un modo de honrar a Alá), expandir la red de aliados sociales (o políticos) y aumentar las posibilidades de acceso a otras ventajas económicas o sociales – optar a la mujer deseada, matrimonio poligámico, etc. Aquel *capital simbólico*, por lo tanto, es en la práctica una vía de acceso a otras esferas de poder, riqueza y prestigio. Algo si-

⁷³⁸ V. Alatas (1963), Chandra Muzaffar (1979), Ahmad Kamar (1984: 28)

milar ocurría durante el periodo precolonial, pues en caso de que el súbdito del soberano lograra monopolizar las riquezas derivadas del gravamen de impuestos y rodearse de un séquito político con el objetivo de derrocar al aristócrata. También el antiguo «daulat» - la invulnerabilidad por virtud del prestigio y poder del soberano - se proyecta hoy en forma de inmunidad legal aristocrática⁷³⁹. Sin embargo, se ha producido una transformación que, de alguna manera, va nuevamente en contra de las tesis de la economía moral: el paso de una sociedad precolonial y estratificada (aristocracia, «rak'yat» y esclavos) a una sociedad (parcialmente) abierta ha posibilitado que ciertos individuos – por ejemplo algunos pescadores – logren ascender a puestos políticos o a oportunidades económicas importantes mediante el acceso a las redes de patronazgo, dando lugar a una movilidad social ascendente antes difícilmente pensable. El liderazgo hereditario de antaño – que reproducía la estratificación tradicional – deja paso, en efecto, a mayor competitividad en un escenario donde las leves diferencias socioeconómicas pasadas se manifiestan de modo más patente. Por ello, una de las estrategias de la elite para perpetuar su estatus quo consiste, precisamente, en adoptar una actitud conservadora que permite manipular convenientemente las instituciones tradicionales. En efecto, esto se produce en la reproducción de la elite local. Su actitud reaccionaria y conservadora, en Tuba, no es propia de la población general – que comparte una *perspectiva ingenua* del desarrollo económico – sino de un sector con claros intereses políticos y económicos que, mediante su *perspectiva sofisticada* del desarrollo económico, enfatiza y salvaguarda la relevancia de la línea de descendencia común, el respeto por la autoridad tradicional, los tradicionales modos de alianza (homogámicos) y el respeto al prestigio individual (el «pangkat»). La elite preserva tales mecanismos tradicionales porque, precisamente, contribuyen a reproducir su estatus quo y mantienen la distancia y desigualdad socioeconómica.

El efecto del capitalismo debería manifestarse especialmente en la *esfera de las relaciones económicas*. De acuerdo con las teorías clásicas marxistas, la quiebra fundamental radica en la subversión de las relaciones y modos de producción precapitalistas bajo la égida de los modos de producción capitalista. En efecto, la transformación del modo de producción precapitalista al capitalista tuvo unos efectos profundos. Y, ciertamente, la especialización pesquera es un efecto directo de la expansión de las relaciones mercantiles que ha tenido unos correlatos directos y negativos: sobreexplotación pesquera, dependencia mercantil de la gamba, inmersión en un *bucle productivo*, explotación a manos de los mediadores comerciales, el incremento del cálculo y del individualismo en los «awak» o tripulantes de pesca, etcétera, etcétera. No obstante, la evolución de las relaciones productivas en Tuba, como indiqué, parece manifestarse contraria a la lógica de la expansión de las relaciones capitalistas: los pescadores pasaron de ser asalariados, o proletarios, a cons-

⁷³⁹ “Sultan Mahmood Iskandar of Johor...although convicted in 1973 for assault and in 1977 for manslaughter, he was pardoned on both occasions by his father, then sultan, and did not actually serve a term in jail” (Crouch 1996: 144)

tituirse en propietarios de sus propios medios productivos, sin que aquello influyese notablemente en la mejora de sus condiciones de existencia.

Por otra parte, ciertos *economistas morales* asumen que las antiguas alianzas entre patrones y clientes ofrecían un manto de protección y seguridad al cliente; manto que, con el advenimiento del mercado, tiende a transmutarse en una relación opresiva:

[a] major cause for the unrest was the dramatic deterioration of traditional ties between local elites and peasants' and the loss of the protection, sponsorship and financial assistance which those ties afforded (Kerkvliet 1977: 250)⁷⁴⁰

Que la relación entre patrones y clientes estuviera fundamentada en relaciones de proximidad social no exonera que no se diesen relaciones de explotación enmascaradas, aunque vulnerables. Tampoco me resulta acertado, desde el otro extremo, proyectar sobre estas relaciones de patrones y clientes el molde de las relaciones de clase clásicas⁷⁴¹. La *teoría de clases marxista* se basa fundamentalmente en la distribución de los medios de producción⁷⁴². Pero en Tuba ni el patrón es un burgués, ni el cliente es un proletario: el primero no es propietario de los medios productivos, y la relación entre patrones y clientes locales no siempre comporta ni una gran distancia socioeconómica, ni una relación contractual, ni una extracción directa de la plusvalía, ni el asomo de alienación. La extracción de plusvalía, en todo caso, se produce mediante el control de la distribución y, en efecto, conforme se asciende en la cadena de distribución mayor resulta la sustracción de riqueza. Teóricamente, la noción de *posiciones mercantiles y grupos de estatus* de Max Weber resulta más apropiada para explicar lo que ocurre en Tuba, pues aquella noción subraya la distribución y el consumo, antes que la producción, como principios de desigualdad socioeconómica⁷⁴³. La clave de la comprensión de la desigualdad socioeconómica radica no en el control de la producción sino en el control de la esfera de la distribución, posición desde la cual es posible obtener un acceso privilegiado a los recursos y al consumo.

Los *economistas morales* – como ciertos antropólogos - asumen que los campesinos son *anti-mercado*, que comparten una *visión fija del ingreso justo*, que *no están interesados ni por incrementar sus beneficios ni por acceder a nuevas formas de consumo*, y que *su conservadurismo es una consecuencia de la aversión al cambio*. De acuerdo con George Foster,

It seems accurate to say that the average peasant sees little or no relationship between work and production techniques on the one hand, and the acquisition of wealth on the other (Foster 1965: 298)

⁷⁴⁰ En King and Wilder (2003: 176)

⁷⁴¹ Cf. Said (1993)

⁷⁴² "According to Marx, classes emerge where the relations of production involve a differentiated division of labour which allows for the accumulation of surplus production that can be appropriated by a minority grouping, which thus stands in an exploitative relationship to the mass of producers" (Giddens 1971: 36)

⁷⁴³ En Abraham (2004: 13-15)

Según el antropólogo J. J. Pujadas, refiriéndose a las sociedades tradicionales inmersas en procesos de cambio socioeconómico:

No és que no siguin capaços de veure-ho, és simplement que aquests avantatges són només superficials i que inclouen, per contra, la destrucció total de les bases simbòliques, culturals, ecològiques i socials de tot el grup. Resistir-se al canvi és tant com lluitar per sobreviure, és voler mantenir la identitat, negar-se a ésser absorbit (Pujadas 1984: 149)

En los procesos de cambio socioeconómico algunas sociedades se han politizado, otras que se han revolucionado, otras que se han adaptado y otras han quedado segregadas. Me resulta muy difícil pensar que tales grupos o sociedades se hayan revolucionado contra el Capitalismo, *per se*, antes que contra grupos o individuos singulares que ejercían la función de opresores y verdugos. Pero en todo caso, estas afirmaciones – cuya solidez empírica se desconoce – podrían tener, en su extremo, graves consecuencias. El análisis etnográfico local ha mostrado, primero, que el *presunto conservadurismo* campesino – ausente en los sectores más marginales – es una consecuencia de la imposibilidad económica y de la decepción ante múltiples proyectos pasados y frustrados. Segundo, que la *ausencia de inversión* – de hecho una práctica antigua que implica una compleja elección racional en un contexto de múltiples variables – obedece a la exigüidad de oportunidades económicas, no a la desgana productiva ni, menos, a la *resistencia a la absorción*. Tercero, y particularmente en el caso de los malayos de Tuba: si el anhelo de bienes materiales y mercancías no existiese ¿por qué se producen las pugnas por recursos escasos? y ¿por qué la vida tras la muerte adquiere un carácter marcadamente materialista - acceso ilimitado al placer carnal, manjares, lujos o, incluso, alcohol – frente a la exigüidad y precariedad terrenal? Cuarto, trazar la relación entre conservadurismo campesino y revolución anticapitalista *presupone* que los campesinos comparten una conciencia clara sobre la noción de «expansión capitalista» y sus consecuencias económicas y políticas. Esta conciencia estaba ausente, en general, entre los pobladores isleños. Quinto, tanto los economistas morales como los políticos neoliberales, coinciden (peligrosamente) en un mismo vértice: el prejuicio de que los campesinos son adversos al riesgo, inapetentes ante el incentivo económico, y hostiles al mercado. Asumiendo el carácter conservador y estático de los campesinos ¿qué argumentos quedan para evitar la imposición de una política intervencionista neoliberal y desarrollista? En algún sentido, la proyección de la *economía moral* es el anverso de la economía neoliberal.

James C. Scott, en su aclamado libro *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (1986) defiende que los campesinos malayos de Kedah emplean un modo de *resistencia* (a la opresión) *cotidiana*: pequeños actos de boicot, depredación, pillaje, vandalismo, etc. Scott *construye* esta categoría para dar respuesta teórica a la inexistencia histórica de revoluciones campesinas abiertas en esta región. Tales actos son, según este autor, *las armas de los débiles*, una protesta silenciosa que mina

lentamente al poder opresivo. No obstante, a la luz del presente análisis etnográfico, interpretar esos actos como una *resistencia campesina* no siempre resulta evidente. Los datos historiográficos sobre el vandalismo y el robo documentado en la historia de Kedah y en otras zonas campesinas no confirman que aquellos actos vandálicos no acabasen repercutiendo sobre los homólogos campesinos y vecinos pobres, en vez de contra los individuos hacendados, terratenientes o aristócratas. El fervor ideológico de los autores eleva el vandalismo a la calidad de heroísmo⁷⁴⁴.

Si tales acciones son actos de resistencia, ¿por qué, en el caso analizado, el expolio de tierras (la propiedad más valiosa) se dirige contra los bienes comunales, un vecino, el Estado o un pequeño propietario chino? Y, ¿por qué los máximos beneficiarios del expolio y la venta mercantil de la tierra son, en los casos analizados, burocratas y aristócratas malayos – es decir, los poderosos? Si estos actos son genuinamente modos de resistencia, ¿por qué son generalmente encabezados por los propios líderes políticos locales – y no por los individuos marginales? Que los aldeanos anhelan emular a sus políticos (corruptos) con el propósito de acaparar recursos y poder es un dato que reta seriamente a la poética de la resistencia campesina.

Por último, extrapolar un modelo europeo de revueltas campesinas al caso malayo conlleva un arriesgado salto comparativo, quizás etnocéntrico. Aun y considerando que las *armas de los débiles* son una consecuencia de la inequidad distributiva, ¿puede aplicarse este modelo de *resistencia*, de modo inalterable, tanto al periodo colonial del siglo XIX⁷⁴⁵, como al capitalismo del siglo XX o a la realidad actual en la que se da una política de marginación pro-bumiputera? Resulta obvio que las condiciones históricas, políticas y sociales no son constantes ni idénticas, particularmente en el actual contexto, donde los malayos se amparan en una política de marginación positiva que les dota de tierras y de un amplio elenco de licencias, ayudas y servicios; les exonera de tributos y tasas, y les ofrece diversas oportunidades socioeconómicas – a pesar de las corruptelas propias del patronazgo. Según Scott:

The situation the poor confront in Sedaka and on the Muda Plains [State of Kedah] is, after all, part of the ubiquitous and undramatic struggle against the effects of capitalist development in the countryside...*At different times and places* they have defended themselves against the *corvée*, taxes, and conscription of the traditional agrarian state, against the colonial state, against the inroads of capitalism..., against the capitalist state and it should be added, against many purportedly socialist status as well (Scott 1986: 12 y 30-31)

Esta recurrencia histórica de la *resistencia* – que se documenta en el pasado precolonial, en la era colonial y en el actual contexto pro-bumiputera – apunta en otra dirección: en el presunto caso de que la resistencia sea producto de la desigualdad

⁷⁴⁴ V. Cheah Boon Kheng (1988), Scott (1976), Adas (1981, 1986) o Hobsbawm (1965)

⁷⁴⁵ Cf. Adas (1987), Nonini (1995), Scott (1985)

y la opresión (lo cual implica cierto *conductismo*⁷⁴⁶), su recurrencia histórica parece confirmar que *la desigualdad es un elemento ingénito de la estructura social malaya*.

Mi interpretación, al contrario que las propuestas de la economía moral, sugiere que *tales actos* – más allá de *armas de los débiles* - *son acciones de actores que usan estrategias alternativas en un contexto de marcada competitividad por acceder a unos recursos escasos*. Es posible que la pugna por los recursos se haya exacerbado por efecto del patronazgo y la expansión del mercado, y quizás por esa razón las antiguas instituciones tradicionales son convenientemente instrumentalizadas por los diversos actores para alcanzar la consecución de sus propios fines e intereses – acceso a bienes, servicios o privilegios. En efecto, los marginados se apoyan en los valores morales del Islam y el «adat» - reciprocidad, hospitalidad, redistribución, etc. –; los menos desfavorecidos tienden a eludirlos, pero ambos comparten la manipulación de las antiguas instituciones para justificar sus actos y conseguir sus objetivos...

Lo que más me preocupa de estas propuestas (en algún sentido cargadas de utopía) es que, finalmente, convierten al campesino en una *musa de inspiración* intelectual producto de una profunda insatisfacción con el Sistema. Pero los campesinos – cuya situación económica y social es suficientemente crítica – no merecen acarrear sobre sus hombros esta pesada responsabilidad moral y política.

La *economía moral*, a pesar de tratar de prevenir el riesgo, cae en la tendencia a romantizar al sujeto antropológico⁷⁴⁷. Su aproximación –en algunos extremos maniqueísta⁷⁴⁸, esencialista - contrapone el tradicionalismo (prístino) al modernismo (decadente)⁷⁴⁹, pero omite los inconvenientes del primero y las posibles virtudes del segundo – dotación de servicios, descenso de la tasa de enfermedad y mortalidad, acceso al consumo más allá de las lindes de la subsistencia, mayor posibilidad de movilidad socioeconómica, mayor libertad de elección individual, un acceso a los recursos desigual pero antes impensable y, eventualmente, la participación popular en la política⁷⁵⁰. Como expresa Samuel L. Popkin:

un modo de vida que pudo existir por falta de alternativas se ensalza a la categoría de virtud...lo que podrían haber sido sólo necesidades y opresiones de una era, se interpretan como valores tradicionales en la siguiente (Popkin 1979:3)

⁷⁴⁶ Los actos de vandalismo, depredación, boicot o pillaje no son necesariamente consecuencias de la desigualdad y la opresión.

⁷⁴⁷ "It is all too easy, and a serious mistake, to romanticize these social arrangements that distinguís mucho f peasant society" (Scott 1976: 5)

⁷⁴⁸ "While a mass radical movement is still on the boil, it is not hard to overturn a simplistic binary opposition between the System and its Others, the former demonized and the latter angelized, since those 'others' are clearly products of the system itself, and know themselves to be such" (Eagleton 1996:8)

⁷⁴⁹ "It did not take sufficient account of the fact that what appear to be 'traditional' social, economic, political and cultural forms may well be relatively recent creations of specific historical circumstances under colonialism" (Roseberry 2004: 105); Cf. King and Wilder (2003: 178)

⁷⁵⁰ "I shall argue that village procedures reinforce, not level, differences and that both village procedures and the relations between peasants and lords are resources of stratification within the peasantry" (Popkin 1979: 17); Cf. Elizabeth Fox-Genovese (en Thompson 1991: 272)

Teniendo en cuenta todas estas reflexiones, los *economistas morales* afrontan diversos problemas metodológicos: primero, la dificultad de demostrar, en base a los datos históricos y empíricos empleados, que las instituciones tradicionales fueran *más morales* que las presentes - frente a unos datos etnográficos que muestran la presencia institucional de mecanismos de reproducción de la desigualdad. Segundo, imputar fines morales a los principios institucionales podría incurrir en *falacia genética*, pues instituciones como el estamento religioso (comité religioso) o la autoridad comunal («orang kampung») se fundamentan en el control social y, eventualmente, en la coacción. Tercero, frente al presunto talante igualitario ilustrado por los economistas morales, resulta que la trasgresión o elusión de los principios normativo-morales no es inusual. Muchos entrevistados afirmaron que las prácticas inherentes a la política informal y sus consecuencias - secretismo, depredación, expolio... - eran, literalmente, «cerita-cerita lama»; es decir, *una vieja historia* que posiblemente se remonte a la era precolonial. Además, tanto las instituciones como sus principios normativos subyacentes son objeto de reinterpretación, elusión o trasgresión, luego no siempre garantizan el acatamiento de sus principios cuando aquéllos entran en contradicción con el interés del individuo - *Cf.* inversión en joyas para eludir el «zakat» o la «fitrah»; secretismo, depredación, etc. El análisis de la toma de decisión racional permite desentrañar la razón por la cual ciertos individuos deciden tanto soslayar como acatar las normas morales en un contexto dinámico en el que se barajan intereses personales y sanciones de carácter social (ostracismo), punitivo (mediante la ley) o ideológico (mediante la condena póstuma). Cuarto, y centralmente, el énfasis en las cuestiones económicas y políticas diluye la interacción entre otros factores sociales, religiosos o culturales, sin los cuales no es posible establecer claramente los diversos niveles de interacción de los actores, los móviles de sus acciones en un contexto socialmente denso, la movilidad socioeconómica de los campesinos y la complejidad del contexto singular en el que se produce la transformación socioeconómica⁷⁵¹.

En definitiva, respecto a las dos tesis fundamentales de la economía moral, lo que se observa en el estudio de caso es, *antes que transformación o aniquilación, una notable persistencia temporal de las instituciones político-religiosas, por una parte, y de los rasgos estructurales y superestructurales distintivos de la sociedad tradicional, por la otra.*

La prosaica metáfora de la *economía moral* - sintetizada en las *armas de los débiles* - señala efectivamente que los campesinos son las *víctimas* de la desigual distribución de los recursos, pero no atina a representarlos como *cómplices* del sistema de patrones y clientes en el cual están insertos. Mi aproximación, en vez de edulcorar la realidad campesina, desea subrayar el dinamismo dialéctico de unas relaciones so-

⁷⁵¹ "...at times [Scott] does not appear to take sufficient account of class relationships in rural society, the tensions and conflicts to which these give rise, the implications of social inequality for power structures, leadership and political mobilization at the local level, and risk-taking and social mobility among the peasants" (King and Wilder 2003: 175)

ciales en un contexto social denso en el que se produce una creciente pugna por recursos limitados. La manipulación de los *antiguos mecanismos institucionales y valores tradicionales*⁷⁵² se manifiesta como otra estrategia individual, o grupal, para acceder a esos recursos. En este sentido, el testimonio de las *víctimas* resulta tan crudo como inapelable: (sic) «Kalau saya ada kuasa, nak buat sama...» (*si tuviese poder, haría lo mismo*).

⁷⁵² Idea que, de alguna manera, nos aproxima a los marxistas-estructuralistas franceses.

CONCLUSIONES

El recurso a la monografía etnográfica ha permitido, simultáneamente, ofrecer una descripción local de la realidad sociocultural malaya, abordar los factores y causas del «problema del atraso económico malayo» y, finalmente, esbozar una crítica a las tesis de la *economía moral*. En el transcurso del análisis etnográfico se han recogido las conclusiones parciales referentes al problema central de la investigación, recurriendo a una serie de epílogos que han cerrado las sucesivas partes que componen la tesis. Esta conclusión general sintetizará esas conclusiones poniéndolas en relación con las hipótesis inicialmente esbozadas.

La problemática que ha guiado esta investigación se definió inicialmente del siguiente modo: «tras la independencia de Malaysia en 1957, el gobierno malayo, bajo una política enfáticamente liberal e intervencionista, se ha caracterizado por implementar enérgicos planes intervencionistas de desarrollo económico destinados a transmutar radicalmente la economía previamente campesina en una economía plenamente mercantil. A pesar de los planes de reconversión, buena parte de la población malaya rural sufre notables carencias infraestructurales y serias dificultades socioeconómicas para adaptarse al nuevo orden económico. La política desarrollista, por lo tanto, no ha surtido el efecto esperado ni por la población local malaya ni por sus políticos. Este dilema constituye la cuestión central de nuestra tesis: el *problema del atraso económico malayo*»

Las bases sobre las cuales se fundamenta esta desventaja económica son, aparentemente, de carácter económico: (a) la incapacidad de ahorrar o invertir, dada una presunta tendencia al dispendio económico; (b) la escasa inclinación al esfuerzo laboral, y (c) la inhabilidad económica malaya en el sector mercantil y comercial – o el fracaso de la economía mercantil en el ámbito malayo rural. Sin embargo, esta cuestión posee hondas raíces históricas y políticas que todavía tienen hoy, decisivamente, una gran influencia en la planificación económica y política nacional. La primera parte del trabajo, por lo tanto, exploró el marco histórico y el contexto político en el cual surge el discurso de la incapacidad económica malaya.

Cuando llegaron los oficiales coloniales británicos coincidieron en que los habitantes malayos pecaban de una gran indolencia, y carecían de todo deseo artificial más allá de la mera subsistencia. Esta apatía por el interés económico se justificó en términos evolutivos. En comparación con los habitantes chinos y europeos, los administrativos coloniales británicos coincidían en que la población malaya era una *raza atrasada*, una sociedad que compartía un sistema de valores primitivo y una forma de vida anclada en la era feudal. Los malayos se percibieron como pasivos, indolentes y débiles y, por lo tanto, los británicos asumieron la obligación moral de civilizarlos y moldearlos a imagen y semejanza de la sociedad blanca y civilizada. El empeño por transformar a los malayos también se acompañó de un sentimiento condescendiente y paternalista hacia una sociedad que se describía como fiel, leal y con un gran sentido del honor. El estereotipo positivo – o la *imagen del buen salvaje* – justificó los prejuicios británicos ante los chinos y su amenazante

competencia económica. El relevo del poder colonial a la elite local (UMNO) supuso la transferencia de aquella ideología, en base a la cual se instituyó una política de marginación positiva malaya dirigida a paliar su subdesarrollo y equilibrar su posición económica con respecto a la población china. Esto daría lugar a la *Nueva Economía Política* que, al margen del relativo éxito en la consecución de sus fines, fue una verdadera plataforma de patronazgo político y, ocasionalmente, de prácticas políticas corruptas.

En *The Malay Dilemma* (1970), el Primer Ministro malayo Dr. Mahathir Bin Mohamad efectúa una declaración de principios sobre las causas que, a su juicio, explican el atraso económico malayo, mediante una serie de tesis históricas, genéticas, políticas, económicas y culturales. Establece que esta incapacidad malaya pudiera provenir de una pobre herencia genética causada por las prácticas matrimoniales, la endogamia, el incesto o la exposición prolongada al específico clima y las condiciones de existencia de los asentamientos campesinos malayos. Presuponiendo que los patrones culturales determinan la conducta económica, el autor diagnostica que la mejora económica malaya pasa por la radical transformación de sus costumbres, sus valores y una herencia cultural fundamentada en el apego a un pasado *feudal* contrario al progreso. Otra fuente de parálisis económica deriva del fatalismo musulmán, que hace de los malayos unos individuos resignados, tolerantes e inmóviles. La particular actitud cultural ante el trabajo, la concepción del tiempo y el escaso valor social del esfuerzo personal acaban de configurar las fuentes de la incapacidad de progreso.

Estas ideas han calado con relativo éxito en el imaginario popular, en la percepción de los funcionarios públicos, y en las manifestaciones intelectuales afines a UMNO. En su discurso de abdicación, el Primer Ministro Dr. Mahathir Bin Mohamad, se despedía de este modo:

...en general, los malayos no poseen demasiada confianza en si mismos... El éxito de una raza depende de su cultura... los propios malayos son nuestros peores enemigos. Si les ofrecemos demasiadas ayudas se vuelven débiles. Si somos más débiles y estúpidos, otros vendrán, aprovecharán la oportunidad y dominarán... El *problema* de los malayos es que siempre quieren atajar tomando el camino más fácil y obtener dinero rápido. De todas las ayudas que el gobierno emplea en los malayos, sólo el 30% tienen éxito... Si les damos tierras las venden, si les ofrecemos licencias de importación, tratan por todos los medios de obtener dinero de modo rápido. Quieren las cosas de modo rápido y sencillo... (Octubre 2003)

Desde que el *atraso económico malayo* se revela como una cuestión apremiante en el contexto de la política económica nacional, diversos autores han tratado de explicarlo tomando como núcleo del análisis la inequidad económica entre la población china y malaya. Estas explicaciones se sintetizan en una *hipótesis sociocultural* y una *hipótesis estructural*. La primera aduce que los valores y habilidades de cada grupo étnico generan diferentes actitudes y prácticas económicas: la actitud china se ex-

plicaría por la *cultura de la emigración*, y la malaya por compartir cierta *cultura de la pobreza*. La *hipótesis estructural* tiende a explicar la inequidad económico-étnica mediante factores históricos, educativos o productivos y, en último término, define el problema en claves de explotación y desigualdad histórica de clases. La *teoría de la dependencia*, cercana a la anterior, atribuye la inequidad económica a la participación dependiente y desigual en la nueva división del trabajo internacional. Por lo general estas propuestas – basadas en presupuestos teóricos antes que empíricos – comparten la idea de que el progreso malayo es sólo posible mediante el intervencionismo público. No obstante, Malaysia no ha seguido ninguno de los dos modelos canónicos de desarrollo económico - el *modelo neoclásico* o el *modelo del activismo político* –, pues aunque su gobierno ha alternado el *laissez faire* económico (liberalismo) con un fuerte control intervencionista, la máxima competidora y beneficiaria económica en el contexto nacional ha sido la propia elite política.

El análisis antropológico del «problema del atraso económico malayo» se ha basado en la puesta a prueba de una serie de hipótesis generales (G) y otras específicas (E). Estas hipótesis surgen de diversas fuentes de información: un primer contacto con la realidad sociocultural malaya, los argumentos esgrimidos por las anteriores teorías, el análisis de los discursos políticos y coloniales y ciertas fuentes bibliográficas iniciales. A continuación regresaré sobre las hipótesis con el propósito de evaluar su alcance y presentar sintéticamente las conclusiones del trabajo. Por cuestiones de coherencia expositiva, presentaré las hipótesis de acuerdo con el orden hallado en la estructura de la tesis:

La **primera hipótesis general** (G1) hacía referencia al *impacto del colonialismo británico* como causa histórica de recesión económica⁷⁵³. La conclusión historiográfica (*parte I*) coincide en general con las teorías antes aducidas, y puede sintetizarse del siguiente modo:

El colonialismo británico, mediante un proceso de expansionismo capitalista relativamente pacífico, contribuyó a que los campesinos malayos, enclaustrados en sus «*kampung*» tradicionales, deviniesen observadores pasivos del proceso de profunda transformación acaecido a su alrededor. La explotación colonial pasó por la importación de un vasto contingente de mano de obra china e india, lo cual generó la transmutación irreversible de la faz socioeconómica y étnica del país – forjándose así el actual crisol étnico nacional. Esto afectó en dos sentidos al campesinado malayo: desde el punto de vista exógeno, la metamorfosis pluricultural incrementó su pobreza relativa en un contexto en el que el multiculturalismo se tradujo en competencia étnica y distancia geográfico-económica. Desde una perspectiva endógena, los campesinos experimentaron una paulatina desigualdad económica derivada de la imposición de las leyes mercantilistas coloniales. La población

⁷⁵³ «La colonia británica, mediante la importación de mano de obra extranjera, favoreció la marginación de las áreas rurales malayas y contribuyó a establecer unas relaciones económicas y étnicas diferenciadas en toda la Península que tendrían continuidad hasta el presente».

china, que se hizo con el control de los sectores mercantiles y urbanos, se distanciaría progresivamente de la población autóctona y de la población india.

La ideología de la *superioridad blanca* y su insistencia en la *diferencia* y la *estratificación racial* jugaron un papel crucial en la dispersión del *mito del indígena (malayo) indolente*, que iría simultáneamente acompañado de un sentimiento condescendiente y paternalista hacia aquél – la *imagen del buen salvaje*. El ascenso al poder de la elite malaya, producto de la complicidad con el régimen colonial, iría acompañado de la implementación de una política de marginación positiva cuyo objetivo era paliar el creciente antagonismo interétnico. Pero esta política, que ha fusionado elementos democráticos y autoritarios, enmascaraba intereses tanto étnicos como de clase. Si bien el atraso económico malayo posee su génesis histórica en la praxis e ideología colonialista, los dos mitos respecto a la naturaleza malaya – su naturaleza bondadosa pero indolente – constituyeron la plataforma ideológica sobre la cual se ha erigido, legitimado y perpetuado la política nacional contemporánea.

La **primera hipótesis específica (E1)** se explora en la *segunda parte* del trabajo, y analiza la relación entre la histórica desventaja infraestructural y sus derivaciones económicas contemporáneas en el enclave etnográfico⁷⁵⁴.

Como muestra el análisis etnohistórico y la comparación etnográfica⁷⁵⁵, la economía de la isla se había mantenido relativamente al margen de los intercambios mercantiles hasta los años 50 y, si no autárquica, su economía era predominantemente extractiva y dirigida fundamentalmente a la subsistencia. En el caso de la sociedad de Pulau Tuba, en concreto, los rasgos geográficos de su hábitat isleño contribuyeron a postergarla de la asimilación de los procesos de modernización y urbanismo generalizados en otras regiones peninsulares – introducción de electricidad, agua potable, teléfono, vías de transporte y puertos, tecnologías y bienes de consumo, servicios básicos, etc. Aquello redundó en el pobre influjo externo, pues el contacto con el exterior siempre fue irregular y puntual. Ciertos procesos históricos tuvieron, incluso, efectos negativos en la sociedad local: la marginación en el periodo británico, la carestía durante la breve incursión japonesa, el asedio pirata durante un dilatado periodo histórico, la diáspora de la minoría china comerciante, y una creciente oclusión socioeconómica anterior a la Independencia.

La **segunda hipótesis específica (E2)**⁷⁵⁶, que también se desarrolla en la *segunda parte* del trabajo, analiza la relación entre las características infraestructurales y la estructura social de la población de Pulau Tuba.

⁷⁵⁴ «Las condiciones infraestructurales, entre las que se cuentan las características geográficas, el retraso en la introducción de innovaciones y servicios y la escasez tecnológica, dan cuenta de una situación económica inicialmente desventajosa».

⁷⁵⁵ Larsen (1993)

⁷⁵⁶ «Los aspectos estructurales - carencia de instrucción formal educativa y profesional, naturaleza de las relaciones familiares, sociedad homogéneamente pobre, los rasgos del liderazgo político local, etcétera. - explican en parte la ausencia de innovación infraestructural o ideológica, y la oclusión isleña. En este sentido, el temor a la pro-

La sociedad isleña es mayoritariamente malaya (99%), autóctona (83.1%) y derivada de una misma línea de descendencia. El nivel de endogamia territorial es elevado, pues la relevancia del matrimonio, la frecuencia de los divorcios, la presencia de la poligamia, la circulación de los niños y la predilección matrimonial por las *alianzas cercanas* han contribuido a generar una sociedad formada por individuos interrelacionados por múltiples nexos de parentesco. Esta homogeneidad étnica tendió a hermetizarse con la emigración definitiva de un pequeño sector chino y la escasa afluencia inmigrante – a excepción de un contingente de procedencia peninsular que llega hacia los años 60, aunque se establece en el otro extremo insular. La tipología familiar predominante es la *familia nuclear*, establecida en unidades domésticas independientes que funcionan simultáneamente como productoras y consumidoras – aspecto característico de las sociedades campesinas. Los nexos sociales más importantes y duraderos son las relaciones consanguíneas y predomina la interacción diádica sobre la grupal.

Los datos sociodemográficos muestran un elevado índice de mortalidad, natalidad y enfermedad - donde un 20.7% de las unidades domésticas presenta algún miembro enfermo con diversa patología y grado – y una esperanza de vida inferior a la media nacional – alrededor de los 65 años. El análisis de la estructura social sugiere la existencia de tres grandes sectores socioeconómicos que se distinguen en función de los ingresos económicos domésticos, el nivel educativo, el tipo de ocupación laboral y el volumen y variedad de la propiedad privada. Estos tres grupos son: *a)* un sector marginal («bangsa») que registra ingresos domésticos inferiores a los RM300 (36.7%), con un ratio considerable de enfermedad e insalubridad, y escasa formación educativa y laboral; *b)* un sector medio con ingresos entre RM300 y RM700 (48.5%) en el que se insertan la mayoría de los pescadores, y *c)* una minoría (11.5%) que ingresa cifras superiores a los RM700, compuesta por tenderos, trabajadores especializados y funcionarios. Los datos muestran una notable correlación entre ocupación laboral y nivel educativo, que redundaba sobre el nivel de propiedad privada y la riqueza de las unidades domésticas. Pero a pesar de esta estratificación, los niveles generales de educación, formación laboral, ingresos y propiedad privada se sitúan muy por debajo de la media nacional.

La actividad profesional mayoritaria es la pesca, y el 75.1% de las unidades domésticas dependen directamente de esta actividad económica. El resto de la población se dedica a trabajos no especializados y propios del entorno campesino - «kerja kampung» - a excepción de un sector minoritario compuesto por tenderos, funcionarios y trabajadores semi-especializados. Los datos sociolaborales muestran que sólo el 30% de la población es *formalmente* productiva, a pesar de que un sector amplio de la población se dedica a actividades económicas secundarias y difícil-

miscuidad e infidelidad supone una traba en el desarrollo de otras profesiones que impliquen estar fuera del hogar por un periodo largo de tiempo; y la densidad de las relaciones de parentesco y la mutua dependencia entre individuos, inhiben tanto la acumulación de capital como el flujo migratorio»

mente computables – marisqueo, pesca secundaria, horticultura, producción doméstica y venta informal.

La marginación socioeconómica se refleja en el elevadísimo índice de emigración – donde un sorprendente 22.87% de la población ha emigrado –, lo cual contribuye al envejecimiento de la población local y al surgimiento de contradicciones en los patrones tradicionales de género y liderazgo doméstico. La asunción inicialmente apuntada en la hipótesis E2 - por la cual la reticencia a emigrar por parte del sector poblacional masculino se imputaba al temor a la promiscuidad (de su esposa) - se reveló poco plausible: la omnipresencia de nexos de parentesco, por una parte, y la creciente disuasión y control institucional, por la otra, disuaden la posibilidad de la promiscuidad local. Por otra parte se descubrió que el tipo de emigración isleño era selectivo: sólo aquellos jóvenes de ambos sexos, solteros y con formación educativa suficiente tienen acceso a esa vía de movilidad socioeconómica ascendente. Que la emigración de varones adultos sea extraña obedece, primero, al peso de los derechos y obligaciones derivados de las relaciones familiares; segundo, al apego manifestado por el entorno rural y, tercero, a la limitación de posibilidades laborales externas por falta de educación formal y especialización laboral. Lo que limita la emigración no es tanto el temor a la promiscuidad ni, exclusivamente, el apego al entorno rural, sino dos factores interrelacionados: *la ausencia de posibilidades laborales externas* y *la confinación a un mundo limitado* por el cual el ámbito urbano exterior se percibe como ajeno y, posiblemente, hostil.

La recurrencia del divorcio, de los matrimonios consecutivos y la presencia de la poliginia pudieran ser factores que contribuyen a fragmentar el patrimonio y limitar la acumulación del capital (por ejemplo, mediante el gasto ceremonial y el pago a la familia de la esposa). La poligamia, en concreto, es un marcador de estatus masculino que sin embargo implica la división del patrimonio doméstico; por lo tanto, podría desalentar el ahínco económico por parte de la primera esposa. Con todo, la incidencia del divorcio, de los matrimonios consecutivos o de los matrimonios poligámicos es muy inferior al hallado en otras zonas malayas, lo cual minimiza la importancia de las pautas matrimoniales como causa de pobreza económica.

Relacionado con lo anterior, las tesis genetistas consideran que las prácticas endogámicas e incestuosas han contribuido a generar una *raza genéticamente pobre* y, por lo tanto, una sociedad débil o escasamente inclinada al esfuerzo laboral. Esta asunción no es sólo pseudo-científica, también es falsa. El grado de *endogamia* sólo alcanza al matrimonio entre primos (y preferentemente cruzados y segundos) y el incesto, cuya comprensión es similar al que comparte la sociedad occidental, es inusual y está socialmente condenado. De hecho, existe otra estrategia matrimonial que pudiera explicar más acertadamente el estatismo socioeconómico de la sociedad malaya: la homogamia. Dado que uno de los fines matrimoniales es optimizar el estatus de los dos contrayentes y sus respectivas familias, las alianzas matrimonia-

les se revelan como mecanismos de reproducción del estatus quo y, en consecuencia, de la desigualdad socioeconómica. Así, concluí, *no es la reproducción de los genes lo que contribuye al empobrecimiento y debilidad de la 'raza malaya', sino que es la práctica homógama lo que reproduce y perpetúa las desigualdades socioeconómicas en la estructura social.*

La **segunda hipótesis general** (G2)⁷⁵⁷ se remite a la posible *desventaja económica* que presenta la población malaya con respecto al resto de grupos étnicos (y en particular a la sociedad chino-malasia), por virtud de las diferencias en las prácticas y creencias religiosas de los diversos grupos poblacionales. Este aspecto, que recoge y pone a prueba la *hipótesis cultural* anteriormente aducida por ciertos autores, se desarrolla en la *cuarta parte* del trabajo.

En el «kampung» malayo, los dos ejes normativos predominantes son el «adat» (o sistema costumbrista) y el Islam (sistema religioso). El Islam promueve un contrafuerza a la disolución de la reciprocidad y la redistribución, limitando la posibilidad de acumulación de capital individual mediante diversos mecanismos: la prohibición de la usura, los ceremoniales de redistribución (por ejemplo el *Gran Día del Sacrificio*, o «Hari Raya Korban», o los intercambios de presentes en Ramadán, los «kenduri»), la obligatoriedad comunal o «masarkaat», o los preceptos de ayuda al prójimo («fitrah» y «zakat»). En el pasado, estos mecanismos de reciprocidad comunal se amparaban en la necesidad existencial de interdependencia socioeconómica grupal – donde intercambiar alimentos o trabajo eran imposiciones de las condiciones de existencia. Pero en el contexto actual tales mecanismos poseen contrapartidas económicas de tipo endógeno y exógeno.

Desde el punto de vista *exógeno*, las sanciones religiosas y la exigencia del Islam, sitúan a los malayos en una situación de inferioridad en el marco nacional interétnico de competencia económica de mercado. La prohibición que impone sus preceptos religiosos son, para otros grupos étnicos, posibles ventajas económicas.

Desde la perspectiva *endógena*, el sistema de herencia musulmán comporta una excesiva fragmentación de la tierra, y ciertos preceptos religiosos *podrían* contribuir a reproducir las desigualdades socioeconómicas. En este sentido, la peregrinación a la Meca, realizable sólo por aquéllos que gozan de cierto remanente económico, marca notables diferencias de estatus y prestigio. Algo similar ocurre con la noción de «takdir» (*destino*), cuyas últimas consecuencias podrían derivar en actitudes conformistas e inmóviles propias de lo que se ha definido como *fatalismo islámico*. El fatalismo islámico se detecta particularmente entre individuos indigentes y devotos que, tras varios intentos frustrados de superación económica, sucumben a la idea de la predeterminación de la riqueza («rakzi») derivada de la idea de destino musulmán («takdir»). No es inusual que estos individuos tiendan a racionalizar y computar de modo calculador la «pahala» (*virtud*) (opuesta al «dosa» o *pecado*) que,

⁷⁵⁷ «La práctica e ideología islámica propia de la sociedad malaya, la sitúa en una situación de desventaja socioeconómica frente a otros grupos étnicos no musulmanes».

en su extremo, entra en contradicción con el significado moral y religioso – pues la «pahala» adquiere la categoría de *boletos para ser intercambiados en el cielo*. Una de las conclusiones fundamentales en este sentido es que la pobreza genera fatalismo, antes que al contrario. Y algo similar se aplica a la brujería: *los individuos no son pobres por efecto de la brujería, sino que son más susceptibles de ser embrujados (léase enfermos) porque son pobres*.

La hipótesis (G2), tal y como fue inicialmente esbozada, desadvirtió una importante vinculación entre «ikhtiar» (o *intento* de superar la predestinación religiosa) y el sistema de creencias animista, que abrió luego otra vía de investigación desarrollada de modo exploratorio en la *tercera parte* del trabajo. El «angin» (*carácter individual heredado*) es un correlato de la predeterminación islámica y, como tal, pudiera comportar la inhibición del ahínco individual en buena parte de los ámbitos vitales en general y de los asuntos económicos en particular. El «angin», junto al «pangkat», la predestinación islámica y la práctica homogámica son sistemas que tienden a perpetuar la estructura social y ofrecen pistas sobre la aparente inconexión entre *agencia* y *consecuencia* individual. Estos mecanismos de *reproducción social* contribuyen a generar lo que he denominado, metafóricamente, el *Efecto Mateo*: aquéllos que parten de una condición ventajosa tenderán a incrementar su riqueza, mientras que los que parten de una situación de marginalidad serán progresivamente empobrecidos. En el segundo sentido, lejos de remitir a indicios de irracionalidad o conservadurismo recalcitrante y aparentemente inherente al *pensamiento campesino*, el análisis de la *elección racional del individuo* podría sugerir, precisamente, lo contrario. En un contexto socialmente y normativamente denso, la toma de decisión del individuo rural puede resultar *más racional* que la elección de su homólogo *urbano*, pues el primero coteja un mayor número de variables en su elección personal: «angin», «pangkat», el efecto de la brujería, los preceptos religiosos, el riesgo de la actividad extractiva, las relaciones familiares y la obligatoriedad y presión social.

La exploración del sistema de creencias animista permitió abordar la relación entre mundo material y mundo simbólico, dos esferas simétricas y dependientes. Los malayos no poseen una división única, simple, entre cultura y naturaleza (Endicott 1970: 104), pues su sistema cosmológico parece subsumir la reproducción biológica bajo el marco general de la (re)producción de la Naturaleza. Su cosmología – que alberga el principio de equilibrio entre la esfera espiritual y cultural – sugiere una particular comprensión de la Naturaleza que implica una explotación sostenible del medio ecológico – mediante sanciones, tabúes y rituales de reciprocidad entre humanos y espíritus. La naturaleza, por lo tanto, se percibe como una fuente de usufructo para satisfacer las necesidades, antes que como un objeto de explotación y control indiscriminado – característica que va pareja al surgimiento de la modernidad occidental. Ahora bien, en el marco pluricultural nacional, la exención económica malaya es convenientemente aprovechada por otros sectores étnicos con menos circunspecciones costumbristas o religiosas, lo cual vuelve a engendrar una diferencia económica en términos étnicos.

La **tercera hipótesis general** (*G3*)⁷⁵⁸ apunta al «adat» y a la previa economía de subsistencia como causas de la inhibición de ahorro, inversión y maximización económica – los tres ejes fundamentales de la lógica capitalista. Esta hipótesis se analiza en la *tercera y cuarta parte del trabajo*.

El «adat» es el sistema costumbrista malayo regido por la dualidad «halus» (comportamiento refinado y socialmente aceptado) y «kasar» (comportamiento socialmente condenado), por una serie de normas que aluden a obligaciones y derechos comunales, y por una noción de «pangkat» (o *prestigio*) que ubica al individuo jerárquicamente en el tejido social más amplio. El «pangkat» es un elemento central para comprender tanto la actitud y percepción malaya tradicional respecto al ahorro, la inversión y el trabajo, como las diferencias étnicas en las actitudes y prácticas económicas.

El análisis del «problema del atraso económico malayo» requiere efectuar una *evaluación comparativa* entre la *economía chino-malasia* y la *economía malaya*. La primera se caracteriza por el esfuerzo a largo plazo, la parquedad en el consumo de bienes y la ausencia de la ostentación de riquezas; el empleo de capital intensivo, las facilidades de crédito, el dominio efectivo del corpus cognitivo de la economía mercantil, las estrategias de captación de clientes, el incremento del volumen de venta a costa de reducir el margen de beneficio, la autonomía relativa respecto al sistema de creencias, el papel relevante de la mujer en la esfera comercial y su uso de amplias redes comerciales y personales. Esta actitud china se explica por diversos factores históricos, políticos y sociales. La *economía malaya*, en cambio, resulta diametralmente opuesta: se caracteriza, aparentemente, por la consecución directa y a corto plazo del producto de su esfuerzo laboral, y diverge notablemente con el resto de los rasgos hallados en la comunidad china.

Ciertamente, la tasa de consumo conspicuo malayo en el ámbito rural es superior al de sus convecinos chinos e indios y, en el ámbito urbano, la actitud de ciertos malayos parecía seguir el principio del *disfruta ahora y paga mañana*. Este tipo de consumo conspicuo, por el cual el individuo que adquiere de modo repentino riquezas o ingresos procede a su total dilapidación, lo he formalizado como el *fenómeno del disfrute inmediato*. Las conclusiones de la investigación, sin embargo, apuntan que tanto el *fenómeno del disfrute inmediato* como la *indolencia malaya* serían nociones que, o bien resultan sólo parcialmente ciertas, o bien se han malinterpretado debido a una escasa comprensión de la relación entre superestructura y economía malaya.

Existen diversos datos que *matizan* o *contextualizan* la relevancia del *fenómeno del disfrute inmediato* entre la población malaya rural. En primer lugar, durante el pasado precolonial, el remanente económico era escaso y la acumulación de capital no era

⁷⁵⁸ «El sistema costumbrista malayo, o «adat», junto al estilo de vida propio de una economía de subsistencia, limitan el ahorro, el desarrollo de negocios, la inversión y la optimización de la ganancia económica»

un incentivo económico en sí mismo, pues la oferta de nuevas mercancías era exigua y la acumulación de riqueza invitaba a la confiscación por parte del aristócrata. En segundo lugar, el consumo conspicuo en el ámbito rural es una noción sólo aparente, pues tanto el elenco de mercancías disponibles como el nivel real de consumo resultan escasos en comparación con los índices de consumo y la disponibilidad de mercancías hallados en sociedades occidentales o, incluso, entre las clases medias y altas malayas. En tercer lugar, tachar esta tendencia como mero consumo conspicuo omite, o ignora, un importante factor social que en última instancia podría interpretarse como un tipo de inversión económica – enmascarada en relaciones sociales. En efecto, tanto el *fenómeno del disfrute inmediato* como la aducida *indolencia malaya* se explican mejor recurriendo al *valor social del prestigio* (cf. «pangkat») y a la aparente ausencia de una delimitación nítida entre la esfera económica y la esfera social. Imputar que los malayos desconocen el ahorro es una acusación errónea, como bien han mostrado los ejemplos de ahorro tradicional – ganado, joyas y tierras – o el expolio de tierras con fines inversionistas. Y el aducido dispendio, en sentido estricto, suele darse cuando el campesino tiene acceso inmediato a *ingresos líquidos*, pero es infrecuente cuando el capital se atesora en forma de patrimonio o bienes de inversión – tierras, ganado, joyas, hogares.

La cuestión fundamental es, por lo tanto: ¿en qué se dilapida ese *capital líquido*? Una parte suele destinarse a lo que podríamos denominar *obligaciones sociales* – préstamos, asistencia a los familiares, realización de «kenduri», etc. – y otra se destina a un tipo de consumo que aparenta ser en efecto una actitud derrochadora: apuestas, peregrinación a la Meca, adquisición de bienes de lujo, construcción de grandes casas o compra de títulos nobiliarios. Mientras que el primer tipo de gasto es una exigencia social, el segundo tipo persigue de hecho un fin social que pudiera funcionar como un tipo alternativo de inversión. En efecto, el gasto en joyas no es sólo una inversión patrimonial sino también un modo de eludir la obligatoriedad social relacionada con la redistribución de la riqueza – y es por lo tanto, un tipo de *gasto privado* o *secreto*. El gasto destinado a adquirir objetos de lujo, peregrinar a la Meca, construir un lujoso hogar u ofrecer un gran «kenduri» implica un importante gasto, pero es ante todo una muestra de ostentación socioeconómica y, por lo tanto, funciona como marcador socioeconómico o *muesca de prestigio*. Ciertamente, mientras que “los chinos dedicaban su vida a la industria, los malayos están más interesados con la búsqueda del *nama* [nombre] (*mencari nama*) (Milner 1988: 104). *La percepción del gasto y del ahorro, por lo tanto, pasa por comprender el peso cultural del prestigio en la sociedad malaya, y algo similar ocurre con la percepción malaya hacia las profesiones.*

En efecto, los malayos rurales gradan las profesiones según su prestigio social y la percepción de muchas profesiones no ha variado demasiado desde la era precolonial. Algunas profesiones se consideran deshonorosas a pesar de que comporten más beneficios que otras consideradas más prestigiosas, pues se relacionan con otros grupos étnicos o se consideran «*kerja sallah*» (*trabajo prohibido*). Otras, como

por ejemplo un puesto en la burocracia, adquieren alta estima social a pesar de que sus ingresos sean muy inferiores a los derivados de actividades tradicionales, quizás porque el prestigio adscrito a la primera permite acceder también a vías de patronazgo, estatus e influencia. En cualquier caso ni la preferencia cultural por ciertas profesiones, ni la actividad laboral cotidiana en el ámbito rural, sostienen actualmente la acusación de indolencia malaya: el análisis de la productividad pesquera mostró que los pescadores de Tuba dedican una media de 6.42 horas a la producción pesquera, pero pueden sobrepasar las 10 horas diarias si las condiciones medioambientales son óptimas.

A priori, en el caso malayo la *razón social* pesa, en algunos sentidos, más que la *razón económica*, luego su predilección laboral no puede interpretarse en claves de indolencia o conservadurismo, sino en términos de *prestigio*... Pero quizás esta dualidad sea sólo aparente. Tradicionalmente se da una estrecha relación entre prestigio individual, riqueza y poder – las tres dimensiones de la estratificación social según Max Weber. Esta asociación no es arbitraria, pues el prestigio individual también actúa como una *carta blanca* para acceder a esferas sociales, económicas y políticas y, por lo tanto, supone un modo de incrementar las riquezas y poder. Esta simbiosis se percibe en la inextricable vinculación entre las esferas religiosas, económicas y políticas en la sociedad malaya. Por lo tanto, mientras que el consumo conspicuo se ha interpretado como una muestra incapacidad de ahorro, resulta que el prestigio derivado de ese acto (o *capital simbólico*) no raramente redundará en beneficios socioeconómicos a medio o largo plazo. En definitiva, *no es que la racionalidad social sea vehicular de la económica, o al contrario, sino que en ocasiones ambas son una y la misma cosa* – aspecto que, en algún sentido, ofrece una interpretación alternativa a la dualidad clásica entre esfera social y esfera económica.

La **cuarta hipótesis específica (E4)** aborda desde una perspectiva específicamente económica la supuesta imposibilidad de ahorrar, invertir o comerciar en el contexto económico local⁷⁵⁹. La *radiografía económica*, desarrollada en la *cuarta parte* del trabajo, describe las limitaciones de la principal actividad económica isleña - la pesca y, en particular, la pesca de gambas – y las características del resto de actividades económicas locales.

Entre los factores que limitan la productividad pesquera destacan: (a) el *factor ecológico y la estacionalidad*, que merma sobremanera las posibilidades reales de la productividad pesquera. El contexto ecológico muestra la gran influencia de los fenómenos marítimos y el riesgo inherente a la faena pesquera; (b) la *naturaleza azarosa de la pesca de bajura*, por la cual resulta muy complejo predecir el comportamiento de las especies y controlar los factores ecológicos; (c) la *simplicidad de los medios de producción*

⁷⁵⁹ «La naturaleza de la actividad pesquera no posibilita un incremento sostenible de la riqueza: la dependencia económica de la pesca, el sistema de mediadores en la distribución, la naturaleza absorbente de la actividad pesquera, la explotación indiscriminada del medio ambiente, etc., explican parcialmente la *involución* económica local»

y la *elevada carga inversionista en su reproducción*: los medios productivos no han experimentado gran transformación al menos desde la invasión japonesa (a principios de los 40) y, a pesar de que los pescadores se han beneficiado de subsidios para obtenerlos, con semejantes medios resulta muy difícil maximizar la productividad y elevar el nivel de vida de la población. Por otra parte, la carga inversora en los medios de producción supone un importante lastre económico que limita enormemente el beneficio neto.; (d) la *escasa innovación tecnológica*, que responde a la carencia de capital y a la incompatibilidad entre modernos sistemas tecnológicos y condiciones ecológicas, antes que a actitudes conservadoras; (e) el *control monopolístico de la distribución* y la *naturaleza cíclica de la producción* (o *bucle productivo*), que imponen un serio límite estructural a la autonomía económica pesquera, pues el pescador depende en último extremo de un sistema de mediación piramidal (sistema de «bertaukeh») en el cual queda inserto, como mero productor, y del cual es muy complejo liberarse. La dependencia entre los diversos eslabones que componen ese sistema se fundamenta en relaciones tanto sociales como económicas, y se cementa en una mutua dependencia por la cual se reproduce el sistema de producción y la extracción indirecta de plusvalía; (f) las *características de la unidad productiva* de carácter autónomo, donde el pescador asalariado posee, comparativamente, más ventajas económicas que el patrón; (g) la *inoperancia burocrática y legal* para preservar la pesca tradicional o diseñar proyectos realistas, así como la existencia de serios vacíos legales, redundan en la marginación de los pescadores. Todo esto se agrava en un contexto de (h) *sobreexplotación* de los recursos marinos, producida tanto por la intensificación de la competencia pesquera con pescadores externos o ilegales, como por la carencia del control sobre el umbral máximo de la explotación costera. Finalmente, el intervencionismo político no ha podido impedir (i) el *fracaso de las iniciativas cooperativistas* ha alimentado la reticencia de los pescadores ante las uniones gremiales (dominadas por el Estado) y su ejemplo manifiesta las causas últimas del fracaso del desarrollo económico: ineficiencia en la gestión, oportunismo, corrupción y cierta indolencia por parte de los pescadores. En conclusión, los pescadores malayos de bajura componen el sector más empobrecido del panorama económico nacional.

La isla goza de otros recursos con potencial económico, pero su comercialización es dificultosa por diversas razones: primero, en el entorno de demanda interna inelástica, lo que determina que un producto devenga mercancía no es la abundancia o el valor del producto, sino su posibilidad real de insertarse en el mercado, lo cual depende de la existencia de sistemas socio-técnicos, del criterio de los mediadores y del gusto del consumidor étnico. Puesto que la comercialización de los productos es sólo factible cuando se obtienen en abundancia, y dado que la mercancía es de naturaleza perecedera, su exportación es en cualquier caso dificultosa. Ciertamente existen productos con potencial económico que ni se consumen ni se explotan por la población local. Estos productos en la mayoría de los casos caen bajo el monopolio de comerciantes chinos que se nutren de mano de obra malaya – siendo ésta una pauta común de la dimensión étnico-económica nacional.

Los datos derivados del examen económico retan la supuesta carencia de disciplina laboral, la incapacidad de ahorro e inversión, el conservadurismo y la aversión al riesgo. La raíz del problema remite a causas político-económicas, antes que socioculturales.

La **cuarta hipótesis general** (*G4*) conduce a la **tesis central** de la investigación⁷⁶⁰, y desvela el significado de la metáfora que da título a este trabajo: *La Isla de las Víctimas de la Complicidad*.

Al *nivel nacional*, el poder político de UMNO ha logrado reproducirse y perpetuarse mediante una triple estrategia: una *praxis política singular*, el *control exclusivo sobre los recursos públicos* y, finalmente, el uso de lo que podríamos definir como una verdadera *tecnología ideológica*. En el primer sentido, destaca la alternancia entre la democracia y el autoritarismo por la cual, simultáneamente, se ha sometido a los rivales políticos y se ha promovido un *laissez faire* en materia económica que ha favorecido al sector comerciante chino y a la clase media y alta malaya. En el segundo sentido, el control sobre los recursos públicos ha posibilitado desplegar una vasta maquinaria de patronazgo por la cual se ha garantizado la lealtad del mayor sector poblacional de votantes - la población malaya rural - y se ha logrado repeler a la oposición. En tercer lugar, mediante una verdadera *tecnología ideológica* de control y transformación se ha logrado legitimar el poder político y reproducir la interdependencia entre clientes y patrones. La ideología de la *inferioridad malaya*, que nace en el contexto colonial, “acabó asimilándose por los grupos inmigrantes y por los mismos indígenas” (Abraham 1997: 227) El antiguo *mito colonial del malayo indolente* se ha alimentado de un discurso político justificativo en el cual la supuesta inferioridad malaya legitima la continuidad política - perpetuando la hegemonía de la clase alta malaya.

En el *nivel medio*, la «administración» compuesta por funcionarios, burócratas y representantes políticos funciona como un sistema de mediadores cuyos intereses no siempre coinciden con los del campesinado. En la práctica el sistema actúa como un filtro piramidal del flujo de la redistribución pública y, por lo tanto, los recursos públicos no siempre llegan a sus verdaderos valedores:

Al *nivel micro*, la política local es un espejo, una reproducción, de la política nacional. Como la última, se despliega y se reproduce mediante *redes sociales verticales* - la intersección entre los dos niveles de mediación política - y *redes sociales horizontales* - nodos nepóticos compuestos por la alianza de las familias de mayor estatus. También la política local se caracteriza por una *praxis democrático-autoritaria*, el *control sobre los recursos públicos* y el *ingrediente ideológico*. Por una parte la ambigua praxis política

⁷⁶⁰ « El *paternalismo gubernamental* que preside la política pro-malaya y las directrices de la *Nueva Economía Política*, tiene efectos negativos sobre el desarrollo de los malayos, al detectarse irregularidades en la redistribución pública»

emplea medidas represivas enmascaradas en procesos democráticos y, por la otra, asegura el control monopolístico de los recursos por el cual se generan lealtades políticas. El ingrediente ideológico, derivado de una concepción sutil del desarrollo económico, se ampara en una fingida *ética del capitalismo* que sirve tanto para eludir los compromisos comunales, pues condena a las víctimas locales de la inequidad distributiva – achacándoles una actitud inactiva y conformista que concuerda con el antiguo *mito del malayo indolente*.

En el plano político, el «atraso económico malayo», al nivel local, es en gran parte una consecuencia del bloqueo sistemático de los proyectos de desarrollo económico de beneficio comunal ejercido por una elite local nepótica y minoritaria. El objetivo del bloqueo es la preservación del estatus quo de la elite local y aquél revela dos hechos fundamentales: primero, que la bipolaridad social local es una consecuencia indirecta de una *estrategia económica, proteccionista, frente a la competencia chino-malasia*; y, segundo, que esa estrategia conservadora implica el uso y la manipulación de las *antiguas instituciones tradicionales por parte de la elite* - el ensalzamiento de la relevancia de la descendencia común, de la autoridad y el prestigio tradicionales, de los antiguos patrones de alianza y la devoción religiosa. En definitiva, los habitantes de Tuba han devenido tanto las víctimas como los cómplices de la *política de marginación positiva*, una política que, creada en nombre de la equidad distributiva, acaba por engendrar y expandir las desigualdades socioeconómicas.

Como generalización tentativa, por virtud de la comparación con otros datos etnográficos, podría argüirse que el «problema del atraso económico malayo» es por lo tanto causa y consecuencia de la política nacional, una plataforma ideológica sobre la cual se justifica la *necesidad* de la política pro-bumiputera y se legitima la *perpetuidad* de la elite política. Aunque la asimetría de esta relación favorece, fundamentalmente, a las clases medias y altas malayas, la sinergia de la política informal explica la relación entre unos votantes o clientes (campesinos) económicamente dependientes de unos patrones políticamente dependientes de los primeros.

La **tercera hipótesis específica** (*E3*)⁷⁶¹ consideraba el efecto del capitalismo y del mercado como una de las causas del paulatino deterioro de las relaciones socioeconómicas en el seno rural. Mi hipótesis coincidía inicialmente con las tesis propuestas por la *economía moral*, pero los datos empíricos contradecían la intuición inicial, dando lugar a la revisión teórica de aquella línea.

La comparación histórica y el análisis de las estrategias individuales empleadas para acceder a los recursos retan seriamente a las dos tesis fundamentales de la *economía*

⁷⁶¹ «El creciente anhelo de nuevos productos mercantiles, y la adopción de la lógica de la economía de mercado, generan *contradicciones* con la herencia cultural preexistente (*adat*), dando lugar a comportamientos individualistas, la desaparición de los sistemas de redistribución tradicionales y la presencia de prácticas corruptas y predatorias. En este sentido, han tenido un efecto poderoso las percepciones locales asociadas con el progreso y el desarrollo»

moral referentes a la expansión del capitalismo en sociedades asiáticas. A saber, a) el presupuesto de que *la intrusión capitalista transforma profunda e irreversiblemente las anteriores instituciones tradicionales* y los previos *modos de producción* y b) que *las instituciones tradicionales se asientan sobre principios más morales que las instituciones capitalistas*.

A pesar de que la expansión de la economía de mercado ha tenido unos efectos patentes y profundos en la sociedad malaya, el análisis etnohistórico de la realidad local sugiere cierta continuidad antes que una ruptura radical de las antiguas instituciones sociales. La presunta homogeneidad de la pequeña sociedad campesina es sólo aparente – o, como afirmé, *más social que económica* –, pues las unidades domésticas se han caracterizado tradicionalmente por su autonomía económica, los nexos sociales más duraderos y estables responden a las relaciones entre consanguíneos, y la reciprocidad no ha sido nunca un elemento generalizado – sino una forma de intercambio circunscrita a las relaciones de parentesco cercanas, así como una necesidad impuesta por las antiguas condiciones de existencia. La recurrencia de los «kenduris», la elusión del «zakat» y la «fitrah» y la incompreensión popular ante la imposición gubernamental del trabajo recíproco («gotong-royong»), y todas las estrategias empleadas para eludir la obligatoriedad social en el seno rural apuntan que la sociedad malaya no es, inherentemente, cohesionada ni recíproca. Tampoco la supuesta moralidad de las antiguas instituciones es un rasgo sencillamente demostrable.

A pesar de que la expansión del patronazgo y del capitalismo ha podido contribuir a recrudescer la competencia individual por unos recursos limitados, buena parte de las estrategias individuales (sic) «*sudah jadi tradisi*» (*se han convertido en una tradición*) Entre estas estrategias destacan el síndrome del subsidio, el secretismo, la depreciación, los actos de pillaje, el mimetismo y la manipulación o uso instrumental de las instituciones tradicionales. La actitud manifestada por la población local, finalmente, reta a las interpretaciones monolíticas y duales sobre el poder y la redistribución de la riqueza en la sociedad malaya rural. Esta idea se manifiesta vívidamente en la afirmación recurrente de los aldeanos: (sic) «*kalau saya ada cukub kua-sa nak buat sama, nak tolong kelaurga dulu*» (*si tuviese suficiente poder yo haría lo mismo, ayudaría a mi familia primero*).

Considero que el análisis crítico de la expansión de la economía neoliberal y sus efectos sobre el campesino obliga a efectuar un análisis holista y una interpretación dialéctica, antes que causal, de los diversos factores implicados. Con este objetivo, mi propuesta metodológica ha tratado de paliar los efectos limitantes del localismo regional para posibilitar cierto grado de generalización en la comprensión de la problemática central. Para ello se han empleado diversas estrategias: el cotejo de datos cuantitativos y cualitativos, la articulación de los tres niveles de realidad sociopolítica (macro, medio y micro), la inclusión de una dimensión historiográfica y, finalmente, el recurso a la comparación etnográfica.

No encuentro un modo más evocativo y simbólico de finalizar este trabajo que transcribiendo el instante en que cesó mi investigación de campo y abandoné definitivamente Pulau Tuba. En aquel instante contraje una deuda difícil de saldar con sus entrañables habitantes, las víctimas de la complicidad, a las cuales dedico este intento por dilucidar las causas y consecuencias de su actual trance económico. Espero que ellos mismos, algún día, logren vislumbrar la solución de su propio dilema:

«...habían transcurrido quince meses de intensa convivencia con los adorables habitantes de Tuba, y la aventura había llegado a su fin... A pesar de que no soporto las despedidas emotivas, aquella fue particularmente evocativa...mi familia me acompañó al ferry. Llovía incesantemente y comenzaba a notarse el frío de la estación de las lluvias...el dichoso barco no zarpaba por falta de pasajeros, y la espera se hacía eterna... por fin embarqué con mi equipaje...me alejé de la isla en un escenario de lluvia y niebla, viendo como se desdibujaban las figuras de mis amigos y mi *familia* mientras el barco se bamboleaba lentamente rumbo a Langkawi... Aquella misma mañana, mi entrañable amigo Encik Wahid, exhibiendo sus mejores galas, me condujo hasta la tumba de Tok Bagus. Allí se arrodilló, con los ojos llorosos, para rezar por mi buenaventura. Ambos sabíamos que el reencontro era incierto o lejano. Cuando se levantó, visiblemente consternado, me preguntó: *¿Yusof, estás contento?* Yo, con una sensación ambigua - entre la liberación y el pesar - le contesté: *Por una parte sí... he acabado mi trabajo aquí, y estoy contento con los resultados... pensé que todo esto sería una tarea imposible... por otra parte, estoy muy triste de abandonarlos...* Él me contestó: *deberías estar contento, pues has encontrado las respuestas a tus preguntas, las razones por las cuales la gente de Tuba no se ha desarrollado... pero ¿no vas a regresar nunca más, verdad?...* (Langkawi, 22 Julio 2004)

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes documentales locales

Jabatan Perikanan Malaysia (Department of Fisheries Malaysia) (2001) *Perangkaan Tahunan Perikanan (Annual Fisheries Statistics 2001)* Volume 1.

Jabatan Perangkaan (2002) *Malaysia Buku Tahunan Perangkaan*, Malaysia [Department of Statistics Malaysia (2002) *Yearbook of Statistics Malaysia*]

Jawatankuasa Majlis Tindakan Ekonomi Negara (MTEN) *Laboran Status Semasa Perlaksanaan. Projek Ternakan Ikan Dalam Sangkari Laut Dalam LKIM Langkawi Untuk Makluman*. Langkawi, 1988.

LADA. *Perspektif Pembangunan Pulau Tuba Tahun 1993*. Daerah Langkawi Kedah Darul Aman, 1994a.

LADA. *Brief Note: General Information About Langkawi Development Authority*. Langkawi, 1994b.

Lambaga Kemajuan Ikan Malaysia (Office of Fisheries Malaysia) (1998) *Lamporan Kajian Socioekonomi Nelayan 1995*.

Lambaga Pembangunan Langkawi (LADA) *Laboran Tahunan 2000 [Annual Report]*. Langkawi: 2000.

Langkawi Development Authority [LADA] (1990), *EIA of the Proposed Development and Beautification of Sungai Melaka. Mukin Padang Matsirat, Langkawi, Kedah Darul Aman*.

Langkawi Development Authority (LADA): *Kajian Rancangan Tempatan Daerah Langkawi. Laporan Teknikal N^o 14.0. Pengurusan Pantai Dan Pulau*. 20 Disember 2002.

Langkawi Development Authority (LADA): *Kajian Rancangan Tempatan Daerah Langkawi. Laporan Teknikal N^o 4. Demografi*. 20 Disember 2002.

Langkawi Development Authority (LADA): *Kajian Rancangan Tempatan Daerah Langkawi. Laporan Teknikal N^o 3.0. Sosio Ekonomi*. 20 Disember 2002

Langkawi Development Authority (LADA): *Kajian Rancangan Tempatan Daerah Langkawi. Laporan Teknikal N^o 5.0. Gunatanah dan Fizikal. Pengurusan Pantai Dan Pulau*. 20 Disember 2002

Laporan Penyiasatan Tenaga Malaysia (2001) *Semenanjung Malaysia*. Kedah.

Mohammed Zin Nordin, Arfah Ariffin, Noorhisyam Arshad (1990) *Integrated Coastal Zone Management Project Task Force N^o 4 Report: The State of Environment Awareness and Public Participation Activities in Penang*. First Draft, Policopiado.

Pebatan Perikanan (1989) *Kementerian Pertanian Malaysia. Peralatan Menangkap Ikan di Malaysia*. KL.

Persuatan Nelayan Kawasan Langkawi. Projek Kelong Rekreasi Pulau Tuba. LADA, 1993.

Persatuan Nelayan Kawasan Langkawi (1999) *Kertas Cadangan Pembesaran Kelong Rekreasi LKIM Pulau Tuba*. Langkawi.

Persatuan Nelayan Kawasan Langkawi (Fishermen Association Langkawi Area) (2004) *Mesyuarat Agung Tahunan Kali Ke 23 Tahun*. Langkawi: 31 Mei 2004.

Fotografías satélite

Malaysia Centre for Remote Sensing (Malaysia), Ministry of Science, Technology and Innovation

Fuentes Metodológicas

Agar, Michael H.

1980 *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. Col. Studies in Anthropology. New York: Academic Press.

Fetterman, David M.

1998 *Ethnography. Step by Step*. Col. Applied Social Research Methods Series, Vol. 17. California and London: Sage Publications.

Hammersley, Martyn and Atkinso, Paul

1990 *Ethnography. Principles in Practice*. London and New York: Routledge, 1983.

King, Edward S.

2002 *Speak Malay!* Singapore & Kuala Lumpur: Times Book International.

Steward, Alex

1998 *The Ethnographer's Method*. Qualitative Research Methods Series 46. California and London: Sage Publications.

Guías Idiomáticas

Hawkins, Joyce M.

2003 *Kamus Dwibahasa Oxford Fajar. Inggeris-Melayu*. Malaysia: Penerbit Fajar Bakti, 3rd Ed.

Hornby, A. N. and Parnwell, E. C. awkins, Joyce M.

1972 *Reader's Dictionary English-Malay*. Oxford: Oxford University Press

Ibrahim, Ismail

1991 *Converse in Malay. A Concise Guide For Travellers*. KL: Golden Books Centre.

Keeny, Susan

2002 *Malay Phrasebook*. Australia: Lonely Planet.

King, Edwards S.

2001 *Speak Malay!*. Singapore & Kuala Lumpur: Times Book International.

Othman Zaharah, and Atmosumarto, Sutanto

1995 *Colloquial Malaya: The Complete Course for Beginners*. London: Routledge.

Othman Sulaiman

2000 *Malay for Everyone. Mastering Malay Through English*. Malaysia: Pelanduk.

VVAA

2003 *Kamus Dwibahasa*. Malaysia: SNP Panpac.

BIBLIOGRAFÍA

Abdul Aziz Abdul Rahman, Jamali Janib, Wong Hin Wei

1997 *The Maritime Economy of Malaysia*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.

Abraham, Collin E. R.

2004 *The Naked Social Order. The Roots of Racial Polarisation in Malaysia*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications.

1997 *Divide and Rule. The Roots of Race Relations in Malaysia*. Kuala Lumpur: Insan

Acheson, James M.

1981 "Anthropology of Fishing", *Annual Review of Anthropology* 10: 275-316.

Acheson, James M. and Wilson, James A.

1996 "Order Out of Chaos. The Case Study of Parametric Fisheries Management", *American Anthropologist* 98(3): 579-594.

Adas, Michael

1981 "From Foot-dragging to Flight: the Evasive History of Peasant Avoidance Protest in South and South-east Asia", *The Journal of Peasant Studies*

1986 "From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial and Colonial Southeast Asia", *Comparative Studies in Society and History* 23, Nº 2: 217-247.

Ahmat, Sharom

1970 "The Structure of the Economy of Kedah 1879-1905", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society*, Vo. 43, Nº 218, part II .

1984 *Tradition and Change in a Malay State: A Study of the Economic and Political Development of Kedah 1878-1923*. Singapore: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph Nº 12.

Ahmad Kamar

1984 *Malay and Indonesian Leadership in Perspective*. Malaysia: Petaling Jaya.

Alatas, Syed Hussein

1968 "The Grading of Occupational Prestige Amongst the Malays in Malaysia", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society*, Vol. 41, Nº 213

1977 *The Myth of the Lazy Native*. London: Frank Cass.

Alatas, Syed Farid

1997 *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia. The Rise of the Post-Colonial State*. London: Macmillan Press Ltd.

Allen, Gerald and Steen, Roger

1999 *Indo-Pacific Coral Reef Field Guide*. Coral Reef Research. USA: Odyssey Pub.

Amber Carol R. and Ember, Melvin

1997 *Antropología Cultural*. Madrid: Prentice Hall. 8ª edición

Ampalavanar, Rojeswary

1981 *The Indian Minority and Political Change in Malaya 1945-1957*. Oxford University Press.

Andah, Bassey N.

1992 *Nigeria's Indigenous Technology*. Nigeria: Ibadan University Press.

Anderson, E.N. and Anderson, M. L.

1969 "Sacred Fish", in *Man* Vol. 4. Nº 2.

1975 "Chinese Fishermen in Hong Kong and in Malaysia", in Casteel R.W., and Quimby, G.I. (ed.) (1975) *Maritime Adaptations of the Pacific*. The Hague and Paris: Mouton Publishers.

1977 *Fishing in Troubled Waters. Research on the Chinese Fishing Industry in West Malaysia*. Taipei: The Orient Cultural Service.

Appadurai, Arjun

1988 Introduction: commodities and the politics of value", in Appadurai (ed) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press: Cambridge. Pp. 3-63.

Augé, Marc

1996 *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Madrid: Gedisa.

Banks, David J.

1974 "Malay Kinship terms and Morgan's Malayan Terminology: The Complexity of Simplicity", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, Deel* 130.

1983 *Malay Kinship*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues Inc.

1990 "Resurgent Islam and Malay rural culture: Malay novelists and the invention of culture", *American Ethnologist*

Barry, Brian

1970 *Sociologists, Economists and Democracy*. London: Collier-Macmillan Ltd.

Bailey, Conner

1980 *Broker, Mediator, Patron and Kinsman. An Historical Analysis of Key Leadership Roles in a Rural Malaysian District*. Ohio University for International Studies. Athens. Ohio: Southeast Asia Program, 1976.

1983 *The Sociology of Production in Rural Malay Society*. East Asia Social Science Monograph. Oxford University Press.

Basch, Linda et al.

1994 *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach

Belk, Rusell W.

1995 "Studies in the New Consumer Behaviour", en Miller, D. (Ed.) (1995) *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London: Routledge.

Bentley, Carter G.

1986 "Indigenous Status of Southeast Asia," *Annual Review of Anthropology* 15:275-305

Bernal, Victoria

1994 "Peasants, capitalism, and (ir)rationality", *American Ethnologist* 21(4): 792-810.

Blaber, Stephen J. M.

1997 *Fish and Fisheries of Tropical Estuaries*. Fish and Fisheries Series 22. London: Chapman and Hall.

Bloch, Maurice

1991 "Language, Anthropology, and Cognitive Science", *Man (NS)* 26(2):183-98.

Brown, Donald E.

1991 *Human Universals*. New York: McGraw-Hill

Burdon, T.W., and Parry, M.L.

1954 "Papers on Malayan Fishing Methods", Monographs on Malays Subjects, N^o. 2, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Volume 27, Part II (N^o. 166)

Campbell, A. J.

1916 "An Experimental Investigation Concerning the Effects of "Tuba" (*Derris Eliptica*)", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society* N^o 73.

Campbell, Collin

1995 "The Sociology of Consumption", en Miller, D. (Ed.) (1995) *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London: Routledge.

Cancian, Frank

1966 "Maximización como norma, como estrategia y como teoría: un comentario sobre las declaraciones programáticas en antropología económica, en Moreno Felio P. (Comp) (2004) *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas en Antropología Económica*. Madrid: UNED ediciones. Pp. 41-47.

1989 "Economic Behaviour in Peasant Communities" en PLATTNER, S. (Ed.) *Economic Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.

Carsten, Janet

1987 "Analogues and Opposites: Household and Community in Pulau Langkawi", in Hutte au Palais, MacDonald (Ed.), CNRS.

1995 "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi", *American Ethnologist* 22(2):223-241.

1997 *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford University Press.

Chandra Muzaffar

1979 *Protector? An Analysis of the Concept and Practice of Royalty in Leader-led Relationships within Malay Society*. Penang: Aliran.

Chayanov, A. V.

1966 *The Theory of Peasant Economy*. Manchester University Press.

Cheah Boon Kheng

1988 *The Peasant Robbers of Kedah 1990-1929. Historical Folk Perceptions.* East Asian Historical Monographs. Oxford University Press: Singapore.

Clammer, John

1985 *Anthropology and Political Economy. Theoretical and Asian Perspectives.* London: Macmillan.

Courtenay, P. P.

1995 *The Rice Sector of Peninsular Malaysia. A Rural Paradox.* ASAA Southeast Asia Publications Studies. Sydney: Allen and Unwin.

Dahlan, H. M., and Hashim, W.

1979 *Communication in Peasant Community. Inroads and Problems.* Bangi: University Kebangsaan Malaysia.

Dale, W. L.

1974 "The Rainfall of Malaysia, Part I", en Ooi Jin Bee & Chia Lin Sien (Ed.) (1974) *The Climate of West Malaysia and Singapore.* Oxford in Asia University Readings. Singapore and Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Dalton, George (Ed.)

1971 *Economic Development and Social Change. The Modernization of Village Communities. Peasants and Peasants Societies.* NY: The American Museum of Natural History.

Dentan, R. K; Endicott, K; Gomes, A. G; Hooker, M.B.

1997 *Malaysia and the Original People. A Case Study of the Impact of Development on Indigenous Peoples.* Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change. Boston: Allyn and Bacon.

Descola, Philippe

1996 *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia..* Cambridge University Press.

Descola, Philippe & Palsson, Gisli

1996 *Nature and Society: Anthropological Perspectives.* London: Routledge.

Djamour, Judith

1959 *Malay Kinship and Marriage in Singapore.* London School of Economics. Monographs on Social Anthropology N° 21. London: The Athlone Press.

Douglas, Mary & Isherwood, Baron

1979 *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption.* London: Allen Lane.

Edwards, Ron and Skully, Michael T. (Ed)

1996 *ASEAN Business, Trade and Development.* Butterworth-Heinemann Asia.

Ellen, R., Parkes, P., and Bicker, A. (Ed.).

2000 *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological.* Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Eagleton, Terry

(1996) *The Illusions of Postmodernity*. Oxford: Blakwell Editors.

Endicott, Kirk M.

1970 *An Analysis of Malay Magic*. Oxford: Clarendon Press.

Escobar, Arturo

1995 *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.

Firth, Raymond

1964 "Capital, Saving and Credit in Peasant Societies: A Viewpoint from Economic Anthropology", in Firth, R. and Yames, B. S. (Ed.) *Capital, Saving and Credit in Peasants Societies*. London: George Allen and Unwin Ltd.

1966 *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. New York: The Norton Library.

Firth, Rosemary

1966 *Housekeeping Among Malay Peasants*. New York: Humanity Press.

Frank, Andre Gunder and Gillis, Barry K. eds.

1993 *The World System. Five hundred years or five thousand?* Londres-Nueva York: Routledge.

Fraser, Thomas M. Jr.

1960 *Rusembilan: A Malay Fishing Village in Southern Thailand*. Ithaca and New York: Cornell University Press.

1966 *Fishermen on South Thailand: The Malay Villagers*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Friedman, Jonathan

1974 "Marxism, structuralism, and vulgar materialism", *Man* 9(3): 444-469.

Foster, George M.

1962 *Tradicional Cultures: and the Impact of Technological Change*. NY: Harper & Brothers, Publishers.

1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist* 67: 293-315.

Geertz, Clifford

1963 *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

1963b *Peddlers and Princes. Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

1972 "The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco", *Human Ecology*, 1(1), 23-39

Gell, Alfred

1996 *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg.

Ghosh, B.N.

1998 *Malaysia. The Transformation Within. A Socio-economic Perspective*. Malaysia: Longman.

Gibson-Hill, C. A.

1951 "A Note on the Small Boats of the Rhio and Lingga Archipelagos", *FRAI*, Volume 24, Part I.

Giddens, Anthony

1971 *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goddard, Cliff

1998 *Semantic Analysis. A Practical Introduction*. Oxford Textbooks in Linguistics. Oxford University Press.

Gomez, Terence Edmund

1995 *Political Business. Corporate Involvement of Malaysian Political Parties*. Centre for South-East Asian Studies. Australia: James Cook University of North Queensland.

Gomez, E. T. y Jomo, K.S.

1999 *Malaysia's Political Economy. Politics, Patronage and Profits*. Cambridge University Press

Gopinath, K.

1950 "The Malayan Purse Seine (Pukat Jerut) Fishery", *MBRAS*, Volume 3, Part III

Gudeman, Stephen

1998 *Economic Anthropology*. The International Library of Critical Writings in Economics. Cheltenham (UK) and Northampton (USA): An Elgar Reference collection.

Gullick, J.M.

1958 *Indigenous Political Systems of Western Malaya*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, N° 17. London: Atholone.

Hall, D. G. E.

1994 *A History of South-East Asia*. London: Macmillan Asian Histories Series. 4th Edition (1955).

Hardesty, Donald L.

1977 *Antropología Ecológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Hardin, Garrett

1968 "The Tragedy of the Commons", *Science*, 162(1968):1243-1248.

Harris, Marvin

1981 *Introducción a la Antropología General*. Madrid: Alianza.

Harrison, J. L.

- 1965 "Numbers of Mammals on the Malaysian Islands", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society*, Vol. 38, Part II, N° 208

Hart, Gillian

- 1991 "Engendering Everyday Resistance: Gender, Patronage and Production Politics in Malaysia", *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 19, N° 1. Pp. 93-121.

Hashim, Wan

- 1978 *A Malay Peasants Community in Upper Perak*. Bangui, Selangor. Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- 1988 *Peasants under Peripheral Capitalism*. Bangui, Selangor. Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Hobart, M. (Ed)

- 2000 *An Anthropology critique of development : the growth of ignorance*. London: Routledge.

Hobsbawm, E.J.

- 1965 *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*. New York: Norton and Company, 1959.
- 1973 "Peasants and Politics", *Journal of Peasant Studies* 1, N° 1: 3-22.

Husin Ali, S.

- 1968 "Patterns of Rural Leadership in Malaysia", *Malaysian Branch of the Royal Academy Society*, Volume 41, Part I. N° 213.
- 1975 *Malay Peasant Society and Leadership*. East Asian Social Science Monographs. London: Oxford University Press.

Hutchinson, Edwin

- 2000 *Cognition in the Wild*. Massachusetts: MIT Press, 1995.

Ibrahim Ismail

- 1991 *Converse in Malay. A Concise Guide for Travellers*. Kuala Lumpur: Golden Books Centre.

Ingold, Tim

- 1986 *The Appropriation of Nature. Essays on human ecology and social relations*. Manchester University Press.
- 1996 "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". In *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, eds. R Ellen and K Fukui. Oxford: Berg, pp. 117-155.
- 2000 *The Perceptions of the Environment : Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.

Ishak, Shari & Yii Tan, Chang

- 1993 *Technology and Social Change. The Impact of Technological Development on Fishing Communities in East Coast of Peninsular Malaysia*. Bangi, Selangor, Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Jesudason, James V.

- 1989 *Ethnicity and the Economy. The State, Chinese Business, and Multinationals in Malaysia*. Singapore: Oxford University Press.

Johnson, Simon and Mitton, Todd

- 2003 "Cronyism and Capital Controls: Evidence from Malaysia", *Journal of Financial Economics* 67 (2003) 351–382

Jomo, Kwame Sundaram

- 1986 *A Question of Class. Capital, the State, and Uneven Development in Malaysia*. Singapore: Oxford University Press.
- 1999 *Rethinking Malaysia. Malaysian Studies I*. Malaysia Social Science Association, 1999. Asia 2000. Hong Kong.

Joyce, R.A & Gillespie, S.D. (Ed.)

- 2000 *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kaplan, David

- 1976 "La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones" en Godelier, M. (ed.), *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.

Karim, Wazir Jahan

- 1981 *Ma' Betisék Concepts of Living Things*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, N° 54. New Jersey: The Athlone Press.
- 1990 (Ed.) (1990) *Emotions of Culture. A Malay Perspective*. Singapore: Oxford University Press.
- 1990a "Introduction: Emotions in Perspective", in Karim, W.J. (Ed) (1990) *Emotions of Culture. A Malay Perspective*. Singapore: Oxford University Press.
- 1990b "Prelude to Madness: The Language of Emotion in Courtship and Early Marriage", in Karim, W.J. (Ed) (1990) *Emotions of Culture. A Malay Perspective*. Singapore: Oxford University Press.

Kay Kim, Khoo

- 1991 *Malay Society. Transformation and Democratisation*. Pelandock Paperbacks: Malaysia.

Kenny, Michael G.

- 1990 "Latah: The Logic of Fear", in Karim, W. J. (Ed.) (1990) *Emotions of Culture. A Malay Perspective*. Singapore: Oxford University Press.

Kershaw, R.

- 1977 "The 'East Coast' in Malayan Politics: Episodes of Resistance Integration in Kelantan and Trengganu", *Modern Asian Studies* II, 4: 515-54.

Kerkvliet, Benedict

- 1977 *The Huk Rebellion: Study of Peasant Revolt in the Philippines*. University of California Press.

Kessler, Clive S.

1978 *Islam and Politics in a Malay State. Kelantan 1838-1969*. Ithaca and London: Cornell University Press.

King, Victor T.

1988 "Models and Realities: Malaysia National Planning and East Malaysian Development Problems", *Modern Asian Studies* 22, 2: 263-98.

King, Victor T., Wilder, William D.

2003 *The Modern Anthropology of South-East Asia. An Introduction*. London and NY: RoutledgeCurzon.

Kopytoff, Igor

1988 "The cultural biography of things: commoditization as process", in Appadurai (ed) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press: Cambridge. Pp. 141- 168.

Kottak, C. Ph.

1996 *Antropología Cultural: Espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill

Krader, Lawrence

1975 *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*. The Netherlands: Van Gorcum & Comp. B. V.

Kuchiba, M., Tsubouchi, Y., y Maeda, N.

1979 *Three Malay Village: A Sociology of Paddy Growers in West Malaysia*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Laderman, Carol

1983 *Wives and Midwives. Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. The Regents of the University of California. University of California Press.

1991 *Taming the Wind of Desire. Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*. Berkeley: University of California Press.

Lakoff, George y Johnson, Mark

1986 *Metáforas de la Vida Cotidiana*. Colección Teorema. Madrid: Cátedra. *Observar el Cielo*. Barcelona: Ediciones Planeta.

Lallemand, Suzanne

2003 *La circulation des enfants en société traditionnelle: prêt, don échange*. Paris: L'Harmattan.

Larsen, Anne Kathrerine

1993 «Belief and Contradiction within the Malay World View. A Study of the Fishermen of Pulau Tuba, Langkawi, Malaysia. Norway, University of Trondheim: PhD Dissertation.

Latour, Bruno

1993 *We Have Never Been Modern*. London: Harvester Wheatsheaf.

Lee, Raymond L. M.

1995 "The Poverty of Religion: Religious Revivalism and Ethnic Polarization in Contemporary Malaysia", in Rokiah Talib and Chee-Beng (Ed.) (1995) *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Levy, David H.

1998 *Observar el Cielo*. Barcelona: Ediciones Planeta.

Lévi-Strauss, Claude

1968 *Mitológicas I. Lo Crudo y lo Cocido*. Méjico: Fondo de Cultura y Economía.

Lewis, Oscar

1970a "The Culture of Poverty", in *Anthropological Essays*. New York: Random House.

1970b "Part Four: Peasants. Introductory Remarks", in *Anthropological Essays*. New York: Random House.

Lim, David

1973 *Economic Growth and Development in West Malaysia 1947-1970*. Kuala Lumpur & Singapore: Oxford University Press.

Ling Liong, Silk

1995 *The Malaysian Chinese. Towards Vision 2020*. Malaysia: Pelanduk Publications.

McFate, Montgomery

2005 "Antropología y Contrainsurgencia: la Historia de una extraña relación", *Military Review*, Mayo-Junio 2005.

Mahathir Mohamad

1971 *The Malay Dilemma*. Malaysia: Pelanduk Publications.

1986 *The Challenge*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Major, John S.

1991 *The Land and People of Malaysia & Brunei*. New York: Harper Collins Publishers.

Martínez Veiga, Ubaldo

1987 *Antropología Ecológica*. La Coruña: Adara.

Marx, Karl

2000 *Capital Vol. I: A Critique of Political Economy Natur*. London: Penguin Classics. . [1867]

Massard, Josaine

1983 "Le don d'enfants dans la société malaise". - *L'Homme* (Paris) 23(3), p. 101-114 440/23.

Mauss, Marcel

1973 "Techniques of the Body". *Economy and Society* 2:70-88 [1934]

Maxwell, W. E.

1887 "Pulau Langkawi", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society* N° 19, pp. 27-35.

Means, Gordon P.

1970 *Malaysian Politics*. London: University of London Press Ltd.

Mehmet, Ozay

1986 *Development in Malaysia. Poverty, Wealth and Trusteeship*. London: Croom Helm.

Merton, Robert K.

1967 *On Theoretical Sociology: Five Essays, Old and New*. New York: The Free Press.

Migdal, Joel S.

1974 *Peasants, Politics and Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Miller, Daniel (Ed.)

1995 *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London: Routledge.

1998 *Material Cultures. Why some things matter?* London: University of California Press. London.

Miller, Harry

1966 *A Short History of Malaysia*. New York and Washington: Frederick A. Praeger Publishers.

Milner, Anthony C.

1982 *Kerajaan: Malay Political Culture on the eve of Colonial Rule*. The University of Arizona Press: Arizona.

1995 *The Invention of Politics in Colonial Malaysia*. Cambridge University Press.

Mintz, Sidney W.

1973 "A note on the Definition of Peasantries", *Journal of Peasant Studies* 1, N° 1: 91-106.

Mohamed Razali Agus

1995 "The State and Low-Cost Housing in Peninsular Malaysia", in Rokiah Talib and Chee-Beng (Ed.) (1995) *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Molina, José Luis

2002 *Manual de Antropología Económica*. Bellaterra, Barcelona: UAB. Policopiado.

Muhammad Ikmal Said

1995 "Family and Inheritance: Large Chinese and Malay Farms in the Muda Area", in Rokiah Talib and Chee-Beng (Ed.) (1995) *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Munam, Heidi

1997 *Culture Shock! Malaysia. A guide of customs and etiquette*. Kuperard: Singapur, 1992.

Munro, G.R. & Chee Kim Loy

- 1978 *The Economics of Fishing and the Developing World. A Malaysian Case Study*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Musa, Bakri M.

- 1999 *The Malay Dilemma Revisited. Race dynamics in Modern Malaysia*. Gilroy, USA: Merentau.

Nagata, Judith

- 1974 "What is a Malay: Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society, *Man* LXI (219), 189-91
- 1976 "Kinship and Social Mobility among the Malays", *Man* (n.s.) 11:400-409.
- 1984 *The Reflowering of Malaysian Islam. Modern Religious Radical and their Roots*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Nash, Manning

- 1961 "The Social Context of Economic Choice in a Small Society", *Man* LXI (219), November, 189-91 [in Gudeman, S. (Ed.) (1998)]
- 1966 *Primitive and Peasant Economic Systems*. California: Chandler Publishing Company.
- 1968 "Brief Communication: The Market as Arena for Change in Kelantan, Malaysia" in *American Anthropologist* 70: 944-956.
- 1988 (Ed.) *Economic Performance in Malaysia. The Insiders View*. New York: Professors World Peace Academy. Parangon House.

Netting, Robert M.

- 1986 *Cultural Ecology*. Illinois: Waveland Press.

Nicholas, Colin

- 2000 *The Orang Asli and the Contest for Resources. Indigenous Politics, Development and Identity in Peninsular Malaysia*. Iwgia Document N^o. 95. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

Nonini, Donald M.

- 1995 *British Colonial Rule and the Resistance of the Malay Peasantry, 1900-1957*. Monograph Series 38. Yale University Southeast Asia Studies. Yale Centre for International and Area Studies.

O'Brien, H. A.

- 1883 "Latah", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society* N^o 11, pp. 143-155.

Omar, Ishak Haji

- 1994 *Market Power, Vertical Linkage, and Government Policy. The Fish Industry in Peninsular Malaysia*. South-East Asian Social Sciences Monograph. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Omar Farouk Bajunid

- 1998 "The Dynamics of Islamization, Arabisation and Localisation in the Malay World". *Malay Studies Working Papers*, No 1. New Zealand: Victoria University of Wellington.

Ong, Aihwa

- 1987 *Spirits of Resistance and Capitalism Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press
- 1990 "State versus Islam: Malays families, women's bodies, and the body politics in Malaysia", *American Ethnologist* 17, 2 (1990): 258-276.

Ooi Jin Bee & Chia Lin Sien (Ed.)

- 1974 *The Climate of West Malaysia and Singapore*. Oxford in Asia University Readings. Singapore and Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Orlove, Benjamin S.

- 1986 "Ventas y Trueques en el Lago Titicaca: Un Test para Perspectivas Alternativas" en Moreno Feliu P. (Comp) (2004) *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas en Antropología Económica*. Madrid: UNED ediciones. Pp. 49-90.

Parkinson, Brian K.

- 1967 "Non-Economic Factors in the Economic Retardation of the Rural Malays", *Modern Asian Studies* I, 1:31-46.
- 1968 "The Economic Retardation of the Malays: A Rejoinder", *Modern Asian Studies* II, 3:267-272.

Peletz, Michael Gates

- 1992 *A Share of the Harvests. Kinship, Property, and Social History among the Malays of Rembau*. University Of California Press, 1988.
- 1996 *Reason and Passion. Representations of Gender in a Malay Society*. Berkeley: University of California Press.
- 2002 "Conclusion", *Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. Pp. 277-290.

Polanyi, Karl

- 1944 *The Great Transformation: the Political Economy of Our Time*. Boston: Beacon Press, 1957.
- 1976 "La economía como actividad institucionalizada" en Polanyi, Karl; Arensberg, Conrad M.; Pearson, Harry W., *Comercio y mercado en los imperios antiguos [Trade and Market in the Early Empires, 1957]*. Barcelona: Labor.

Popkin, Samuel L.

- 1979 *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: The University of California Press.

Powelson, John P.

- 1994 *The Moral Economy*. University of Michigan Press.

Ramage C. S.

- 1974 "Diurnal Variation of Summer Rainfall in Malaya", in Ooi Jin Bee & Chia Lin Sien (Ed.) *The Climate of West Malaysia and Singapore*. Oxford in Asia University Readings. Singapore and Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Ramasamy, P.

- 1992 "Labour Control and Labour resistance in the Plantations of Colonial Malaya", *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 19, N° 5.

Raybeck, Douglas

- 1996 *Mad Dogs, Englishmen, and the Errant Anthropologist. Fieldwork in Malaysia*. Illinois: Waveland Press.

Reber, Arthur S.

- 1993 *Implicit Learning and Tacit Knowledge. An Essay on the Cognitive Unconscious*. Oxford Psychology Series N°. 19. New York and Oxford: Clarendon Press & Oxford University Press.

Redfield, Robert

- 1960 *The Little Community; Peasant Society and Culture*. Chicago.

Redford, Kent H. and Padoch, Christine (Ed.)

- 1992 *Conservation of Neotropical Forests. Working from Traditional Resource Use*. Columbia University Press.

Ridley, H. N.

- 1897 "List of Malay Plant Names", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society* N° 30, pp. 30-283
1902 "Malay Plant Names", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asian Society* N° 38, pp. 39-123

Robertson, A. F.

- 1984 *People and the State. An Anthropology of Planned Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 *Beyond the Family. The Social Organization of Human Reproduction*. Berkeley: University of California Press.

Roff, William R.

- 1967 *The Origins of Malay Nationalism*. New Haven and London: Yale University Press.

Rogers, Marvin L.

- 1977 *Sungai Raya: A Sociopolitical Study of a Rural Malay Community*. Research Monograph No. 15. Centre for South and Southeast Asia Studies. University of California Berkeley.
1992 *Local Politics in Rural Malaysia. Patterns of Change in Sungai Raya*. Oxford: Westview Press.

Rokiah Talib and Chee-Beng (Ed.)

- 1995a "Credit and Consumer Culture in Malaysia", in Rokiah Talib and Chee-Beng (Ed.) (1995) *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*. Malaysia: Pelanduk Publications.
1995 *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Roseberry, William

- 2004 "Economía política", en Moreno Feliu P. (Comp) (2004) *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas en Antropología Económica*. Madrid: UNED ediciones. Pp. 91-122.

Rudner, Martin

- 1970 "The Malaysian General Election of 1969: A Political Analysis", *Modern Asian Studies* 4, 1: 1-21.

Sahlins, Marshall

- 1965 "On the Sociology of Primitive Exchange", in Banton, M. (ed.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*, ASA Monographs I. London: Tavistock Publications, 139-86.
- 1977 "La sociedad opulenta primitiva", en *Economía de la Edad de piedra*. Madrid: Akal, pp. 13-53, 1972
- 1999 *Waiting for Foucault and Other Aphorisms*. Virginia: Prickly Pear Pamphlets.

Said, Kamaruddin M.

- 1993 *The Despairing and the Hopeful. A Malay Fishing Community in Kuala Kedah*. Bangui, Selangor, Malaysia: Penerbitan University Kebangsaan Malaysia.

Sánchez Fernández, Juan Oliver

- 1992 *Ecología y Estrategias Sociales de los Pescadores de Cudillero*. Méjico y España: Siglo Veintiuno de España Editores S.A.

Sardar, Ziuddin

- 1977 *Science, technology and development in the Muslim World*. London: Croom Helm London in Association with the Muslim Institute.

Sayer, Andrew.

- 2004 "Moral Economy" [Artículo en línea, consultado en Agosto 2005] <http://www.lancs.ac.uk/fss/sociology/papers/sayer-moral-economy.pdf> Department of Sociology. Lancaster University.

Scott, James C.

- 1976 *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.
- 1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. London and New Haven: Yale University Press.
- 1986 "Everyday forms of Peasant Resistance in South-East Asia, *Journal of Peasant Studies*, Special Issue 13:2

Seirestad, Åsne

- 2002 *Le Libraire de Kaboul*. Oslo: Cappelen Forlag. Trad. Céline Romand-Monnier. Ed. Jean-Claude Lattès.

Shanin Teodor (Ed.)

- 1971 *Peasants and Peasants Societies*. London: Penguin Books.
- 1973 "The Nature and Logic of the Peasant Economy. II: Diversity and Change, III: Policy

- and Intervention", in *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 1: 1.
- 1974 "The Nature and Logic of the Peasant Economy 1: A Generalization", in *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 1: 2.
- Silverman, Sydel**
- 1979 "The Peasant Concept in Anthropology", in *Journal of Peasant Studies*, 7:1, 49-69
- Sivaligam, G.**
- 1993 *Malaysia's Agricultural Transformations*. Malaysia: Pelanduk Publications.
- Sloane, Patricia**
- 1999 *Islam, Modernity and Entrepreneurship Among the Malays*. St Anthony's Series. Oxford: Macmillan Pres Ltd.
- Snodgrass, Donald R.**
- 1980 *Inequality and Economic Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Steward, Julian**
- 1955 *The Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Stewart, P. J., and Strathern, Andrew**
- 2004 *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swift, Michael**
- 1964 "Capital, Saving and Credit in a Malay Peasant Economy", in Firth, R. and Yames, B. S. (Ed.) *Capital, Saving and Credit in Peasants Societies*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- 1965 *Malay Peasant Society in Jelebu*. London: The Atholone Press.
- 2001 *Essays on Social Anthropology of the Malays*. Bangi: Penerbit University Kebangsaan Malaysia. (Ed. Shamsul, A. B.)
- Tanabe, Shigeharu**
- 1994 *Ecology and Practical Technology. Peasant Farming Systems in Thailand*. Thailand: White Lotus.
- Taussig, Michael**
- 1977 "The Genesis of Capitalism Amongst a South American Peasantry: Devil's Labour and the Baptism of Money", *Comparative Studies in Society and History*, 19(2), April, 130-55 [in Gudeman, E. (Ed.) (1998)]
- 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: The University of Chicago Press
- Turner, Stephen**
- 1994 *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press.
- VVAA**
- 1994 *Biosfera. Volumen II: Selves tropicales*. Barcelona: Enciclopedia Catalana.

VVAA

1996 *Singapore and Malaysia*. New York: Alfred A. Kopf.

Wald, K; Button, J.; and Rienzo, B.

2001 "Morality Politics vs. Political Economy: The Case of School-based Health Centers", *Social Science Quarterly*, Vol. 82, N. 2.

Wallerstein, Immanuel

1974 *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. San Diego-Nueva York: Academic Press.

1993 "World System versus World-Systems. A critique", en Andre Gunder Frank y Barry K. Gills eds. *The World System. Five hundred years or five thousand?* Londres-Nueva York: Routledge, pp. 292-296

Weber, Max

1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press.

Wickham, Chris

1994 "Chapter II; The Uniqueness of the East", *Land and Power. Studies in Italian and European Social history, 400-1200*. London: British School at Rome.

Wilder, William D.

1968 "Islam, Other Factors and Malay Backwardness: Comments on an argument", *Modern Asian Studies* 2, 2:155-64

1982 *Communication, Social Structure, and Development in Rural Malaysia. A Study of Kampung Kuala Bera*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, N° 56. New Jersey: The Athlone Press.

Wilson, Meter J.

1967 *A Malay Village and Malaysia. Social Values and Rural Development*. New Haven: Human Relations Area Files, Inc.

Winsted, Richard

1951 *The Malay Magician Being Shaman, Saiva and Sufi*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

1947 *The Malays. A Cultural History*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Winzeler, Robert

1990 "Amok: Historical, Psychological, and Cultural Perspectives", in Karim, W. J. (Ed.) (1990) *Emotions of Culture. A Malay Perspective*. Singapore: Oxford University Press.

Wolf, Eric R.

1978 *Los Campesinos*. New Jersey: Prentice Hall.

1984 "¿La Cultura: Panacea o Problema?", en Moreno Feliu P. (Comp) (2004) *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas en Antropología Económica*. Madrid: UNED Ediciones. Pp. 27-39.

Wong, Diana

1987 *Peasants in the Making. Malaysia's Green Revolution*. Singapore: Institute of Southeast

Asian Studies.

Zimmerer, Jürgen

2000 *Nature Guide Langkawi*. Malaysia: Onel Corporation.

ANEXOS

ASPECTOS COGNITIVOS

Allport, G. and Pettigrew, T.

1957 "Cultural influences on the perception of movement: the trapezoidal illusion among Zulus", *Journal of Abnormal and Social Psychology* **55** pp 104–113.

Barkow, J., Cosmides, L. and Tooby, John (Ed.)

1992 *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. NY: Oxford University Press.

Boas, Franz

1938 *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.

Brokensha, D., Warren D.M. y Werner, O.

1980 *Indigenous Knowledge Systems and Development*. London: Intermediate Technology Publications.

Cook, V.J.

1988 *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

D'Andrade, Roy

1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: CUP.

Deregowski, J. B.

1980 *Illusions, Patterns and Pictures: A Cross-Cultural Perspective*. London: Academic Press

Frake, Charles

1962 "The Ethnographic Study of Cognitive Systems", in *Cognitive anthropology*. (ed.) Tyler, SA New York: Holt, Rinehart and Winston.

Gibson, J.J.

1950 *The Perception of the Visual World*. Westport, Connecticut: Greenwood Press

1986 *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Goodenough, Ward

1956 "Componential Analysis and the Study of Meaning", in *Language* 32:195-216.

Gregor, A. J. y McPherson, D. A.

1963 "The Correlation of the Porteus Maze and the Gestalt Continuation as Personnel Selection Tests of Peripheral Peoples". *Journal of Psychology*, 56, 137-sup-142

Gross, R., McIlveen, R.

- 1997 *Cognitive Psychology*. London: Hodder & Stoughton
- Hardin, C. L. and Maffi, Luissa (Ed.)**
 1997 *Colour Categories in Thought and Language*. Cambridge: CUP.
- Hutchinson, Edwin**
 1970 *Culture and Inference*. Massachusetts: The MIT Press
 1995 *Cognition in the Wild*. Massachusetts: MIT Press
- Jackendoff, R**
 1993 "What" and "Where" in Spatial Language and Spatial Cognition", *Behavioral and Brain Sciences* 16: 217-65
- Lounsbury, Floyd**
 1956 "A Semantic Analysis of Pawnee Kinship Usage", *Language* 32:158-194
- Lucy, J., and Shweder, R.**
 1979 "Whorf and his critics: Linguistic and non-linguistic influences on colour memory". *American Anthropologist*, 81, 581-615
- MacLaury, Robert**
 1997 *Colour and Cognition in Mesoamerica: Constructing categories as vantages*. Austin: University of Texas
- Malinowski, B.**
 1948 *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Ariel, 1985
- Matlin, MW. & Foley, HJ.**
 1992 *Sensation and perception*. Boston: Allyn & Bacon.
- Nuckolls, Charles W.**
 1998 "Cognitive Anthropology", en Bechtel, W. and Graham, G. (Comp) (1998)
- Reber, Arthur**
 1993 *Implicit Learning and Tacit Knowledge. An Essay on the Cognitive Unconscious*. Oxford Psychology Series Nº. 19. Clarendon Press. Oxford University Press. New York and Oxford.
- Rookes, P. and Willson, J.**
 2000 *Perception: Theory, development, and organization*. London: Routledge.
- Serpell, R.**
 1976 *Culture Influence on Behavior*. London: Methuen.
- Solso, R.**
 1995 *Cognitive Psychology*. Needham Heights: Allyn & Bacon.
- Sperber, D. y Willson, D.**
 1998 *Relevance. Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell.

Sperber, D. y Hirschfeld, L.

1999 *Culture, Cognition, and Evolution*. MIT

Turnbull, Collin

1961 *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*. New York: Simon and Schuster.

Tyler, Steven (Ed.)

(1969) *Cognitive Anthropology*. NY: Holt Rinehart.

ASPECTOS TECNOLÓGICOS

Acciaoli, Gregory L.

1981 "Knowing what you're doing. A Review of Pierre Bourdieu's Outline of a Theory of Practice", en *Canberra Anthropology* IV: 1 1981, pp. 23-51

Ackerman, W.

1981 "Cultural Values and Social Choice of Technology". *Int. Soc. Sci. J.* XXXIII (3) : 447-465)

Adas, Michael

1989 *Machines as the Measure of Men*. Cornell University Press.

Agarwal, Bina

1988 "Women and Technological Change in Agriculture: The Asian and African Experience", en Ahmed, I. (Ed.) (1985)

Agassi, Joseph

1985 *Technology. Philosophical and Social Aspects*. Holanda: D. Reidel Publishing Company.

Ahmed, I. (Ed.)

1985 *Technology and Rural Women*. International Labour Organization. George Allen & Unwin Publishers. London.

Allchin, Douglas

1999 "Thinking about technology and the technology of "thinking about", en *Techné* 5:1 Fall 1999

Allen, Francis et al.

1957 *Technology and Social Change*. Appleton-Century-Crofts, Inc. New York.

Alvares, Claude Alphonso

1980 *Homo Faber. Technology and Culture in India, China and the West from 1500 to the Present Day*. Boartinus Nijhoff Publishers. Boston and London: The Hague, Boston and London.

Alvargonzalez, David

1989 *Ciencia y Materialismo Cultural*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Andah, Bassey W.

1992 *Nigeria's Indigenous Technology*. Nigeria: Ibadan University Press.

Appadurai, Arjun (ed.)

1988 *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Artamendi Muguerza, J. A.

1973 *Técnica y Civilización. Ensayos sobre el presente*. Vitoria: Editorial ESET

Bahduri, Amit

1985 "Technological Change and Rural Woman: A Conceptual Analysis", en AHMED, I. (Ed.) (1985)

Barnard, Alan

2000 *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press

Basalla, George

1988 *The Evolution of Technology*. Cambridge University Press.

Bechtel, W. and Graham, George

1998 *A Companion to Cognitive Science*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford y Massachusetts: Blackwell.

Bell, Daniel

2001 *The Future of Technology*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Berthelet, A. y Chavaillon, J. (Ed)

1993 *The Use of Tools by Human and Non-Human Primates*. A Fyssen Foundation Symposium. Oxford: Claredon Press.

Bloch, Maurice

1990 "Language, Anthropology and Cognitive Science", *Man* (N.S) 26: 183-198.

1998 *How We Think They Think*. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy. London: Westview Press.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brokensha, David W., Warren, D. M, and Werner, O. (Ed.) (1980)

1980 *Indigenous Knowledge Systems and Development*. University Press of America.

Bunge, Mario

1985 "Editorial Preface", en Agassi, Joseph (1985) *Technology. Philosophical and Social Aspects*. D. Reidel Publishing Company. Dordrech. Holanda.

Burke, James and Ornstein, Robert

1995 *Del hacha al chip. Cómo la tecnología cambia nuestra mentes*. Barcelona: Planeta Divulgación.

Byrne, Richard

1995 *The Thinking Ape. Evolutionary Origins of Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.

Carr, Marylin

1985 "Technologies for Rural Women: Impact and Dissemination", in Ahmed, I. (Ed.)

(1985)

Chaiken, M.S, and Fleuret, A. K.

1981 *Social Change and Applied Anthropology. Essays in Honor of David W. Brokensha*

Chandler, Daniel

1995 "Technological or Media Determinism" Página Web [en línea]
<http://www.aber.ac.uk/media/Documents/tecdet/tecdet.html> [Abril 2002]

David, N., Sterner, J. and K. GAVUA

1988 "Why Pots are Decorated?," *Current Anthropology* 29: 365-89.

Dobres, M.A. and Hoffman Ch. (Ed.)

1999 *The Social Dynamics of Technology. Practice, Politics and World View*. Smithsonian Institution Press, Washington.

Cruikshank, Julie

1992 "Oral tradition and material culture. Multiplying meaning of 'words' and 'things'", en *Anthropology Today*. Vol, 8, N° 3.

Bagnara (Ed.)

1999 "Proceedings of the European Conference on cognitive Science. Roma: Istituto di Psicologia/Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Deweese, Ch. and Hawkes, G. (1988)

1998 "Technical Innovation in the Pacific Coast Trawl Fishery: The Effects of Fishermen's Characteristics and Perceptions on Adoption Behavior", *Human Organization*, Vol. 47, N° 3. Pp. 224-234.

Durbin, Paul

2000 "Toward a Social Philosophy of Technology", *Research in Philosophy & Technology*, 1978, pp-67-97; Pitt, Joseph C. (2000) *Thinking About Technology*. New York: Seven Bridges Press.

Ellen, Roy

1987 "Fetishism", *Man* (N.S.) 23, pp. 213-235.

Ellen, R., Parkes, P., and Bicker, A. (Ed.).

2000 *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations*. Harwood Academic Press.

Sanmartín et al. (Ed)

1992 *Estudios sobre sociedad y tecnología*. Barcelona: Anthropos.

Douglas, Mary

1962 "Los Lele: Resistencia al cambio", en Llobera, J. R. (ed.) (1981) *Antropología económica. Estudios Etnográficos*. Editorial Anagrama: Barcelona.

Douglas, M. and Isheewood, Baron

Durkheim, Emile

1938 *The Rules of Sociological Method*. The Free Press of Glencoe

Elster, Jon

1983 *El Cambio Tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Barcelona: Gedisa, 3ª edición (1997).

Ellul, Jacques

1963 "The Technological Order", en Stover (ed.) *The Technological Order*. Detroit: Wayne State University Press.

Ferré, Frederick

1988 *Philosophy of Technology*. The University of Georgia Press, 1995

Feibleman, James K.

1982 *Technology and Reality*. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.

Foster, George M.

1962 *Traditional Cultures: and the Impact of Technological Change*. NY: Harper & Brothers Publishers.

1973 *Traditional Societies and Technological Change*. Harper & Row Publishers. 2nd Edition.

Gilfillan, S. C.

1935 *The Sociology of Invention*. Chicago: Follet Publishing Company.

Ginzberg, Eli (Ed.)

1964 *Technology and Social Change*. NY and London: Columbia University Press.

Goyder, John

1997 *Technology and Society: A Canadian Perspective*. Ontario: Broadview Press

James, W. and Allen, N. J.

1998 *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*. NY: Bergham Books.

Goody, Jack

1971 *Technology, tradition, and the State in Africa*. Oxford University Press.

Goyder, John

1997 *Technology and Society: A Canadian Perspective*. Ontario: Broadview Press.

Grace, Roger

[2002] "The 'chaîne opératoire' approach to lithic analysis". Página web [en línea] <http://www.hf.uio.no/iakk/roger/lithic/opchainpaper.html> [consultada febrero 2002].

Grint, Keith y Woolgar, Steve

1997 *The Machine at Work. Technology, Work and Organization*. Cambridge: Polity Press

Hammond, Peter B

1966 *Yatengo. Technology in the Culture of a West African Kingdom*. NY: The Free Press.

Harris, Marvin

- 1964 *The Nature of Cultural Things*. Columbia University Press
- 1994 "Cultural Materialism Is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along", in Borofsky, Robert (Ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill, INC.
- 2000 *Teorías sobre la cultura en la era postmoderna*. Barcelona: Crítica.

Hobart, Mark (Ed.)

- 1993 *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*. London: Routledge.

Hodges, Henry

- 1970 *Technology in the Ancient World*. USA: Barnes & Noble, 1992.
- 1989 *Artifacts. An introduction to early materials and technology*. London: Duckworth, 1998.

Hoebel, A. and Weaver, T.

- 1985 "Capítulo 14: Adaptaciones tecnológicas". *Antropología y Experiencia Humana*. Barcelona: Omega.

Hornborg, Alf

- 2001 *The Power of the Machine. Global Inequalities of Economy, Technology, and Environment*. NY: Altamira Press.

Ihde, Don

- 1993 *Philosophy of Technology. An Introduction*. NY: Paragon House Publishers.

Ingold, Tim

- 1986 *The Appropriation of Nature. Essays on human ecology and social relations*. Manchester University Press.
- 1990 "Society, nature and the concept of technology". *Archaeological Review from Cambridge* 9(1): 5-17.
- 1991 "Introduction: evolutionary models in the social sciences". *Cultural Dynamics* 4 (3): 239-250.
- 1993a "Tools and hunter-gatherers", en BERTHELET, A. & CHAVAILLON, J. (Ed) (1993) *The Use of Tools by Human and Non-Human Primates*. A Fyssen Foundation Symposium. Oxford: Clarendon Press.
- 1993b "Epilogue: Technology, Language, Intelligence: A Reconsideration of Basic Concepts", In Gibson, K.R. and Ingold, T. (Ed.) *Tools, Language and Cognition in human evolution*. Cambridge University Press.
- 1993c "The Reinderreman's lasso", en Lemonnier, P. (ed) (1993)
- 1994 "Tool-Using, Toolmaking, and the Evolution of Language", in Quiatt, D. and Itani, Junichiro (1994) *Hominid Culture in Primate Perspective*. University Press of Colorado: Colorado.
- 1996a "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". In *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, en Ellen and K Fukui (Ed). Oxford: Berg, pp. 117-155.
- 1996b "Situating Action V: The history and evolution of bodily skills". *Ecological Psychology* 8: 171-182.

- 1996c "Situating Action VI: A comment on the distinction between the material and the social". *Ecological Psychology* 8: 183-187.
- 1997 "Eight themes in the anthropology of technology". *Social Analysis* (special issue, *Technology as skilled practice*, ed. P. Harvey) 4(1): 106-138.
- 1999a "Tools for the Hand, Language for the Face': An Appreciation of Leroi-Gourhan's *Gesture and Speech*". *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.* Vol. 30, No. 4, pp. 411-453.
- 1999b "Foreword", en Dobres, M.A. y Hoffman, C. (Ed.) (1999)
- 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- 2001 "Beyond Art and Technology: The Anthropology of Skill", in SCHIFFER, Michael B. (ed.) (2001)
- 2002 "The Evolution of Cultural Entities". *Proceedings of the British Academy*, 112, 43-66.

Kahn, Peter H. Jr

- 2001 *The Human Relationship with Nature. Development and Culture*. Massachusetts: MIT Press, 1999.

Keller, Ch. And Keller, J.

- 1996 *Cognition and Tool Use. The Blacksmith at Work*. Cambridge University Press.

Knapp, B. Piggot, V. and Herbert, E. (Ed.)

- 1989 *Social Approaches to an Industrial Past: The Archaeology and Anthropology of Mining*. Routledge.

Kroker, Arthur

- 1984 *Technology and the Canadian Mind*. Montreal: New World Perspectives.

Landan, R. (Ed.)

- 1984 *The Nature of Technological Change: Are Models of Technological Change Relevant?*. Dordrecht.

Landau, Barbara

- 1998 "Cultural Values and Social Choice of Technology". *Int. Soc. Sci. J.* XXXIII (3) : 447-465)

Latash, M. L. and Turvey, M. T. (Ed)

- 1996 *Dexterity and Its Development*. Lawrence Erlbaum Associates. New Jersey: Mahwah.

Lave, Jane

- 1988 *Cognition in Practice. Mind, mathematics, and culture in everyday life*. Cambridge: CUP.

Lemonnier, Pierre

- 1992 *Elements for an Anthropology of Technology*. Anthropological Papers. Museum of Anthropology, University of Michigan, N° 88.
- 1993 (Ed.) *Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic*. London: Routledge.

Lenk, Hans

- 1999 "Conclusion: Technological Responsibility and Humanities, The University of

Karlsruhe", *Philosophy of Technology* 4: 4 Summer 1999.

Leroi-Gourhan, André

- 1943 *El Hombre y la Material. Evolución y técnica I*. Colección «Noesis de Comunicación» N° 7. Madrid: Taurus, 1988.
- 1964 *Gesture and Speech*. Massachusetts Institute of Technology, 1993
- 1965 *Técnica y Lenguaje. Primera Parte*. Colección Temas N° 41. Venezuela: Ediciones de la Biblioteca, 1971.

Llobera, J.R. (Ed.)

- 1981 *Antropología económica. Estudios Etnográficos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Lustig-Arecco, Vera

- 1975 *Technology: Strategies for Survival*. Stanford: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Mackenzie, Donald

- 1984 "Marx and the Machine", en *Technology and Culture*. Vol. 25, 3

Mackenzie, D., and Wajcman (Ed)

- 1985 *The Social Shaping of Technology*. Open University Press, Milton Keynes

Magnarella, P. J.

- 1993 *Human Materialism: A Model of Sociocultural Systems and a Strategy for Analysis*. Gainesville: University Press of Florida.

Mair, Lucy

- 1969 *Anthropology and Social Change*. University of London: Atholone Press.

Martínez Juez, F.

- 2002 *Contribuciones para una antropología del diseño*. Barcelona: Gedisa.

Martínez Sanmartín, L. P.

- 1992 "Historia de la técnica. ¿Qué es? ¿En qué contribuye a clarificar las relaciones entre tecnología y sociedad? ¿Cuáles son sus limitaciones? ¿Hay alternativas?", en Sanmartín et al. (Ed)

Mauss, Marcel

- 1973 "Techniques of the Body". *Economy and Society* 2:70-88

Mead, Margaret (Ed.)

- 1953 *Cultural Patterns and Technical Change*. Holanda: UNESCO.

Miller, D.

- 1987 *Material Culture and Mass Consumption*. New York: Basil Blackwell
- 1995 (Ed.) *Acknowledging Consumption. A Review of New Studies*. London: Routledge.
- 1998 (Ed.) *Material Cultures. Why some things matter?*. London: University of California Press.

Mitcham, Carl

- 1983 And Mackey, R., *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*. NY: The Free Press.
- 1989 *¿Qué es la Filosofía de la Tecnología?*. Barcelona: Antropos. Colección Nueva Ciencia

Munford, Lewis

- 1952 *Art and Technics*. London: Oxford University Press.
- 1967 *El mito de la máquina*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Murphy, J.

- 1990 "Farmers' Systems and Technological Change in Agriculture", en Chaiken, M.S. and Fleuret, A. K. (Ed.) (1990) *Social Change and Applied Anthropology. Essays in Honor of David W. Brokensha*. San Francisco, & Oxford: Westview Press.

Murphy, M. F. and Margolis, M. L. (Ed)

- 1995 *Science, Materialism, and the Study of Culture*. University Press of Florida, Gainesville.

Nájera, Olga-Mireya

- 2001 "Artefactos culturales y alfabetización: del papel al ordenador en una comunidad mestiza", en *Cultura y Educación* 13(1), 37-58.

Nimkoff, Meyer F.

- 1957 "Obstacles to Innovation" (1957), en Allen, F. et al. (1957) *Technology and Social Change*. NY: Appleton-Century-Crofts, Inc.

Nolan, Riall W.

- 2002 *Development Anthropology. Encounters in the Real World*. Colorado: Westview Press.

Ogburn, William F.

- 1957 "The Meaning of Technology", en Allen, F. et al. (1957) *Technology and Social Change*. Appleton-Century-Crofts, Inc. New York.

Ong, Walter J.

- 1982 *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.

Osgood, Cornelius

- 1970 "Oingalik Material Culture". *Publications in Anthropology* 22. Reprinted by HRAF Press, Yale University. New Haven.

Oswalt, Wendell H.

- 1973 *Habitat and Technology. The Evolution of Hunting*. NY: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- 1976 *An Anthropological Analysis of Food-Getting Technology*. NY: John Wiley & Sons.

Pacey, Arnold

- 2001 *Meaning in Technology*. Cambridge: Massachusetts: The MIT Press.

Pfaffenberger, Brian

- 1988 "Fetishized Objects and Humanized Nature: Towards an Anthropology of Technology", *Man* 23(2): 236-252.
- 1992 "Social Anthropology of Technology". *Annu. Rev. Anthropol.* 21: 491-516.

- 1993 "The Factory as Artefact", en Lemonnier, P. (Ed) (1993)
- 1994 "Symbols Do Not Create Meanings – Activities Do (Or, Why Symbolic Anthropology Needs the Anthropology of Technology)", en Schiffer, M. B. (Ed) (2001)
- 1998 "Mining communities, chaînes opératoires, and sociotechnical systems," In A. Bernard Knapp, Vincent Pigott, and Eugenia Herbert (eds.) *Social Approaches to an Industrial Past: The Archaeology and Anthropology of Mining*. Routledge.
- 1999 "Worlds in the Making: Technological Activities and the Construction of Intersubjective Meaning," in M.A. Dobres and Hoffman C. (Eds.)
- 2001 "Technology, anthropological aspects" *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*. Amsterdam: Pergamon.

Pearce, S. M. (Ed)

- 1989 *Museum Studies in Material Culture*. Leicester and London: Leicester University Press.

Pinker, Steven

- 1994 *The Language Instinct*. Penguin Books.

Pitt, Joseph

- 2000 *Thinking About Technology*. New York: Seven Bridges Press.

Polanyi, Michael

- 1958 *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press.

Pounds, Norman

- 1992 *La vida cotidiana: historia de la cultura material*. Barcelona: Editorial Crítica.

Purcel, Tevor

- 1998 "Indigenous Knowledge and Applied Anthropology: Questions of Definition and Direction". *Human Organization*, Vol. 57, N° 3. Pp. 258-272.

Pye, D.

- 1981 *The nature of design*. London: Studio Vista.

Quiatt and Itani (Ed.)

- 1994 "Tool-using, tool-making and the evolution of language". In *Hominid culture in primate perspective*. Boulder: University Press of Colorado

Rapp, Friedrich

- 1978 *Filosofía analítica de la técnica*. Barcelona: Laia, 1981.

Reis, Raul

- 1998 "The Impact of Television Viewing in the Brazilian Amazon". *Human Organization*, Vol. 57, N° 3. Pp. 300-306.

Rhodes, Richard (Ed)

- 1999 *Visions of Technology. A Century of Vital Debate About Machines, Systems and the Human World*. New York: Simon & Schuster Inc.

Ridgley, Anne-Marie y Brush, Stephen B

1992 "Social Factors and Selective Technology Adoption: The Case of Integrated Pest Management". *Human Organization*, Vol. 51, N° 4. Pp. 300-306.

Robins, R. H.

1967 *A Short History of Linguistics*. London: Longman. 2nd Edition, 1979

Rothenberg, D.

1993 *Hand's end: Technology and the limits of nature*. Berkeley: University of California Press

Rotenstreich, Natham

1967 *Technology and Politics from International Philosophical Quarterly*, VII, No. 2 June.

Ryan, Kiernan (Ed.)

1996 *New Historicism and Cultural Materialism. A Reader*. London and New York: Arnold.

Sabater Pi, J.

1978 *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos editorial del Hombre: Barcelona 3^a Edición 1984.

Sanmartín et al. (Ed.) (Ed)

1992 *Estudios sobre sociedad y tecnología*. Barcelona: Anthropos.

Searle, John

1999 *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Schell-Hoberman, Louisa

1980 "Technological change in a Traditional Society", en *Technology and Society*, Vol. 21. N° 3.

Schmidt, P.

1996 *The Culture and Technology of African Iron Working*. Gainesville: University of Florida Press.

Schiffer, Michael (Ed.)

2001a *Explorations in the anthropology of technology*. University of New Mexico Press.

2001b *Anthropological Perspectives on Technology*. Amerind Foundation. University of New Mexico Press. Albuquerque.

1999 And Miller, A. R. *The Material Life of Human Beings. Artifacts, behavior, and communication*. London and New York: Routledge.

1992 *Technological Perspectives on Behavioral Change*. Tucson: Univ. of Arizona Press.

1976 *Behavioral Archeology*. New York: Academic Press.

Schiffer, M., and Skibo, J.M.

1997 "The Explanation of Artifact Variability". *American Antiquity* 62:27-51.

1987 "Theory and experiment in the study of technological change", *Current Anthropology* 28:595-622.

Sharp, Lauriston R.

- 1981 "Hachas de acero para australianos de la edad de piedra" [*Human Organization*, vol. [1952] 11], en Llobera, J. R. (ed.) (1981)

Shlanger, Natham

- 1998 "The Study of Technique as Ideological Challenge: Technology, Nation, and Humanity on the Work of Mauss" en James, W. and Allen, N. J. (1998) *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*. NY: Bergham Books.

Sillitoe, Paul

- 2000 *Social Change in Melanesia. Development and History*. CUP.
1992 "The Development of Indigenous Knowledge". *Current Anthropology* 39: 223-252.

Sigaut, François

Smelser, Neil J.

- 1967 "Toward a Theory of Modernization", en Dalton, G. (Ed.) (1967) *Tribal & peasant economies*. Readings in Economic Anthropology. Texas Press.

Spicer, E.H. (Ed.)

- 1952 *Human Problems in Technological Change: A Casebook*. New York: Russell Sage Foundation.

Spindler, George

- 1975 "Foreword", in Lustig-Arecco, V. (1975) *Technology: Strategies for Survival*. Holt, Rinehart and Winston, Inc. Basic Anthropology Units. Stanford. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Spindler, Luise S.

- 1977 *Culture change and Modernization. Mini-models and Case Studies*. Basic Anthropology Units. NY: Holt, Rinehart and Winston. New York.

Stoller, Paul

- 1989 *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

Stocking, George W. Jr. (Ed)

- 1986 *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Col. History of Anthropology Volume 3. The University of Wisconsin Press: Wisconsin.

Tanabe, Shigeharu

- 1992 *Ecology and Practical Technology. Peasant Farming Systems in Thailand*. Thailand: White Lotus.

Thomas, Nicholas

- 1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Turner, Stephen

1994 *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press.

Valdés del Toro, Ramón

1977 *Las artes de subsistencia. Una aproximación tecnológica y ecológica al estudio de la sociedad primitiva*. A Coruña: Adara.

Warschauer, Mark

1998 "Technology and indigenous language revitalization: Analyzing the experience of Hawaii". *Canadian Modern Language Review*, 55(1), 140-161.

Weinstein, Jay

1982 *Sociology/Technology: Foundations of Postacademic Social Science*. New Brunswick (NJ) Transaction Books.

White, Lynn Jr.

1975 "The Study of Medieval Technology, 1924-1974: Personal Reflections", en *Technology and Culture*. Vol. 16, Nº 4.

White, Richard

1999 *Land Use, Environment, and Social Change. The Shaping of Island County, Washington*. [1980] Seattle and London: University of Washington Press.

Williams, Rosalind

2002 "Lewis Mumford's Technics and Civilization". *Technology and Culture* 43:1, 139-149.

Winner, Langdon

1987 *La ballena y el reactor*. Gedisa. Barcelona.

1985 "Do Artefacts have politics?", en Mackenzie, D. and Wajcman (ed.) (1985) *The Social Shaping of Technology*. Open University Press, Milton Keynes.

1977 *Autonomous Technology. Technics-out-of-control as a Theme in Political Thought*. The MIT Press. Massachusetts.

Ziman, John (Ed.)

2000 *Technological Innovation as an Evolutionary Process*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zweers, Wim and Boersema, Jan (Ed.)

1994 *Ecology, Technology and Culture. Essays in Environmental Philosophy*. The White Horse Press. Cambridge.

ANEXO II: Índice de ítems etnográficos

1. CUESTIONES PRELIMINARES

- 1.1. Aspectos relacionados con el trabajo de campo (observaciones)

2. CUESTIONES PRELIMINARES

- 2.1. Situación geográfica (y aspectos ecológicos...)
- 2.2. Historia: de los Sultanatos al Colonialismo. Del colonialismo al presente
- 2.3. Malaysia como país emergente (el neoliberalismo y autoritarismo malayo)
- 2.4. La realidad étnica malaya y la política de marginación positiva *bumiputera* (El Nuevo Plan Económico y las Instituciones gubernamentales pro-malayas). Malayos y malasios.
- 2.5. Definición de *malayo*: religión, tradición y *bahasa melayu*.

3. LANGKAWI

- 3.1. Langkawi: aproximación general (economía, política, datos demográficos...)
- 3.2. Langkawi: turismo y zona libre de impuestos
- 3.3. Langkawi: emergencia, tradicionalismo y globalización

4. EL ESTADO DE KEDAH

- 4.1. Aproximación general

5. ESTUDIO DE CASO Y DESCRIPCIÓN ETNOGRÁFICA DE TUBA

- 5.1. Contexto: situación geográfica, datos sociodemográficos, infraestructura, etc.
- 5.2. Historia, etimología y mito de origen (Tok Bagus).

6. LA ECONOMÍA

- 6.1. Rasgos generales de la economía de Malaysia
- 6.2. Sectores económicos tradicionales/actuales
- 6.3. Economía local y economía global: los fenómenos transnacionales
- 6.4. Los mercados: espacios semipúblicos
- 6.5. El modo de producción asiático-feudal: economía de subsistencia y capital.
- 6.6. El desarrollo: las visiones bucólicas y la marginación
- 6.7. Los fracasos de las iniciativas del desarrollo
- 6.8. Economía y política: el fenómeno del 'Money Politics'
- 6.9. Economía y religión: los constreñimientos religiosos ante al adopción del sistema capitalista

7. PARTICULARISASES ECONÓMICAS DE PULAU TUBA

- 7.1. Ecología, rito, ecología y biorritmo social: *antropología de una isla tropical*
- 7.2. ¿*Sociedad cerrada*? Constreñimientos geográficos y político-económicos. Definición de *sociedad tradicional pesquera*.

7.3. LA PRODUCCIÓN PESQUERA

- 7.3.1. La vida del pescador.
- 7.3.2. La jornada pesquera: un día en el mar.

- 7.3.3. Tecnología, ecología y economía: el factor tecnoambiental (Cf. Ecología, tecnología y trabajo). V. Hardesty.
 - 7.3.4. La ecología en la pesca – monzones, corrientes, olas, etc.
 - 7.3.5. Descripción tecnológica: motores, botes y redes.
 - 7.3.6. Innovación y difusión tecnológica.
 - 7.3.7. Producción y trabajo (subsistencia y salario).
 - 7.3.8. Restricciones laborales: ecología, Islam, animismo, sociedad, etc.
 - 7.3.9. Inversión, amortización, ingresos, ahorro, etc. Racionalismo económico versus racionalismo social (o sustantivismo versus formalismo).
 - 7.3.10. Datos cuantitativos: días de trabajo, horas, producción, etc.
 - 7.3.11. Relaciones de producción: *awak*, *taikong* y *taukeh*.
 - 7.3.12. Los mediadores comerciales: la figura del *taukeh* y las relaciones étnico-económicas (el vasallo malayo y el chino capitalista)
 - 7.3.13. La figura del *pawan*: conocimiento técnico y conocimiento ritual
 - 7.3.14. Los ritos de producción y los tabúes (Cf. creencias animistas).
 - 7.3.15. Sobreexplotación y las leyes marítimas.
- 7.4. Otros medios de subsistencia alternativos a la pesca: madera; plantaciones de caucho, arroz y frutos; caza estacional de pájaros; recolección de marisco, etc.

7.5. DISTRIBUCIÓN

- 7.5.1. Sistema distributivo, la reciprocidad y el regalo.
- 7.5.2. El *kenduri* como naturaleza redistributiva, social y religiosa
- 7.5.3. *Pasar malam*, institución distributiva-mercantil tradicional
- 7.5.4. Economía y parentesco
- 7.5.5. Distribución y redistribución (los sistemas tradicionales)

7.6. EL CONSUMO

- 7.6.1. Consumo, turismo y consumismo (el creciente consumo conspicuo)
- 7.6.2. Consumo tecnológico y sus efectos

8. POLÍTICA

- 8.1. La economía política de Malaysia, un país asiático emergente: neoliberalismo y autoritarismo.
- 8.2. Los partidos políticos y su vinculación con las comunidades tradicionales: la proximidad política o el fenómeno del clientelismo.
- 8.3. El sistema político malayo: de la Nación al *kampung*.
- 8.4. El concepto de *kampung*.
- 8.5. JKKK o la política del *kampung*: afiliación política, poder y economía, proximidad política, etc.
- 8.6. Sistema de estatus y rango: los títulos nobiliarios y el pasado feudal (el antiguo modo de producción asiático y el impacto colonial).
- 8.7. Segregación sexual y política.
- 8.8. Los problemas del *Dinero Político*: corrupción, favoritismo, subvenciones, partidismos, el electoralismo rural, la cercanía política, etc.
- 8.9. Las vinculaciones entre política, economía (oportunismo, negocios, etc.) y religión (Rajas y sultanes)

9. SISTEMA DE CREENCIAS: SINCRETISMO MUSULMÁN Y ANIMISTA

9.1. EL ISLAM

- 9.2. Disciplina, control y fatalismo islámico.
- 9.3. La ley islámica y el oportunismo político malayo (UMNO versus PAS)

- 9.4. El Islam y lo económico: la prohibición de la usura
- 9.5. Islam y adaptación social: el proceso de madurez en el hombre
- 9.6. Islam y tradición: una paradoja
- 9.7. Numerología
- 9.8. La noción de *bersih* o limpieza
- 9.9. *Bulan Puasa* y *Hari Raya*, el Ramadán Malayo

9.10. ANIMISMO

- 9.10.1. El imán y el *bomoh*: personificaciones de lo religioso-normativo y lo médico-espiritual (religión normativa versus chamanismo versus medicina moderna).
- 9.10.2. El *bomoh* musulmán, valedor de la religión y la tradición
- 9.10.3. El *bomoh*: función terapéutica, social y espiritual
- 9.10.4. El *concepto de enfermedad*: la unión de lo físico y lo psicológico, la patología del alma (Cf. Sistema humoral)

9.11. SINCRETISMO: ANIMISMO E ISLAM

- 9.11.1. Revitalización islámico-política y censura
- 9.11.2. La creencia en los espíritus (jin, hantu, etc)
- 9.11.3. Taxonomía de criaturas sobrenaturales
- 9.11.4. La superstición y la tecnología
- 9.11.5. Oráculos, adivinación y diagnóstico
- 9.11.6. Posesiones
- 9.11.7. Magia y envidia: la magia negra
- 9.11.8. Reproducción, sexo y magia

GRUPOS DE EDAD, ROLES DE GÉNERO Y RITOS DE PASO (“EL TEJIDO DE LAS RELACIONES SOCIALES”)

10. REPRODUCCIÓN

- 10.1.1. El control de la reproducción en el ciclo de fertilidad femenina: del control progresivo a la libertad de estatus.
- 10.1.2. Aborto
- 10.1.3. Poligamia
- 10.1.4. Endogamia
- 10.1.5. Relaciones y términos de parentesco
- 10.1.6. Primos cruzados y paralelos
- 10.1.7. Incesto
- 10.1.8. Matrimonio, divorcio y promiscuidad
- 10.1.9. Genealogías

11. GRUPOS DE EDAD Y ROLES DE GÉNERO

- 11.1.1. Segregación sexual y laboral.
- 11.1.2. Androcentrismo, fertilidad y virilidad
- 11.1.3. Espacios público-masculinos y espacio privado-femeninos
- 11.1.4. La mujer/hombre en el trabajo, vida política, rol familiar, económico y social
- 11.1.5. La deshonra femenina y sanciones de género
- 11.1.6. Los grupos de edad

12. RITUALIZACIÓN Y RELACIONES SOCIALES

- 12.1.1. Comensalismo y sistema humoral
- 12.1.2. *Manditian*, parto y los ritos de paso femeninos
- 12.1.3. *Pantang*: los tabúes (sistema humoral).

- 12.1.4. *Berandui*, la separación ritual entre hijo y madre. Los ritos de nacimiento.
- 12.1.5. Bersunat, circuncisión
- 12.1.6. Bersanding: el rito matrimonial (eclecticismo)
- 12.1.7. La muerte y sus ritos – la significación islámica, cosmológica y vital

13. ADAT

- 13.1.1. Antropología de lo cotidiano.
- 13.1.2. El *normativismo*: control social, religioso, y la sociedad ‘cerrada’
- 13.1.3. Los ejes de cognición espacial y temporal
- 13.1.4. Los sistemas de ‘medidas’ tradicionales Primos cruzados y paralelos
- 13.1.5. Las costumbres y las tradiciones – la noción de ocio.
- 13.1.6. Las normas de etiqueta: lo refinado y lo rudo, el «pangkat» y el esatus.
- 13.1.7. La etnohistoria de Tuba.
- 13.1.8. La herencia de tierras y la herencia cultural.
- 13.1.9. Adat, política, religión y animismo

14. LA INVOLUCIÓN ECONÓMICA DE PULAU TUBA

- 14.1.1. Percepción ante el progreso, lo externo y el desarrollo.
- 14.1.2. Tecnologías cotidianas: evolución, innovación y progreso
- 14.1.3. El fracaso de la innovación y el progreso, y los planes de desarrollo
- 14.1.4. La Nueva Economía Política (NEP)
- 14.1.5. Factores históricos, psicológicos, infraestructurales y estructurales del desarrollo
- 14.1.6. Esfera social vs. esfera económica.
- 14.1.7. El fin de la filosofía Zen y la intrusión del mercado.
- 14.1.8. Las economías rurales (sus análisis y limitaciones)

15. LA ECONOMÍA POLÍTICA

- 15.1. La política malaya nacional, el nivel medio y el nivel local.
- 15.2. La redistribución de la riqueza pública,
- 15.3. La competencia por los recursos.
- 15.4. Desarrollo y oportunismo
- 15.5. Política pro-bumiputera y el problema malayo

ANEXO III: Descriptivos estadísticos del cuestionario de productividad pesquera

Estadísticos descriptivos

	N	Mínimo	Máximo	Media	Desv. tip.
Relationship between fishermen	43	1	9	3,74	2,527
Number of "baneh" per net	43	10	15	13,00	1,134
Years working together	43	1	20	4,91	3,778
Years old (1st fisherman)	43	17	57	37,42	12,074
Years old (2nd fisherman)	43	17	55	33,44	9,886
License	43	1,00	2,00	1,8140	,39375
Income sharing	43	1,00	2,00	1,5581	,50249
N válido (según lista)	43				

Estadísticos descriptivos

	N	Mínimo	Máximo	Media	Desv. tip.
Boat number	457	1	6	3,48	1,701
Day of the week	457	1	7	4,01	2,016
Udang A	457	0	15800	1611,60	2126,755
RM/Kg. prawn A	457	,00	363,40	37,9861	49,79726
Udang B	457	0	8200	186,43	719,247
RM/Kg. prawn B	457	,00	90,20	1,8602	7,01824
Udang RA	457	0	6600	419,38	845,688
RM/Kg. prawn RA	457	,00	539,00	5,7875	26,87509
Udang A	457	0	2500	131,95	364,287
RM/Kg. prawn RB	457	,00	12,50	,6864	1,90979
Crab	457	0	5000	44,20	336,413
RM/Kg. crab	457	,00	15,00	,1276	,98075
Deductions	457	,00	56,00	1,8179	6,90345
Income day	457	,00	363,40	44,0586	55,06727
Causes of inactivity	457	1,00	11,00	8,0460	3,30206
Number of times net is used	457	0	5	1,57	1,454
Number of working hours	457	,00	10,50	3,6816	3,40196
N válido (según lista)	457				

Ejemplo de descriptivo estadístico para el bote 1

Estadísticos descriptivos BOTE 1

	N	Mínimo	Máximo	Media	Desv. típ.
Boat number	76	1	1	1,00	,000
Day of the week	76	1	7	4,01	2,023
Udang A	76	0	10500	2026,32	2591,441
RM/Kg. prawn A	76	,00	241,50	47,9561	60,85722
Udang B	76	0	4900	196,05	791,529
RM/Kg. prawn B	76	,00	37,40	1,9368	7,32431
Udang RA	76	0	6600	615,79	1220,825
RM/Kg. prawn RA	76	,00	72,60	6,6513	13,32372
Udang A	76	0	1800	171,05	413,059
RM/Kg. prawn RB	76	,00	9,00	,8566	2,06703
Crab	76	0	1900	90,79	388,562
RM/Kg. crab	76	,00	5,70	,2724	1,16569
Deductions	76	,00	50,00	,9211	6,14874
Income day	76	,00	257,50	56,6653	68,49567
Causes of inactivity	76	1,00	10,00	7,8158	3,31345
Number of times net is used	76	0	5	1,51	1,536
Number of working hours	76	,00	10,00	3,6316	3,69537
N válido (según lista)	76				

ANEXO IV: Técnicas generales

Los siguientes cuestionarios y entrevistas se diseñaron en el curso de la segunda fase de trabajo de campo. Iban dirigidos, primero, a cubrir vacíos de la información general obtenida durante la primera parte; segundo, a poner a prueba las hipótesis diseñadas y, tercero, a cubrir nuevas cuestiones que iban surgiendo en el proceso de investigación. Los hemos ordenado temáticamente:

I. ASPECTOS PESQUEROS

Estos cuestionarios se diseñaron para obtener información referente a los medios de producción, relaciones de producción, nivel de productividad pesquera, características tecnológicas, aspectos ecológicos, innovación tecnológica, distribución de los medios productivos...

Nº Note	Tipo de motor y procedencia	Tipo de bote y procedencia	Tipo de red y procedencia	¿Propietario de los medios de producción?
1				
...				

No bote	Bote	Motor	Red
Precio 1ª mano			
Precio 2ª mano			
Lugar de adquisición			
Duración media			
Coste de reparación/mantenimiento			
Utensilios y productos de reparación			
Precio de los productos (gastos derivados de la reinversión)			

Nombre local de la captura	Precio/kg.	Estación	Tipo de red usada	Perímetro pesquero donde se obtiene
1				
...				

Puntos de pesca	Oleaje, corrientes	Condiciones del agua* (ampliado abajo)	Otros rasgos ambientales
Elección del punto de pesca	Especies Marinas	Indicios de presas	Presencia espectral
Tipo de redes usadas	Efecto de los astros	Estacionalidad	Percepción de la faena pesquera
Clima	Aire y brisa	Riesgos, peligros y enfermedades asociadas al mar	Restricciones y tabúes

Aparejo pesquero	Año de Introducción	Procedencia	Tipo de captura	Estación	Temporalidad	Estructura del aparejo	Singularidades

I. I. Entrevista en profundidad a varios pescadores ancianos, con el propósito de caracterizar según aquéllos a un «buen pescador», en función de los siguientes ítems:

I.II. Aspectos generales de la pesca, una serie de cuestiones destinadas al mayor número posible de pescadores (se obtuvieron unos 40 informantes)

<i>Aspectos laborales y contexto histórico de la pesca en Tuba</i>
Etnohistoria de la realidad pesquera: historias de vida de pescadores, introducción de nuevas tecnologías, surgimiento de los mediadores pesqueros, proceso de la especialización pesquera, etc. Diferencias y similitudes con la antigua actividad pesquera.
Expectativas laborales: ¿Le gusta trabajar como pescador?, ¿Qué otro tipo de trabajo le gustaría tener?, ¿Cree que la educación es importante para optar a mejores trabajos?, ¿Qué tipo de mejoras necesitaría para poder pescar más?
<i>Hábitos de consumo</i>
Análisis de los productos comprados, tipo de ocio, ingresos, gastos, etc. (en diversas unidades domésticas de pescadores)
<i>Productividad: medios, relaciones y producción.</i>
Datos personales: nombre, edad, años faenando, otra experiencia pesquera, años faenando.
Descripción de los astilleros tradicionales y análisis de las técnicas, métodos y cadenas operativas en la reparación y/o construcción de barcos de pesca, motores y redes. Análisis de la productividad pesquera diacrónicamente.
Tipo de red, motor y bote habitualmente usados – precio nueva y de segunda mano.
¿Posee sus propio motor, bote y redes?, ¿Cómo los adquiere?, ¿Quién le presta el dinero?, Duración media de cada aparejo.
Razón de la escasa implementación tecnológica. Aspectos positivos y negativos del uso del sonar, pesqueros de fibra de vidrio, pesqueros de medio y gran tonelaje, cooperativas, etc.
Tipo de capturas (especies marinas), modos de conservación, importancia en la dieta local, ingresos de especies estacionales, etc.
Periodo del año con mayores y menores capturas – pescado, gambas y cangrejos.
Número de parientes que trabajan como pescadores.
Relaciones productivas: tipo de relación entre pescadores de una misma unidad pesquera, relación con el comprador, edad de los productores, años en la faena, etc. ¿Con quién prefiere pescar, con un pariente o con un amigo?
<i>Aspectos ecológicos y animistas de la pesca</i>
¿Ha conocido a algún <i>pawang</i> ? Explíqueme lo que sepa de esta figura.
¿Ha experimentado la presencia de espíritus marinos?, ¿Qué apariencia tienen?, ¿Cómo se manifiestan?, ¿Qué efectos tienen?, ¿Por qué son peligrosos?, ¿Realiza algún tipo de oración antes de salir a pescar?

I.III. Taxonomía de especies: localización de las especies más comunes halladas en Tuba, análisis del precio en el mercado y precio local, frecuencia de la captura según la estación, métodos pesqueros y lugar donde se obtiene.

Nombre local del pez	Estación	Precio/Kg en Tuba y en Langkawi	Tipo de método	¿Dónde se obtiene?
Nombre local de la gamba	Estación	Precio/Kg en Tuba y en Langkawi	Tipo de método	¿Dónde se obtiene?
Nombre local cangrejos	Estación	Precio/Kg en Tuba y en Langkawi	Tipo de método	¿Dónde se obtiene?

I.IV. Entrevistas mediadores o taukeh: Entrevistas en profundidad realizadas a 8 «taukeh» locales.

1) Presencia de «taukeh» chinos en Tuba – fechas, datos, tipo de venta, etc.
2) Análisis de los libros de registros – variación de precios, tipo de captura, estacionalidad, ingresos pasados y presentes, etc.
3) Breve historia de vida hasta que deviene taukeh – profesión anterior, acceso a la compraventa, etc.
4) Tipo de transacción económica entre taukeh y pescador.
5) Lugar de venta de la mercancía, y modo en que se establece el contacto con el comprador.
6) Tipo de avances al pescador.
7) Ingresos medios como mediador, años ejerciendo la profesión, riesgos de la empresa y problemas en la gestión y administración.
8) Tipo de relación con los pescadores – parentesco, vecindad, amistad, etc.

II. ASPECTOS ECOLÓGICOS

1) Características del clima ecuatorial/tropical.
2) Estacionalidad productiva (pesquera, agrícola, frutícola, selvática, etc.)
3) Medio ecológico y pesca – análisis de las variables productivas.
4) Actividades económicas extractivas; el problema de la sobreexplotación.
5) Uso del medioambiente: relación entre mundo material y mundo espiritual.
6) Ecología y Pesca: diseño de unos cuestionarios pautados que se administraron a una serie de pescadores experimentados y ancianos.
7) Medición del tiempo y espacio en el mar (uso de relojes, calendarios, etc.)

El siguiente cuestionario recogía las características ecológicas en que se produce la pesca, y la relación entre las estaciones climático-ecológicas y las especies:

Tipos de agua, aire, oleaje, corrientes, mareas,	Periodo	Rasgos	Tipos de captura según los rasgos climáticos	Relación entre Estaciones y Rasgos ambientales
1				
...				

III. ECONOMÍA RURAL

Análisis de todas las tipos actividades económicas desarrolladas en la isla, a excepción de los servicios: agricultura (caucho, arroz, fruticultura), horticultura, recolección (marisqueo, miel, explotación de otros recursos selváticos y forestales), etc. Para ello usamos el siguiente patrón:

Tipo de producción	Descripción del proceso productivo	Temporalidad	Precio de la producción	Riesgos	Ayudas públicas
Caucho					
Arroz					
Marisqueo					
Fruticultura...					

IV. PROYECTOS DE DESARROLLO

Técnicas encaminadas a describir la naturaleza de los proyectos de desarrollo rural, siguiendo un patrón similar al utilizado en las «historias de vida» en individuos:

1) Enumeración de los proyectos de desarrollo que se recuerdan.
2) Cronología de los proyectos.
3) Presupuesto de los proyectos.
4) Versión de lo que ocurrió con el proyecto desde su creación hasta su desaparición.
5) Personas o instituciones implicadas en el proyecto.
6) Razones por las cuales fracasa.
7) Institución pública que fomentan el proyecto.
8) Qué tipo de proyectos desearía aplicar en Tuba.
9) Qué tipo de negocio desearía tener en Tuba.
10) Relación entre los individuos cuando se aplica un proyecto – opiniones sobre el fracaso de los proyectos.
11) Análisis de la planificación regional, proyectos a medio y largo plazo, comisiones, coordinación de la planificación y el desarrollo, prioridades, liderazgo político, participación gubernamental, necesidades y planificación, resultados, agencias administrativas, efectos de la urbanización, empleo, planificación familiar, etc.

V. ASPECTOS ESTRUCTURALES DE LA SOCIEDAD

V.I. Aspectos sanitarios: Administración de un cuestionario a las enfermeras de la clínica local en la isla de Pulau Tuba:

Tratamientos más comunes	Frecuencia de asistencia a la medicina local y tradicional	Opinión sobre métodos médicos tradicionales
Enfermedad más común en la mujer	Frecuencia de visita smédicas en 1 mes	Comprensión de la medicina moderna por los aldeanos
Enfermedad más común en niños	Tratamiento durante el proceso de embarazo	Conflictos entre medicina tradicional y moderna
Enfermedad más común en pescadores	Tipo de público	Cubsidios, año de creación de la clínica, etc.

V.II. Etnohistoria: Entrevistas abiertas dirigidas a los lugareños ancianos (una decena de informantes), que permitió cubrir el vacío historiográfico de la isla. Se insistió especialmente en la introducción de nueva tecnología, cambios urbanísticos, características de la población pasada, desarrollo económico, condiciones de existencia antes de la Independencia, experiencia en el periodo británico y, en algunos casos, japonés, presencia de otros grupos étnicos, etc. La etnohistoria posibilitó trazar la genealogía desde el primer poblador a los habitantes actuales, obtener narrativas mitológicas, explorar relaciones con otras etnias, describir la antigua economía de subsistencia, etc.

V.III. Aspectos folklóricos: Descripción de indumentaria, adornos, hábitos alimenticios, modos de saludar, festividades y ceremonias, etc. Basado en la observación participante y en preguntas en contexto.

V.IV. Parentesco y datos genealógicos: Se elaboraron unas 20 genealogías completas de familias naturales de Tuba (en colaboración con una estudiante universitaria malaya) para poner a prueba la endogamia, inmigración, alianzas, patrones de residencia, tipos de uniones más comunes, etc. Las genealogías permitieron también establecer un vínculo con el ancestro fundador de la isla.

V.V. Liderazgo: entrevistas a los JKKK locales (representantes políticos) y entrevistas a otros vecinos para detectar las incidencias políticas - corrupción local, maniobras económicas individualistas, rasgos de la distribución de subsidios públicos, etc.) ; entrevistas a los directores de las diversas instituciones públicas de Langkawi y Kedah (Oficinas de tierras, pesqueras, religiosas, etc.); y entrevistas a los líderes religiosos. Estas entrevistas, por lo general, recogían los siguientes rasgos: edad, género, procedencia, permanencia en el puesto, descripción de las funciones, acceso al puesto, problemas relacionados con el puesto, etc.

V.VI. Aspectos relacionados con la unidad doméstica: el acceso a las unidades domésticas en la isla era relativamente sencillo. Las visitas a los hogares malayos son actos de cortesía y los anfitriones siempre estaban dispuestos a colaborar o charlar mientras compartían sus alimentos u ofrecían bebidas al visitante. Durante estas visitas, planteaba aspectos domésticos u otra serie de cuestiones relacionadas con mi investigación. Para los malayos los aspectos domésticos y las relaciones familiares son de suma importancia, y pueden pasar horas hablando de estos temas. En este sentido, las cuestiones más comunes eran:

1. La conexión entre el mito de origen y las genealogías. Obligaciones en relación al origen común.
2. Diferencia entre gran familia y endogamia
3. ¿Cuáles son las obligaciones y derechos que tienen con la familia, y entre vecinos?, ¿Es mejor la relación con sus consanguíneos o con los vecinos y amigos?
4. Términos de parentesco, administración económica del hogar, etc.
5. La naturaleza de las relaciones comunales: las percepciones del kenduri: la obligación de ir, los deberes, los compromisos, el concepto de kuasa en los kenduris, etc.
6. Datos sobre las parejas: de dónde son, las relaciones que tienen entre ellos, las relaciones con parientes externos a la unidad doméstica a través de la genealogía, los términos de parentesco que usan para dirigirse los unos a los otros, dónde han nacido y dónde viven, el interés del parentesco entre ellos, los cambios económicos en términos de historias de vida, las relaciones con otros miembros, etc.
...

VI. CUESTIONES RELACIONADAS CON LAS HIPÓTESIS.

A parte de las cuestiones generales y concretas, se diseñaron una serie de cuestiones destinadas exclusivamente a poner a prueba algunos aspectos de las hipótesis esbozadas. Eran pequeños cuestionarios que se administraron aprovechando la visita a los hogares durante el censo, mientras se acompañaba a los lugareños en el café, etc.

Hipótesis General I («Marginación del enclave»): Etnohistoria y reconstrucción de las relaciones mercantiles pasadas, a partir del testimonio de ancianos:

1) Tipos de problemas (sociales, económicos y políticos) del pasado.
2) ¿Qué hacían en caso de que se produjesen accidentes, enfermedades, etc.?
3) ¿A quién recurrían en caso de necesidad económica?
4) ¿Qué tipos de trabajos comunitarios realizaban?
5) ¿Qué eventos remarcables recuerda del pasado?
6) ¿Le gustaría que Tuba se pareciera a Langkawi? ¿Por qué?
7) ¿Recuerda a los británicos?, ¿Qué recuerda de aquellos tiempos? ¿Y de los japoneses?
8) ¿Qué echa en falta de las urbes o zonas más urbanizadas?

Hipótesis General II («Islam, Adat y Relaciones étnicas»):

1) ¿Qué diferencias (religiosas, sociales, económicas, políticas, etc.) encuentra entre chinos y malayos?
2) ¿Cómo imagina el otro mundo, cree que es un mundo justo?
3) ¿Es Alá el responsable de los actos y el destino del individuo? ¿Qué opina?
4) ¿Qué opina de la prohibición de la usura?
5) ¿Qué dice el Corán sobre la riqueza material, los bienes materiales, el trabajo, etc.?
6) ¿Cree que los malayos son más generosos y hospitalarios que otros grupos étnicos?

1. ¿Cuáles son los valores que más aprecia del *kampung* tradicional? (Numerar por orden)

La ayuda mutua	Las fiestas comunes	
Que es una gran familia	La paz y tranquilidad	
El hecho de que todos sean iguales	Otras	
Vivir del campo y la mar		

2. ¿Qué es lo que menos le gusta de las grandes ciudades (Kuala Lumpur)?

Que la gente no se conoce ni se ayuda	
El ritmo del trabajo y la vida	
La importancia del dinero	
La falta de tranquilidad	
Otras	

3. Si compara el pasado con el presente, la ayuda que se presta entre la gente del «kampung» es

Mayor	
Menor	
Igual	

Hipótesis General III («Paternalismo gubernamental»): Diseño de un cuestionario pautado, para analizar la percepción sobre la pobreza y la marginación, el desarrollo, las ayudas gubernamentales, etc.

1. ¿Cómo ha conocido la existencia de ayudas del estado o del gobierno?

Amigos		Políticos	
Vecinos		Periódicos	
Parientes		Otros:	

2. ¿Cree que las ayudas del gobierno son?

Inexistentes		Suficientes	
Escasas		Cuantiosas	

3. Tipos de ayudas pedidas:

Adquisición de bote		Zakat		Dinero		Dotación de casa		Otros tipo de ayudas	
Bote, red...		Hogar		Proyectos		Sanidad		Otros	
Adquisición de motor		Regalos		Participación en proyectos		Subvenciones agrícolas			

4. Tipo de ayudas obtenidas:

Adquisición de bote	Zakat	Dinero	Dotación de casa	Otros tipo de ayudas	
Adquisición de redes	Ayudas reparación casas		Ayudas sa proyectos	Ayuda sanitaria	Cuáles
Adquisición de motor	Regalos	Participación en proyectos	Subvenciones agrícolas		

5. Destino de las ayudas o dotaciones:

Uso actual	Destrucción	
Abandono	Gasto	
Venta	Ahorro	
Alquiler	Destinado a otras necesidades	

6. Considera que, por lo general, los habitantes de Pulau Tuba son:

Muy pobres	Normales	
Pobres	Ricos	

7. ¿Cuál cree que la razón de la pobreza de los habitantes de Pulau Tuba?

Crisis de la pesca	Falta de posibilidades	Sueldos muy bajos	
Pocas ayudas del gobierno	Pereza de la gente	Falta de tradición en los negocios	
Falta de educación	Poco preparado para los negocios	Otras	

8. ¿Qué haría si obtuviese un premio de RM50.000?

Comprar una gran casa	Distribuir entre parientes	
Ahorrar	Comprar un negocio	
Invertir en tierras	Comprar nueva tecnología	
Invitar a sus amigos y parientes	Ir a la Meca	
Irse de Tuba	Ser datuk	
Comprar un coche	Comprar cosas para la casa	
Comprar joyas	Ayudar a mis hijos	

9. ¿Cree que a Tuba llegan suficientes ayudas?

Si	
No	

Hipótesis específica II («Promiscuidad»)

- ¿Cuál cree que son las causas del divorcio?
- Enumere las causas por las cuales **no desea** realizar actividades que supongan estar fuera del hogar por un periodo largo de tiempo:

No quiere dejar a su familia sola	No hay necesidad económica de salir
No le gusta dormir fuera de casa	Se contenta con lo que obtiene en Tuba
Le gusta estar en Tuba siempre	...

Hipótesis específica III («Conocimiento»)

1. ¿Qué es lo que considera más importante para progresar?

Saber inglés	Ahorrar más	
Crear otros puestos de trabajo	Acudir a cursos del gobierno	
Adoptar nueva tecnología	Tener más acceso a la ciudad (puente)	
Tener más educación	¿	
¿Por qué?		

Hipótesis Específica IV y VII («Distribución y dependencia»)

- a. Ventajas y desventajas de vender la captura al *taukeh*
- b. ¿Preferiría ejercer usted de *taukeh*? ¿Por qué?
- c. ¿Por qué no buscan otros trabajos?
- d. ¿Le interesan los cursos que realiza el gobierno para formar a los pescadores? ¿Por qué? ¿A cuántos cursos ha asistido?
- e. ¿Qué mejoras podría realizar el gobierno para neutralizar el efecto de los mediadores locales y chinos?

ANEXO V: Descriptivo estadístico de censo-cuestionario

ESTADÍSTICOS DESCRIPTIVOS CENSO POBLACIONAL Y CUESTIONARIO (SPSS V. 12)

	N	Mínimo	Máximo	Media	Dev. tip.
Individual ID	1349	1	1349	675,00	389,567
Members of the domestic unit	329	1	13	4,10	1,960
Domestic Unit ID	1349	1	329	162,23	92,629
Kampong	1349	1	10	3,94	2,068
Gender	1349	1	2	1,49	,500
Age	1349	0	98	27,72	20,609
Range age	1349	1,00	18,00	5,9266	4,07257
Role of individual	1349	1	24	3,72	4,045
Origin of the individual, ethnic group	1349	1,00	5,00	1,1779	,42658
Place of birth of Individual	1349	1	19	1,66	2,141
Main activity of the individual	1349	1	26	4,81	4,831
Secondary activities of the individual	1349	1	11	2,00	2,651
Political influence and power	1349	1,00	5,00	4,9051	,40751
Educational level of the individual	1349	1,00	8,00	3,2194	1,85231
Property of land	332	1,00	2,00	1,3976	,49014
Property of paddy field	332	1,00	2,00	1,8072	,39507
Property of fishing means of production	332	1,00	2,00	1,6627	,47352
Property of shop	332	1,00	2,00	1,9096	,28713
Property of motorcycle	332	1,00	2,00	1,2440	,43013
Property of Cattle	332	1,00	2,00	1,7952	,40418
Property of small cattle (chickens)	332	1,00	2,00	1,7861	,41064
Property of car	332	1,00	2,00	1,9428	,23263
Properties of lorry	332	1,00	2,00	1,9759	,15358
Properties of motel or chalet	332	1,00	2,00	1,9880	,10927
Radio within the domestic unit	332	1	2	1,20	,404
TV within the domestic unit	332	1	2	1,08	,274
Washing machine within the domestic unit	332	1	2	1,35	,478
Telephone within the domestic unit	332	1	2	1,66	,474
PC within the domestic unit	332	1	2	1,96	,194
Hand-phone within the domestic unit	332	1	2	1,85	,361
Toilet within the domestic unit	332	1	2	1,34	,475
Satelite TV within the domestic unit	331	1	2	1,98	,134
Gotong Royong?	1349	1	2	1,65	,478
Type of Gotong Royong	1349	1,00	7,00	1,7116	1,22862
Civil status of the individual	1349	1	4	1,63	,604
Number of wives	1349	0	2	,22	,426
Number of current children	315	0	13	4,27	2,650
Number of marriages	1349	0	11	,55	,707
Number of former children	74	0	9	3,07	2,343
Place current marriage	643	1	15	1,69	1,876
Date current marriage	639	1853	2004	1980,63	16,420
Number of death children of individual	292	0	4	,30	,647
Health level of the individual	1349	1,00	2,00	1,0660	,24833
Illnes of the individual	1349	1,00	14,00	9,7228	1,49339
Access to formal health services	334	1,00	2,00	1,0150	,12162
Use of traditional medicines	334	1,00	2,00	1,6766	,46846
Incomes of the domestic unit	335	1,00	7,00	3,8716	1,55101
Political party affiliation	1349	1,00	4,00	2,3803	1,48082

Subsidies requested	334	1,00	17,00	4,6737	4,51671
The domestic unit gets subsidies	334	1,00	17,00	3,2515	4,44684
Do you'd like Tuba to be developed?	334	1,00	3,00	1,2066	,58187
Type of development discourse	334	1,00	15,00	5,8832	4,07307
Number of migrated sons and daughters in domestic units	155	1	7	2,48	1,518
Sex of migrated individual 1	155	1	2	1,46	,500
Age of migrated individual 1	155	10	60	27,98	8,831
Place of destiny individual 1	155	1,0	15,0	3,826	3,4719
Activity of migrated individual 1	155	1	20	7,29	6,334
Sex of migrated individual 2	102	1	2	1,55	,500
Age of migrated individual 2	102	12	55	27,96	8,915
Place of destiny individual 2	102	1,0	15,0	4,127	3,3082
Activity of migrated individual 2	102	1	20	7,00	6,000
Sex of migratd individual 3	63	1	2	1,57	,499
Age of migrated individual 3	63	9	43	27,75	7,220
Place of destiny individual 3	63	1,0	13,0	3,889	3,2928
Activity of migrated individual 3	63	1	20	5,94	5,614
Sex of migrated individual 4	38	1	2	1,79	,413
Age of migrated individual 4	38	10	48	27,79	8,380
Place of destiny individual 4	38	1,0	11,0	2,868	2,6729
Activity of migrated individual 4	38	1	19	7,03	6,728
Sex of migrated individual 5	23	1	2	1,57	,507
Age of migrated individual 5	23	7	45	28,00	9,747
Place of destiny individual 5	23	1,0	14,0	3,522	3,6290
Activity of migrated individual 5	23	1	20	6,30	6,320
Sex of migratd individual 6	13	1	2	1,62	,506
Age of migrated individual 6	13	8	38	23,38	7,321
Place of destiny individual 6	13	1,0	12,0	4,462	3,7331
Activity of migrated individual 6	13	1	20	8,00	7,000
Sex of migratd individual 7	5	1	2	1,80	,447
Age of migrated individual 7	5	15	28	22,20	5,119
Place of destiny individual 7	5	1,0	9,0	3,400	3,5777
Activity of migrated individual 7	5	1	17	5,00	6,782
Sex of migratd individual 8	3	1	2	1,67	,577
Age of migrated individual 8	3	13	30	22,33	8,622
Place of destiny individual 8	3	1,0	1,0	1,000	,0000
Activity of migrated individual 8	3	3	13	6,67	5,508
Sex of migratd individual 9	2	1	2	1,50	,707
Age of migrated individual 9	2	12	22	17,00	7,071
Place of destiny individual 9	2	1,0	1,0	1,000	,0000
Social net economy	334	1,00	13,00	4,2425	3,63556
Social net problem	334	1,00	14,00	4,5479	2,06263
Social net within family	334	1,00	12,00	4,6407	3,13313
Social net outside family	334	1,00	13,00	1,8503	2,09283
Social net kenduri	334	1,00	12,00	3,2216	2,67880
N válido (según lista)	0				

Aquí se muestran los descriptivos estadísticos por unidades domésticas:⁷⁶²

Estadísticos

		Individual ID	First Name and Surname
N	Válidos	1349	1349
	Perdidos	0	0

Members of the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	1	28	2,1	8,5	8,5
	2	47	3,5	14,3	22,8
	3	52	3,9	15,8	38,6
	4	63	4,7	19,1	57,8
	5	73	5,4	22,2	79,9
	6	37	2,7	11,2	91,2
	7	17	1,3	5,2	96,4
	8	6	,4	1,8	98,2
	10	3	,2	,9	99,1
	11	1	,1	,3	99,4
	12	1	,1	,3	99,7
	13	1	,1	,3	100,0
	Total	329	24,4	100,0	
Perdidos	Sistema	1020	75,6		
Total		1349	100,0		

Kampong

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Kg. Teluk Bujur	155	11,5	11,5	11,5
	Kg. Lubuk Etok	280	20,8	20,8	32,2
	Kg. Desa Keda (PPRT)	174	12,9	12,9	45,1
	Kg. Teluk Berembang	204	15,1	15,1	60,3
	Kg. Tepi Laut	164	12,2	12,2	72,4
	Kg. Tengah	265	19,6	19,6	92,1
	Kg. Bukit Putih	60	4,4	4,4	96,5
	Kg. Kuala Sungai	16	1,2	1,2	97,7
	Kg. Tuba	5	,4	,4	98,1
	Kg. Tanjung Peluru	26	1,9	1,9	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Gender

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	693	51,4	51,4	51,4
	Female	656	48,6	48,6	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

⁷⁶² En las tablas de migraciones hay un error tipográfico: las tablas se refieren a nueve olas de emigrantes, a pesar de que recurrentemente en el epígrafe aparezca la referencia a la primera ola.

Range age

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	0-5	176	13,0	13,0	13,0
	6-10	169	12,5	12,5	25,6
	11-15	165	12,2	12,2	37,8
	16-20	125	9,3	9,3	47,1
	21-25	88	6,5	6,5	53,6
	26-30	88	6,5	6,5	60,1
	31-35	81	6,0	6,0	66,1
	36-40	73	5,4	5,4	71,5
	41-45	85	6,3	6,3	77,8
	46-50	81	6,0	6,0	83,8
	51-55	60	4,4	4,4	88,3
	56-60	51	3,8	3,8	92,1
	61-65	43	3,2	3,2	95,3
	66-70	32	2,4	2,4	97,6
	71-75	15	1,1	1,1	98,7
	76-80	7	,5	,5	99,3
	81-85	4	,3	,3	99,6
	>86	6	,4	,4	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Role of individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Husband	272	20,2	20,2	20,2
	Wife	293	21,7	21,7	41,9
	Son	348	25,8	25,8	67,7
	Daughter	296	21,9	21,9	89,6
	Husband's father	2	,1	,1	89,8
	Wife's father	4	,3	,3	90,1
	Husband's mother	6	,4	,4	90,5
	Wife's mother	10	,7	,7	91,3
	Grandson	26	1,9	1,9	93,2
	Granddaughter	21	1,6	1,6	94,7
	Nephew	1	,1	,1	94,8
	Anak angkat	8	,6	,6	95,4
	Son-in-law	2	,1	,1	95,6
	Daughter-in-law	12	,9	,9	96,4
	Husband's brother	2	,1	,1	96,6
	Wife's brother	6	,4	,4	97,0
	Wife's sister	2	,1	,1	97,2
	Stepson	3	,2	,2	97,4
	Monoparental	30	2,2	2,2	99,6
	Grandfather	1	,1	,1	99,7
	No relationship	4	,3	,3	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Origin of the individual, ethnic group

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Local Malay bumiputera	1127	83,5	83,5	83,5
	Non-local Malay bumiputera	209	15,5	15,5	99,0
	Thai	9	,7	,7	99,7
	Chinese	3	,2	,2	99,9
	Indonesian	1	,1	,1	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Place of birth of Individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Pulau Tuba	1121	83,1	83,1	83,1
	Pulau Langkawi	70	5,2	5,2	88,3
	Kedah	43	3,2	3,2	91,5
	Alor Setar (Kedah State)	23	1,7	1,7	93,2
	Perlis	36	2,7	2,7	95,8
	Perak	17	1,3	1,3	97,1
	Pulau Pinang	7	,5	,5	97,6
	Pahang	1	,1	,1	97,7
	Balik Buket (Tuba)	1	,1	,1	97,8
	Selat (Pulau Dayang Bunting)	3	,2	,2	98,0
	Negeri Sembilan	1	,1	,1	98,1
	Kelantan	10	,7	,7	98,8
	Jitra	1	,1	,1	98,9
	Melacca	1	,1	,1	99,0
	Thailand	9	,7	,7	99,6
	Singapore	2	,1	,1	99,8
	Indonesia	1	,1	,1	99,9
	Sarawak	1	,1	,1	99,9
	Kuala Lumpur	1	,1	,1	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Main activity of the individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Fisherman	200	14,8	14,8	14,8
	House wife	271	20,1	20,1	34,9
	Student	336	24,9	24,9	59,8
	Boat driver	37	2,7	2,7	62,6
	Inactive population	209	15,5	15,5	78,1
	Retired (of unskilled kampong activity)	40	3,0	3,0	81,0
	Unemployed	88	6,5	6,5	87,5
	Mechanic	2	,1	,1	87,7
	Shop-seller	20	1,5	1,5	89,2
	Boat captain	5	,4	,4	89,5
	Security Guard and Police	2	,1	,1	89,7
	Driver (car, lorry, etc.)	3	,2	,2	89,9
	Teacher	17	1,3	1,3	91,2
	Clerk	1	,1	,1	91,3
	Unskilled woker (gardener, labourer, builder...)	34	2,5	2,5	93,8
	Petty food and drink stallholder	27	2,0	2,0	95,8
	Shopkeeper or stall owner	19	1,4	1,4	97,2
	Seamstress	1	,1	,1	97,3
	Politician (full-time)	5	,4	,4	97,6
	Electrician	5	,4	,4	98,0
	Midwife	2	,1	,1	98,1
	Farmer	5	,4	,4	98,5
	Religious teacher	7	,5	,5	99,0
	Craftman	1	,1	,1	99,1
	Tourist business	12	,9	,9	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Secondary activities of the individual

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Nothing	1139	84,4	84,4	84,4
Unskilled temporal jobs	32	2,4	2,4	86,8
Skilled temporal jobs	9	,7	,7	87,5
Secondary fishing	5	,4	,4	87,8
Petty domestic production	15	1,1	1,1	89,0
Gathering (honey, seafood, frutis, etc.)	21	1,6	1,6	90,5
Taukey	2	,1	,1	90,7
Small-scale farming	10	,7	,7	91,4
Traditional healing	8	,6	,6	92,0
Social and political activities	101	7,5	7,5	99,5
Cattle raising	7	,5	,5	100,0
Total	1349	100,0	100,0	

Political influence and power

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Highest political influence (>3 different posts)	4	,3	,3	,3
High-moderate political influence (>2 political posts)	4	,3	,3	,6
Moderate political influence (>1 posts)	18	1,3	1,3	1,9
Minor political influence (1 post)	64	4,7	4,7	6,7
No influence	1259	93,3	93,3	100,0
Total	1349	100,0	100,0	

Educational level of the individual

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Tadika or Kindergarden	45	3,3	3,3	3,3
Primary School	683	50,6	50,6	54,0
Secondary School	305	22,6	22,6	76,6
Institute of Technical or Higher Education	19	1,4	1,4	78,0
University	8	,6	,6	78,6
Never attended to school	125	9,3	9,3	87,8
Non schooling yet	161	11,9	11,9	99,8
Mektab or Religious learning	3	,2	,2	100,0
Total	1349	100,0	100,0	

Property of land

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Yes	200	14,8	60,2	60,2
No	132	9,8	39,8	100,0
Total	332	24,6	100,0	
Perdidos Sistema	1017	75,4		
Total	1349	100,0		

Property of paddy field

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	64	4,7	19,3	19,3
	No	268	19,9	80,7	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Property of fishin means of production

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	112	8,3	33,7	33,7
	No	220	16,3	66,3	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Property of shop

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	30	2,2	9,0	9,0
	No	302	22,4	91,0	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Property of motorcycle

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	251	18,6	75,6	75,6
	No	81	6,0	24,4	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Property of Cattle

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	68	5,0	20,5	20,5
	No	264	19,6	79,5	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Property of small cattle (chickens)

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	71	5,3	21,4	21,4
	No	261	19,3	78,6	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Property of car

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	19	1,4	5,7	5,7
	No	313	23,2	94,3	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Properties of lorry

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	8	,6	2,4	2,4
	No	324	24,0	97,6	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Properties of motel or chalet

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	4	,3	1,2	1,2
	No	328	24,3	98,8	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Radio within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	264	19,6	79,5	79,5
	No	68	5,0	20,5	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

TV within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	305	22,6	91,9	91,9
	No	27	2,0	8,1	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Washing machine within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	215	15,9	64,8	64,8
	No	117	8,7	35,2	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Telephone within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	112	8,3	33,7	33,7
	No	220	16,3	66,3	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

PC within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	13	1,0	3,9	3,9
	No	319	23,6	96,1	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Hand-phone within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	51	3,8	15,4	15,4
	No	281	20,8	84,6	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Toilet within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	219	16,2	66,0	66,0
	No	113	8,4	34,0	100,0
	Total	332	24,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1017	75,4		
Total		1349	100,0		

Satelite TV within the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	6	,4	1,8	1,8
	No	325	24,1	98,2	100,0
	Total	331	24,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1018	75,5		
Total		1349	100,0		

Gotong Royong?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	474	35,1	35,1	35,1
	No	875	64,9	64,9	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Type of Gotong Royong

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Nothing	865	64,1	64,1	64,1
	Clean mosque, surau, cemetery or street	230	17,0	17,0	81,2
	Kenduri	147	10,9	10,9	92,1
	School Activities	49	3,6	3,6	95,7
	Anak-angkat program	10	,7	,7	96,4
	General kampong activities	39	2,9	2,9	99,3
	Institutional services or courses	9	,7	,7	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Civil status of the individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Married	582	43,1	43,1	43,1
	Single	701	52,0	52,0	95,1
	Widow	55	4,1	4,1	99,2
	Divorced	11	,8	,8	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Number of wives

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	0	1052	78,0	78,0	78,0
	1	292	21,6	21,6	99,6
	2	5	,4	,4	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Number of current children

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	0	15	1,1	4,8	4,8
	1	26	1,9	8,3	13,0
	2	41	3,0	13,0	26,0
	3	62	4,6	19,7	45,7
	4	47	3,5	14,9	60,6
	5	35	2,6	11,1	71,7
	6	20	1,5	6,3	78,1
	7	32	2,4	10,2	88,3
	8	14	1,0	4,4	92,7
	9	10	,7	3,2	95,9
	10	5	,4	1,6	97,5
	11	5	,4	1,6	99,0
	12	1	,1	,3	99,4
	13	2	,1	,6	100,0
	Total	315	23,4	100,0	
Perdidos	Sistema	1034	76,6		
	Total	1349	100,0		

Number of marriages

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	0	711	52,7	52,7	52,7
	1	565	41,9	41,9	94,6
	2	59	4,4	4,4	99,0
	3	10	,7	,7	99,7
	4	1	,1	,1	99,8
	5	2	,1	,1	99,9
	11	1	,1	,1	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Number of former children

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	0	8	,6	10,8	10,8
	1	16	1,2	21,6	32,4
	2	5	,4	6,8	39,2
	3	19	1,4	25,7	64,9
	4	13	1,0	17,6	82,4
	5	4	,3	5,4	87,8
	7	3	,2	4,1	91,9
	8	3	,2	4,1	95,9
	9	3	,2	4,1	100,0
	Total	74	5,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1275	94,5		
Total		1349	100,0		

Place current marriage

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Tuba	485	36,0	75,4	75,4
	Langkawi	55	4,1	8,6	84,0
	Kedah	54	4,0	8,4	92,4
	Perak	15	1,1	2,3	94,7
	Perlis	17	1,3	2,6	97,4
	Pinang	6	,4	,9	98,3
	Melacca	2	,1	,3	98,6
	Thailand	7	,5	1,1	99,7
	Indonesia	2	,1	,3	100,0
	Total	643	47,7	100,0	
Perdidos	Sistema	706	52,3		
Total		1349	100,0		

Date current marriage

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	1853	1	,1	,2	,2
	1867	1	,1	,2	,3
	1936	2	,1	,3	,6
	1941	1	,1	,2	,8
	1942	1	,1	,2	,9
	1944	4	,3	,6	1,6
	1946	2	,1	,3	1,9
	1948	5	,4	,8	2,7
	1949	2	,1	,3	3,0
	1950	3	,2	,5	3,4
	1951	5	,4	,8	4,2
	1952	2	,1	,3	4,5
	1953	6	,4	,9	5,5
	1954	2	,1	,3	5,8
	1956	4	,3	,6	6,4
	1957	3	,2	,5	6,9
	1958	7	,5	1,1	8,0
	1959	7	,5	1,1	9,1
	1960	24	1,8	3,8	12,8
	1961	9	,7	1,4	14,2
	1962	9	,7	1,4	15,6
	1963	7	,5	1,1	16,7
	1964	6	,4	,9	17,7
	1965	7	,5	1,1	18,8
	1966	8	,6	1,3	20,0
	1967	3	,2	,5	20,5
	1968	4	,3	,6	21,1
	1969	5	,4	,8	21,9
	1970	19	1,4	3,0	24,9
	1971	6	,4	,9	25,8
	1972	17	1,3	2,7	28,5
	1973	17	1,3	2,7	31,1
	1974	10	,7	1,6	32,7
	1975	11	,8	1,7	34,4
	1976	13	1,0	2,0	36,5
	1977	17	1,3	2,7	39,1
	1978	10	,7	1,6	40,7
	1979	9	,7	1,4	42,1
	1980	22	1,6	3,4	45,5
	1981	14	1,0	2,2	47,7
	1982	12	,9	1,9	49,6
	1983	18	1,3	2,8	52,4
	1984	14	1,0	2,2	54,6
	1985	12	,9	1,9	56,5
	1986	8	,6	1,3	57,7
	1987	4	,3	,6	58,4
	1988	12	,9	1,9	60,3
	1989	10	,7	1,6	61,8
	1990	14	1,0	2,2	64,0
	1991	18	1,3	2,8	66,8
	1992	27	2,0	4,2	71,0
	1993	27	2,0	4,2	75,3
	1994	20	1,5	3,1	78,4
	1995	10	,7	1,6	80,0
	1996	24	1,8	3,8	83,7
	1997	14	1,0	2,2	85,9
	1998	20	1,5	3,1	89,0
	1999	20	1,5	3,1	92,2
	2000	20	1,5	3,1	95,3
	2001	6	,4	,9	96,2
	2002	8	,6	1,3	97,5
	2003	15	1,1	2,3	99,8
	2004	1	,1	,2	100,0
	Total	639	47,4	100,0	
Perdidos	Sistema	710	52,6		
Total		1349	100,0		

Number of death children of individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	0	227	16,8	77,7	77,7
	1	46	3,4	15,8	93,5
	2	15	1,1	5,1	98,6
	3	3	,2	1,0	99,7
	4	1	,1	,3	100,0
	Total	292	21,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1057	78,4		
Total		1349	100,0		

Health level of the individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Healthy	1260	93,4	93,4	93,4
	Sick	89	6,6	6,6	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Illnes of the individual

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Heart sickness	21	1,6	1,6	1,6
	Cancer or tumor	8	,6	,6	2,1
	Elder illnesses	4	,3	,3	2,4
	Eyes illness	5	,4	,4	2,8
	Asthma	8	,6	,6	3,4
	Blood high preasure	8	,6	,6	4,0
	Body pain (general)	8	,6	,6	4,6
	Appendicitis	2	,1	,1	4,7
	Head-pain or high fever	4	,3	,3	5,0
	Nothing apparently	1260	93,4	93,4	98,4
	Paralysis or physical handicaped	11	,8	,8	99,3
	Down syndrome or mental handicaped	4	,3	,3	99,6
	Black magic	2	,1	,1	99,7
	Diabetes	4	,3	,3	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Access to formal health services

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	329	24,4	98,5	98,5
	No	5	,4	1,5	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Use of traditional medicines

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	108	8,0	32,3	32,3
	No	226	16,8	67,7	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Incomes of the domestic unit

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	<RM100	29	2,1	8,7	8,7
	RM100-200	30	2,2	9,0	17,6
	RM200-300	62	4,6	18,5	36,1
	RM300-500	124	9,2	37,0	73,1
	RM500-700	38	2,8	11,3	84,5
	RM700-1000	28	2,1	8,4	92,8
	>RM1000	24	1,8	7,2	100,0
	Total	335	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1014	75,2		
Total		1349	100,0		

Political party affiliation

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	UMNO	717	53,2	53,2	53,2
	PAS	4	,3	,3	53,4
	Non-affiliated	26	1,9	1,9	55,4
	Under age for affiliation	602	44,6	44,6	100,0
	Total	1349	100,0	100,0	

Subsidies requested

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	None	99	7,3	29,6	29,6
	House	31	2,3	9,3	38,9
	Means of production (engine, net or boat)	70	5,2	21,0	59,9
	Welfare	42	3,1	12,6	72,5
	House reparation	8	,6	2,4	74,9
	Cows	2	,1	,6	75,4
	Toilet	9	,7	2,7	78,1
	Zakat	2	,1	,6	78,7
	Health aids	4	,3	1,2	79,9
	House and means of production	19	1,4	5,7	85,6
	Shop or business	13	1,0	3,9	89,5
	Job	4	,3	1,2	90,7
	Education aid	10	,7	3,0	93,7
	Agencies programs	3	,2	,9	94,6
	Food	1	,1	,3	94,9
	Land permits	2	,1	,6	95,5
	Water supply	15	1,1	4,5	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

The domestic unit gets subsidies

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	None	195	14,5	58,4	58,4
	House(PPRT)	46	3,4	13,8	72,2
	Means of production (engine, net or boat)	24	1,8	7,2	79,3
	Welfare	18	1,3	5,4	84,7
	House reparation	6	,4	1,8	86,5
	Cows	1	,1	,3	86,8
	Zakat	1	,1	,3	87,1
	Health aids	2	,1	,6	87,7
	House and means of production	5	,4	1,5	89,2
	Shop or business	2	,1	,6	89,8
	Education aid	8	,6	2,4	92,2
	Agencies programs	5	,4	1,5	93,7
	Food	4	,3	1,2	94,9
	Land permits	2	,1	,6	95,5
	Water supply	15	1,1	4,5	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
	Perdidos	Sistema	1015	75,2	
Total		1349	100,0		

Do you'd like Tuba to be developed?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Yes	294	21,8	88,0	88,0
	No	11	,8	3,3	91,3
	Don't know	29	2,1	8,7	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Type of development discourse

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Don't know	83	6,2	24,9	24,9
	More government aids	15	1,1	4,5	29,3
	Creation of more jobs	21	1,6	6,3	35,6
	Health services (hospital)	22	1,6	6,6	42,2
	University	18	1,3	5,4	47,6
	Bridge Tuba-Langkawi	32	2,4	9,6	57,2
	Factory	25	1,9	7,5	64,7
	Hotel	14	1,0	4,2	68,9
	More facilities and services	39	2,9	11,7	80,5
	Ok as it is	9	,7	2,7	83,2
	Education & professional training	14	1,0	4,2	87,4
	Tourism development	27	2,0	8,1	95,5
	Investment in fisheries	5	,4	1,5	97,0
	Change of political leadership	2	,1	,6	97,6
	External influence	8	,6	2,4	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
	Perdidos	Sistema	1015	75,2	
Total		1349	100,0		

Number of migrated sons and daughters in domestic units

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	1	53	3,9	34,2	34,2
	2	39	2,9	25,2	59,4
	3	26	1,9	16,8	76,1
	4	18	1,3	11,6	87,7
	5	13	1,0	8,4	96,1
	6	3	,2	1,9	98,1
	7	3	,2	1,9	100,0
	Total	155	11,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1194	88,5		
Total		1349	100,0		

Sex of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	83	6,2	53,5	53,5
	Female	72	5,3	46,5	100,0
	Total	155	11,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1194	88,5		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	10	1	,1	,6	,6
	13	1	,1	,6	1,3
	16	2	,1	1,3	2,6
	17	3	,2	1,9	4,5
	18	7	,5	4,5	9,0
	19	7	,5	4,5	13,5
	20	11	,8	7,1	20,6
	21	12	,9	7,7	28,4
	22	7	,5	4,5	32,9
	23	10	,7	6,5	39,4
	24	4	,3	2,6	41,9
	25	11	,8	7,1	49,0
	26	6	,4	3,9	52,9
	27	5	,4	3,2	56,1
	28	3	,2	1,9	58,1
	29	4	,3	2,6	60,6
	30	12	,9	7,7	68,4
	31	5	,4	3,2	71,6
	32	3	,2	1,9	73,5
	33	4	,3	2,6	76,1
	34	2	,1	1,3	77,4
	35	3	,2	1,9	79,4
	36	6	,4	3,9	83,2
	37	2	,1	1,3	84,5
	38	2	,1	1,3	85,8
	39	1	,1	,6	86,5
	40	7	,5	4,5	91,0
	42	3	,2	1,9	92,9
	43	3	,2	1,9	94,8
	44	1	,1	,6	95,5
	45	1	,1	,6	96,1
	48	1	,1	,6	96,8
	49	1	,1	,6	97,4
	50	2	,1	1,3	98,7
	52	1	,1	,6	99,4
	60	1	,1	,6	100,0
	Total	155	11,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1194	88,5		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	77	5,7	49,7	49,7
	Perlis	6	,4	3,9	53,5
	Perak	3	,2	1,9	55,5
	Sungai Petani (Kedah)	2	,1	1,3	56,8
	Kedah	24	1,8	15,5	72,3
	Pulau Pinang	15	1,1	9,7	81,9
	Balik Buket	1	,1	,6	82,6
	Ipoh	2	,1	1,3	83,9
	Kuala Lumpur	14	1,0	9,0	92,9
	Borneo	2	,1	1,3	94,2
	Malacca	5	,4	3,2	97,4
	Kelantan	2	,1	1,3	98,7
	Pahang	1	,1	,6	99,4
	Johor	1	,1	,6	100,0
	Total	155	11,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1194	88,5		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Housewife	28	2,1	18,1	18,1
	Factory	22	1,6	14,2	32,3
	Student	11	,8	7,1	39,4
	Hotel and tourism services	12	,9	7,7	47,1
	Fisherman	7	,5	4,5	51,6
	Driver (boat, car, lorry)	13	1,0	8,4	60,0
	Security Guard	4	,3	2,6	62,6
	Shop-seller	11	,8	7,1	69,7
	Private administration and/or clerck	4	,3	2,6	72,3
	Teacher	6	,4	3,9	76,1
	Liberal professions	1	,1	,6	76,8
	Petty food stalls business	1	,1	,6	77,4
	Unknown	2	,1	1,3	78,7
	Unemployed	8	,6	5,2	83,9
	Labourer or unskilled activity	6	,4	3,9	87,7
	Business	6	,4	3,9	91,6
	Public administration and/or clerck	7	,5	4,5	96,1
	Military or Police	6	,4	3,9	100,0
	Total	155	11,5	100,0	
Perdidos	Sistema	1194	88,5		
Total		1349	100,0		

Sex of migrated individual 2

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	46	3,4	45,1	45,1
	Female	56	4,2	54,9	100,0
	Total	102	7,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1247	92,4		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 2

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	12	2	,1	2,0	2,0
	15	1	,1	1,0	2,9
	16	1	,1	1,0	3,9
	17	4	,3	3,9	7,8
	18	6	,4	5,9	13,7
	19	5	,4	4,9	18,6
	20	2	,1	2,0	20,6
	21	6	,4	5,9	26,5
	22	7	,5	6,9	33,3
	23	7	,5	6,9	40,2
	24	1	,1	1,0	41,2
	25	5	,4	4,9	46,1
	26	2	,1	2,0	48,0
	27	7	,5	6,9	54,9
	28	3	,2	2,9	57,8
	29	2	,1	2,0	59,8
	30	4	,3	3,9	63,7
	31	1	,1	1,0	64,7
	32	5	,4	4,9	69,6
	33	2	,1	2,0	71,6
	34	8	,6	7,8	79,4
	35	5	,4	4,9	84,3
	37	1	,1	1,0	85,3
	38	3	,2	2,9	88,2
	40	3	,2	2,9	91,2
	41	2	,1	2,0	93,1
	43	3	,2	2,9	96,1
	50	2	,1	2,0	98,0
	52	1	,1	1,0	99,0
	55	1	,1	1,0	100,0
	Total	102	7,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1247	92,4		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	41	3,0	40,2	40,2
	Perlis	6	,4	5,9	46,1
	Perak	3	,2	2,9	49,0
	Sungai Petani (Kedah)	1	,1	1,0	50,0
	Kedah	14	1,0	13,7	63,7
	Pulau Pinang	19	1,4	18,6	82,4
	Balik Buket	2	,1	2,0	84,3
	Kuala Lumpur	13	1,0	12,7	97,1
	Borneo	1	,1	1,0	98,0
	Johor	2	,1	2,0	100,0
	Total	102	7,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1247	92,4		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Housewife	16	1,2	15,7	15,7
	Factory	14	1,0	13,7	29,4
	Student	12	,9	11,8	41,2
	Hotel and tourism services	8	,6	7,8	49,0
	Fisherman	4	,3	3,9	52,9
	Driver (boat, car, lorry)	9	,7	8,8	61,8
	Security Guard	2	,1	2,0	63,7
	Shop-seller	7	,5	6,9	70,6
	Private administration and/or clerck	2	,1	2,0	72,5
	Nursery	1	,1	1,0	73,5
	Teacher	3	,2	2,9	76,5
	Liberal professions	2	,1	2,0	78,4
	Petty food stalls business	3	,2	2,9	81,4
	Skilled work (electrician, etc.)	2	,1	2,0	83,3
	Unemployed	3	,2	2,9	86,3
	Labourer or unskilled activity	5	,4	4,9	91,2
	Business	2	,1	2,0	93,1
	Public administration and/or clerck	3	,2	2,9	96,1
	Military or Police	4	,3	3,9	100,0
	Total	102	7,6	100,0	
Perdidos	Sistema	1247	92,4		
Total		1349	100,0		

Sex of migratd individual 3

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	27	2,0	42,9	42,9
	Female	36	2,7	57,1	100,0
	Total	63	4,7	100,0	
Perdidos	Sistema	1286	95,3		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 3

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	9	1	,1	1,6	1,6
	12	1	,1	1,6	3,2
	14	1	,1	1,6	4,8
	16	1	,1	1,6	6,3
	17	1	,1	1,6	7,9
	19	1	,1	1,6	9,5
	20	2	,1	3,2	12,7
	21	2	,1	3,2	15,9
	22	3	,2	4,8	20,6
	23	4	,3	6,3	27,0
	24	3	,2	4,8	31,7
	25	7	,5	11,1	42,9
	26	1	,1	1,6	44,4
	27	3	,2	4,8	49,2
	28	2	,1	3,2	52,4
	29	4	,3	6,3	58,7
	30	6	,4	9,5	68,3
	31	1	,1	1,6	69,8
	32	6	,4	9,5	79,4
	33	1	,1	1,6	81,0
	34	1	,1	1,6	82,5
	35	2	,1	3,2	85,7
	36	2	,1	3,2	88,9
	38	2	,1	3,2	92,1
	40	2	,1	3,2	95,2
	42	2	,1	3,2	98,4
	43	1	,1	1,6	100,0
	Total	63	4,7	100,0	
Perdidos	Sistema	1286	95,3		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	30	2,2	47,6	47,6
	Perlis	2	,1	3,2	50,8
	Sungai Petani (Kedah)	2	,1	3,2	54,0
	Kedah	9	,7	14,3	68,3
	Pulau Pinang	9	,7	14,3	82,5
	Balik Buket	1	,1	1,6	84,1
	Kuala Lumpur	7	,5	11,1	95,2
	Borneo	1	,1	1,6	96,8
	Malacca	1	,1	1,6	98,4
	Negeri Sembilan	1	,1	1,6	100,0
	Total	63	4,7	100,0	
Perdidos	Sistema	1286	95,3		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado	
Válidos	Housewife	16	1,2	25,4	25,4	
	Factory	7	,5	11,1	36,5	
	Student	5	,4	7,9	44,4	
	Hotel and tourism services	7	,5	11,1	55,6	
	Fisherman	2	,1	3,2	58,7	
	Driver (boat, car, lorry)	6	,4	9,5	68,3	
	Security Guard	1	,1	1,6	69,8	
	Shop-seller	6	,4	9,5	79,4	
	Private administration and/or clerck	2	,1	3,2	82,5	
	Nursery	1	,1	1,6	84,1	
	Petty food stalls business	1	,1	1,6	85,7	
	Skilled work (electrician, etc.)	1	,1	1,6	87,3	
	Unknown	1	,1	1,6	88,9	
	Labourer or unskilled activity	2	,1	3,2	92,1	
	Public administration and/or clerck	4	,3	6,3	98,4	
	Military or Police	1	,1	1,6	100,0	
	Total	63	4,7	100,0		
	Perdidos	Sistema	1286	95,3		
	Total		1349	100,0		

Sex of migrated individual 4

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	8	,6	21,1	21,1
	Female	30	2,2	78,9	100,0
	Total	38	2,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1311	97,2		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 4

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	10	1	,1	2,6	2,6
	15	2	,1	5,3	7,9
	17	2	,1	5,3	13,2
	20	1	,1	2,6	15,8
	21	1	,1	2,6	18,4
	22	1	,1	2,6	21,1
	23	5	,4	13,2	34,2
	24	1	,1	2,6	36,8
	25	2	,1	5,3	42,1
	26	1	,1	2,6	44,7
	27	1	,1	2,6	47,4
	28	4	,3	10,5	57,9
	29	2	,1	5,3	63,2
	30	2	,1	5,3	68,4
	31	1	,1	2,6	71,1
	32	1	,1	2,6	73,7
	33	2	,1	5,3	78,9
	34	2	,1	5,3	84,2
	35	1	,1	2,6	86,8
	39	1	,1	2,6	89,5
	40	1	,1	2,6	92,1
	44	2	,1	5,3	97,4
	48	1	,1	2,6	100,0
	Total	38	2,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1311	97,2		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	20	1,5	52,6	52,6
	Perlis	5	,4	13,2	65,8
	Perak	1	,1	2,6	68,4
	Sungai Petani (Kedah)	1	,1	2,6	71,1
	Kedah	5	,4	13,2	84,2
	Pulau Pinang	2	,1	5,3	89,5
	Balik Buket	1	,1	2,6	92,1
	Ipoh	1	,1	2,6	94,7
	Kuala Lumpur	1	,1	2,6	97,4
	Malacca	1	,1	2,6	100,0
	Total	38	2,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1311	97,2		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Housewife	11	,8	28,9	28,9
	Factory	2	,1	5,3	34,2
	Student	5	,4	13,2	47,4
	Hotel and tourism services	5	,4	13,2	60,5
	Shop-seller	3	,2	7,9	68,4
	Nursery	1	,1	2,6	71,1
	Teacher	1	,1	2,6	73,7
	Skilled work (electrician, etc.)	2	,1	5,3	78,9
	Unemployed	1	,1	2,6	81,6
	Labourer or unskilled activity	2	,1	5,3	86,8
	Business	1	,1	2,6	89,5
	Public administration and/or clerck	4	,3	10,5	100,0
	Total	38	2,8	100,0	
	Perdidos	Sistema	1311	97,2	
Total		1349	100,0		

Sex of migrated individual 5

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	10	,7	43,5	43,5
	Female	13	1,0	56,5	100,0
	Total	23	1,7	100,0	
Perdidos	Sistema	1326	98,3		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 5

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	7	1	,1	4,3	4,3
	17	1	,1	4,3	8,7
	18	1	,1	4,3	13,0
	19	1	,1	4,3	17,4
	20	1	,1	4,3	21,7
	21	1	,1	4,3	26,1
	22	2	,1	8,7	34,8
	23	1	,1	4,3	39,1
	24	1	,1	4,3	43,5
	25	1	,1	4,3	47,8
	26	2	,1	8,7	56,5
	28	1	,1	4,3	60,9
	33	1	,1	4,3	65,2
	34	1	,1	4,3	69,6
	36	1	,1	4,3	73,9
	38	2	,1	8,7	82,6
	39	1	,1	4,3	87,0
	40	1	,1	4,3	91,3
	43	1	,1	4,3	95,7
	45	1	,1	4,3	100,0
Total	23	1,7	100,0		
Perdidos	Sistema	1326	98,3		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	12	,9	52,2	52,2
	Perlis	2	,1	8,7	60,9
	Sungai Petani (Kedah)	1	,1	4,3	65,2
	Kedah	4	,3	17,4	82,6
	Kuala Lumpur	3	,2	13,0	95,7
	Pahang	1	,1	4,3	100,0
	Total	23	1,7	100,0	
Perdidos	Sistema	1326	98,3		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Housewife	9	,7	39,1	39,1
	Student	2	,1	8,7	47,8
	Hotel and tourism services	2	,1	8,7	56,5
	Driver (boat, car, lorry)	2	,1	8,7	65,2
	Shop-seller	2	,1	8,7	73,9
	Nursery	1	,1	4,3	78,3
	Skilled work (electrician, etc.)	1	,1	4,3	82,6
	Unknown	1	,1	4,3	87,0
	Labourer or unskilled activity	1	,1	4,3	91,3
	Business	1	,1	4,3	95,7
	Military or Police	1	,1	4,3	100,0
	Total	23	1,7	100,0	
	Perdidos	Sistema	1326	98,3	
Total		1349	100,0		

Sex of migratd individual 6

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	5	,4	38,5	38,5
	Female	8	,6	61,5	100,0
	Total	13	1,0	100,0	
Perdidos	Sistema	1336	99,0		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 6

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	8	1	,1	7,7	7,7
	18	1	,1	7,7	15,4
	20	3	,2	23,1	38,5
	21	1	,1	7,7	46,2
	22	1	,1	7,7	53,8
	23	1	,1	7,7	61,5
	26	1	,1	7,7	69,2
	27	1	,1	7,7	76,9
	30	1	,1	7,7	84,6
	31	1	,1	7,7	92,3
	38	1	,1	7,7	100,0
	Total	13	1,0	100,0	
Perdidos	Sistema	1336	99,0		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	5	,4	38,5	38,5
	Perlis	1	,1	7,7	46,2
	Kedah	3	,2	23,1	69,2
	Pulau Pinang	1	,1	7,7	76,9
	Kuala Lumpur	2	,1	15,4	92,3
	Kelantan	1	,1	7,7	100,0
	Total	13	1,0	100,0	
Perdidos	Sistema	1336	99,0		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Housewife	2	,1	15,4	15,4
	Factory	2	,1	15,4	30,8
	Student	2	,1	15,4	46,2
	Driver (boat, car, lorry)	1	,1	7,7	53,8
	Shop-seller	1	,1	7,7	61,5
	Teacher	2	,1	15,4	76,9
	Labourer or unskilled activity	1	,1	7,7	84,6
	Public administration and/or clerck	1	,1	7,7	92,3
	Military or Police	1	,1	7,7	100,0
	Total	13	1,0	100,0	
Perdidos	Sistema	1336	99,0		
Total		1349	100,0		

Sex of migratd individual 7

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	1	,1	20,0	20,0
	Female	4	,3	80,0	100,0
	Total	5	,4	100,0	
Perdidos	Sistema	1344	99,6		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 7

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	15	1	,1	20,0	20,0
	20	1	,1	20,0	40,0
	22	1	,1	20,0	60,0
	26	1	,1	20,0	80,0
	28	1	,1	20,0	100,0
	Total	5	,4	100,0	
Perdidos	Sistema	1344	99,6		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	3	,2	60,0	60,0
	Kedah	1	,1	20,0	80,0
	Kuala Lumpur	1	,1	20,0	100,0
	Total	5	,4	100,0	
Perdidos	Sistema	1344	99,6		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Housewife	2	,1	40,0	40,0
	Student	2	,1	40,0	80,0
	Labourer or unskilled activity	1	,1	20,0	100,0
	Total	5	,4	100,0	
Perdidos	Sistema	1344	99,6		
Total		1349	100,0		

Sex of migratd individual 8

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	1	,1	33,3	33,3
	Female	2	,1	66,7	100,0
	Total	3	,2	100,0	
Perdidos	Sistema	1346	99,8		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 8

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	13	1	,1	33,3	33,3
	24	1	,1	33,3	66,7
	30	1	,1	33,3	100,0
	Total	3	,2	100,0	
Perdidos	Sistema	1346	99,8		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	3	,2	100,0	100,0
Perdidos	Sistema	1346	99,8		
Total		1349	100,0		

Activity of migrated individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Student	1	,1	33,3	33,3
	Hotel and tourism services	1	,1	33,3	66,7
	Petty food stalls business	1	,1	33,3	100,0
	Total	3	,2	100,0	
Perdidos	Sistema	1346	99,8		
Total		1349	100,0		

Sex of migratd individual 9

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Male	1	,1	50,0	50,0
	Female	1	,1	50,0	100,0
	Total	2	,1	100,0	
Perdidos	Sistema	1347	99,9		
Total		1349	100,0		

Age of migrated individual 9

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	12	1	,1	50,0	50,0
	22	1	,1	50,0	100,0
	Total	2	,1	100,0	
Perdidos	Sistema	1347	99,9		
Total		1349	100,0		

Place of destiny individual 1

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Langkawi	2	,1	100,0	100,0
Perdidos	Sistema	1347	99,9		
Total		1349	100,0		

Social net economy

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Nobody or ourselves	171	12,7	51,2	51,2
	Orang Kampung	2	,1	,6	51,8
	Neighbours	3	,2	,9	52,7
	Polical figure (Dato' Bakar)	1	,1	,3	53,0
	JKKK	14	1,0	4,2	57,2
	Parents	19	1,4	5,7	62,9
	Sons and daughters	56	4,2	16,8	79,6
	Brothers and/or sisters	22	1,6	6,6	86,2
	Kinship links (general)	17	1,3	5,1	91,3
	Government institution (KEDA)	26	1,9	7,8	99,1
	Shaidan Bin Sidek	1	,1	,3	99,4
	Din	2	,1	,6	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Social net problem

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Nobody or ourselves	60	4,4	18,0	18,0
	Polical figure (Dato' Bakar)	2	,1	,6	18,6
	JKKK	254	18,8	76,0	94,6
	Parents	1	,1	,3	94,9
	Sons and daughters	2	,1	,6	95,5
	Brothers and/or sisters	1	,1	,3	95,8
	Imam	4	,3	1,2	97,0
	Government institution (KEDA)	9	,7	2,7	99,7
	Gani	1	,1	,3	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Social net within family

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Nobody or ourselves	135	10,0	40,4	40,4
	Orang Kampung	1	,1	,3	40,7
	Neighbours	1	,1	,3	41,0
	JKKK	2	,1	,6	41,6
	Parents	51	3,8	15,3	56,9
	Sons and daughters	84	6,2	25,1	82,0
	Brothers and/or sisters	43	3,2	12,9	94,9
	Kinship links (general)	13	1,0	3,9	98,8
	Government institution (KEDA)	3	,2	,9	99,7
	Shaidan Bin Sidek	1	,1	,3	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Social net outside family

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Nobody or ourselves	249	18,5	74,6	74,6
	Orang Kampung	17	1,3	5,1	79,6
	Neighbours	44	3,3	13,2	92,8
	Polical figure (Dato' Bakar)	2	,1	,6	93,4
	JKKK	4	,3	1,2	94,6
	Sons and daughters	2	,1	,6	95,2
	Brothers and/or sisters	5	,4	1,5	96,7
	Kinship links (general)	1	,1	,3	97,0
	Government institution (KEDA)	9	,7	2,7	99,7
	Din	1	,1	,3	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

Social net kenduri

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Nobody or ourselves	107	7,9	32,0	32,0
	Orang Kampung	51	3,8	15,3	47,3
	Neighbours	111	8,2	33,2	80,5
	Polical figure (Dato' Bakar)	1	,1	,3	80,8
	JKKK	1	,1	,3	81,1
	Parents	6	,4	1,8	82,9
	Sons and daughters	11	,8	3,3	86,2
	Brothers and/or sisters	20	1,5	6,0	92,2
	Kinship links (general)	17	1,3	5,1	97,3
	Imam	2	,1	,6	97,9
	Government institution (KEDA)	5	,4	1,5	99,4
	Shaidan Bin Sidek	2	,1	,6	100,0
	Total	334	24,8	100,0	
Perdidos	Sistema	1015	75,2		
Total		1349	100,0		

E INTERVIEWER:		NAMA KAMPONG			DATE					
a	Umu	Jantina	Civil Status	Born In	Questions		Anak yang merantau		Job	Education level
<input type="checkbox"/>	L P	<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>	Bujang Ibu tunggal (dead) Ibu tunggal Kahwin -Ada berapa isteri? -Sudah berapa kali berkahwin? -Ada berapa anak-anak dengan lain isteri? Selalu perkahwinan di Tuba? Ya <input type="checkbox"/> Bukan <input type="checkbox"/> Kalau tak, di mana? Bila? -Ada berapa orang di rumah?	Tuba Lain (di mana?)	1. Sekiranya pertolongan (duit) diperlukan, kepada siapa anda akan minta? 2. Siapakah wakil kampong yang anda akan pilih sekiranya diperlukan? 3. Siapakah ahli keluarga yang anda akan pilih untuk meminta bantuan? 4. Siapakah yang anda akan pilih (bukan ahli keluarga) untuk meminta bantuan?		Anak Umur Di mana Kerja apa?	Anak P2 P1 L2 L1	Tidak bekerja Pencen Pelajar Nelayan Pemandu Taukeh Suri rumahtangga Petani Pekedai Lain:	Tidak bersekolah Rendah Menengah Institusi Swasta Institut Pengakian Universiti Lain Gotong royong Apakah jenis gotong royong yang anda telah memberi khidmat di dalam 12 bulan yang lalu?
<input type="checkbox"/>	L P	<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>	Bujang Ibu tunggal (dead) Ibu tunggal Kahwin -Sudah berapa kali berkahwin? -Ada berapa anak-anak dengan lain suami? Selalu perkahwinan di Tuba? Ya <input type="checkbox"/> Bukan <input type="checkbox"/> Kalau tak, di mana? Bila? -Ada berapa orang di rumah?	Tuba Lain	Isteri <input type="checkbox"/> Ibu suami <input type="checkbox"/> Anak lelaki <input type="checkbox"/> Baba suami <input type="checkbox"/> Anak perempuan <input type="checkbox"/> Ibu isteri <input type="checkbox"/> Sepupu <input type="checkbox"/> Baba isteri <input type="checkbox"/> Manantu <input type="checkbox"/> anak angkat <input type="checkbox"/> Lain <input type="checkbox"/>		Lain	Tanah Paddy field Perahu, enjin, pukut Kedai Kereta Moto Kertbau, lembu, etc. Lori Lain Duit yang dapat dalam Sebulan (lebih-kurang) Kurang dari RM100	Tidak bekerja Pencen Pelajar Nelayan Pemandu Taukeh Suri rumahtangga Petani Pekedai Lain:	Tidak bersekolah Rendah Menengah Institusi Swasta Institut Pengakian Universiti Lain Apakah jenis gotong royong yang anda telah memberi khidmat di dalam 12 bulan yang lalu?

<input type="checkbox"/>	L <input type="checkbox"/> P <input type="checkbox"/>	<p>Bujang</p> <p>Ibu tunggal (dead)</p> <p>Ibu tunggal</p> <p>Kahwin</p> <p>-Ada berapa isteri?</p> <p>-Sudah berapa kali berkahwin?</p> <p>-Ada berapa anak-anak dengan lain isteri?</p> <p>Selalu perkahwinan di Tuba?</p> <p>Ya <input type="checkbox"/></p> <p>Bukan <input type="checkbox"/></p> <p>Kalau tak, di mana?</p> <p>Bila?</p> <p>-Ada berapa orang di rumah?</p>	<p>Tuba <input type="checkbox"/></p> <p>Lain _____</p>	<p>Isteri</p> <p>Anak lelaki</p> <p>Anak perempuan</p> <p>Sepupu</p> <p>Menantu</p> <p>Lain _____</p> <p>Ibu suami <input type="checkbox"/></p> <p>Bapa suami <input type="checkbox"/></p> <p>Ibu isteri <input type="checkbox"/></p> <p>Bapa isteri <input type="checkbox"/></p> <p><i>anak angkat</i> <input type="checkbox"/></p>	<p>Tidak bekerja</p> <p>Pencen</p> <p>Pelajar</p> <p>Nelayan</p> <p>Pemandu</p> <p>Taukeh</p> <p>Suri</p> <p>rumahtangga</p> <p>Petani</p> <p>Pekedai</p> <p>Lain: _____</p>	<p>Tidak bersekola</p> <p>Rendah</p> <p>Menengah</p> <p>Institusi Swasta</p> <p>Institut Pengakian</p> <p>Universiti</p> <p>Lain _____</p> <p>Apakah janis gotong royong yang anda telah memberi khid mat di dalam 12 bulan yang lalu?</p> <p>_____</p>
<input type="checkbox"/>	L <input type="checkbox"/> P <input type="checkbox"/>	<p>Bujang</p> <p>Ibu tunggal (dead)</p> <p>Ibu tunggal</p> <p>Kahwin</p> <p>-Ada berapa isteri?</p> <p>-Sudah berapa kali berkahwin?</p> <p>-Ada berapa anak-anak dengan lain isteri?</p> <p>Selalu perkahwinan di Tuba?</p> <p>Ya <input type="checkbox"/></p> <p>Bukan <input type="checkbox"/></p> <p>Kalau tak, di mana?</p> <p>Bila?</p> <p>-Ada berapa orang di rumah?</p>	<p>Tuba <input type="checkbox"/></p> <p>Lain _____</p>	<p>Isteri</p> <p>Anak lelaki</p> <p>Anak perempuan</p> <p>Sepupu</p> <p>Menantu</p> <p>Lain _____</p> <p>Ibu suami <input type="checkbox"/></p> <p>Bapa suami <input type="checkbox"/></p> <p>Ibu isteri <input type="checkbox"/></p> <p>Bapa isteri <input type="checkbox"/></p> <p><i>anak angkat</i> <input type="checkbox"/></p>	<p>Tidak bekerja</p> <p>Pencen</p> <p>Pelajar</p> <p>Nelayan</p> <p>Pemandu</p> <p>Taukeh</p> <p>Suri</p> <p>rumahtangga</p> <p>Petani</p> <p>Pekedai</p> <p>Lain: _____</p>	<p>Tidak bersekola</p> <p>Rendah</p> <p>Menengah</p> <p>Institusi Swasta</p> <p>Institut Pengakian</p> <p>Universiti</p> <p>Lain _____</p>
<input type="checkbox"/>	L <input type="checkbox"/> P <input type="checkbox"/>	<p>Bujang</p> <p>Ibu tunggal (dead)</p> <p>Ibu tunggal</p> <p>Kahwin</p> <p>-Ada berapa isteri?</p> <p>-Sudah berapa kali berkahwin?</p> <p>-Ada berapa anak-anak dengan lain isteri?</p> <p>Selalu perkahwinan di Tuba?</p> <p>Ya <input type="checkbox"/></p> <p>Bukan <input type="checkbox"/></p> <p>Kalau tak, di mana?</p> <p>Bila?</p> <p>-Ada berapa orang di rumah?</p>	<p>Tuba <input type="checkbox"/></p> <p>Lain _____</p>	<p>Isteri</p> <p>Anak lelaki</p> <p>Anak perempuan</p> <p>Sepupu</p> <p>Menantu</p> <p>Lain _____</p> <p>Ibu suami <input type="checkbox"/></p> <p>Bapa suami <input type="checkbox"/></p> <p>Ibu isteri <input type="checkbox"/></p> <p>Bapa isteri <input type="checkbox"/></p> <p><i>anak angkat</i> <input type="checkbox"/></p>	<p>Tidak bekerja</p> <p>Pencen</p> <p>Pelajar</p> <p>Nelayan</p> <p>Pemandu</p> <p>Taukeh</p> <p>Suri</p> <p>rumahtangga</p> <p>Petani</p> <p>Pekedai</p> <p>Lain: _____</p>	<p>Tidak bersekola</p> <p>Rendah</p> <p>Menengah</p> <p>Institusi Swasta</p> <p>Institut Pengakian</p> <p>Universiti</p> <p>Lain _____</p>

ANEXO VI: Espíritus y Enfermedad

La medicina tradicional («ubat tradisional») es “casi por completo mágica: su diagnóstico es la adivinación, las causas de la enfermedad son fuerzas sobrenaturales y sus curas usan métodos mágicos por las cuales esas fuerzas pueden ser tratadas”⁷⁶³. Uno de los aspectos más llamativos del «bomoh» es, por lo tanto, el tráfico con los espíritus.

La mayoría de los habitantes locales afirmaron creer en la existencia de espíritus, pero no todos habían experimentado su presencia de modo directo. Los niños y animales suelen ser más proclives a verlos, pues se cree que están desprovistos de «akal» o inteligencia. Tanto la cura del ataque espiritual como el acceso a aquéllos requiere, afirmaban los informantes, creer de modo activo en su existencia – lo cual sugiere un principio de *sugestión*. Las narraciones populares respecto a estos temas aludían a espíritus de niños que sollozaban desconsoladamente en las inmediaciones selváticas, encuentros con un tigre, zarandeos súbitos de los hogares, presencia de sombras extrañas, casas abandonadas que emitían sonidos tétricos, accidentes de automóvil causados por espectros, o encuentros inesperados con figuras humanas deformes. Con un poco de atención, uno podía detectar indicios de creencias mágicas en las inmediaciones del «kampung»: clavos metálicos incrustados en los árboles para repeler a los espíritus, pinzas de pelo metálicas usadas por mujeres en proceso de posparto para evitar la visita de vampiros, amuletos ocultos bajo la ropa para soslayar la magia negra, o actos rituales antes de entrar en el hogar al anochecer. Algunos informantes afirmaron haber hallado diversos elementos de brujería alrededor de sus hogares: agujas, pelo humano, poliedros con la imagen de Buda, espinas dorsales de puerco ocultas bajo la tierra, etc.

En Tuba localizamos un complejo inventario de espectros y fantasmas que coincide con los datos recogidos por otros etnógrafos en diversas zonas malayas⁷⁶⁴, lo cual muestra la pervivencia de la creencia. A continuación ofreceré una breve casuística de entes animistas y sus cualidades. Entre las criaturas fantasmagóricas existen, primero, *ancestros protectores* con forma animal. Segundo, *espíritus libres* u *ordinarios* de procedencia desconocida que suelen habitar en lugares recónditos y que responden a espectros genéricos como «bajang» «hantu», «jin» o «momok». Éstos posiblemente derivan de almas humanas prisioneras - «ruh» o «badi» -, pues adoptan aspecto antropomorfo y son conjurados para realizar sortilegios de amor o para ejercer el control sobre otros individuos. Tercero, *demonios de nacimiento* o *vampiros*, que asumen formas femeninas y se relacionan con el proceso de reproduc-

⁷⁶³ Endicott (1970: 26)

⁷⁶⁴ Winstedt (1945, 1951), Endicott (1970), Carsten (1970), Laderman (1983, 1991)

ción. Cuarto, *espíritus familiares*⁷⁶⁵, donde destacan los denominados «pelesit» y «po-long». Además, se cuentan «keramat» o santos inmortales, deidades celestiales y vestigios panteístas procedentes de otras religiones y creencias⁷⁶⁶. La división entre estas categorías es confusa, pero un rasgo común es que todos esos espíritus son objeto de control humano, tanto para causar dolor a las víctimas como para colaborar en la cura de los pacientes.

Muchos ancianos reconocían haberse topado con el tigre de Tok Bagus, el fundador de la isla. La figura del «harimau keramat» (*tigre santo*) o «hantu belian» (*espíritu protector*) ha sido descrita en otros entornos rurales malayos⁷⁶⁷. Es un espíritu benévolo cuya función principal es auxiliar o proteger a sus descendientes. En el pasado la tumba del fundador de la isla era objeto de cultos y pequeños festines ceremoniales cuyo propósito era obtener ayuda en caso de enfermedad de un familiar.

Los *espíritus libres* son abundantes y heterogéneos. Son especialmente activos en la transición entre el día y la noche: al alba y durante la puesta del sol. Éstos custodian los lugares inhóspitos y remotos como las casas abandonadas, los bosques, la jungla y las montañas, las islas inhóspitas, los hospitales⁷⁶⁸ o tumbas – donde yacen los «puaka» o *demonios de la tierra*. La intrusión humana en esos lugares requiere tomar ciertas cautelas rituales. El individuo debe explicitar su presencia, manifestar respeto hacia los posibles espíritus, y pedirles su consentimiento ante la intrusión: (sic) «Assalamalaikum, kita nak duduk di sini tiga atau empat hari. Silakan, jangan mengganggu» (*Que Dios esté contigo, estaremos aquí tres o cuatro días. Por favor, no nos molestes*). Se cree que los espíritus se enojan cuando el humano irrumpe en su espacio de modo irrespetuoso. Las narraciones populares cuentan numerosas historias relacionadas con la intrusión en esas zonas y sus consecuencias: dolor de estómago, lesiones autoprovocadas (especialmente estrangulación), desmayos e inconciencia, enfermedad, o posesión. Con el proceso de islamización, los conceptos de «momok», «hantu» o «bajang» han sido subsumidos bajo la categoría de «jin», o *genios*, citados en los textos coránicos. El «jin» (*genio*) se describe como un ser mutante que es susceptible de adoptar forma humana, aunque tiene cualidades sobrehumanas y su físico es deforme, monstruoso. Se alimenta de huesos, vísceras y sangre, y habita en otra dimensión o mundo («lain halam»). Pero los (sic) «jin boleh ada anak-anak juga, dan keluarga, macam kita, macam orang-orang» (*los genios pueden tener hijos y sus propias familias, como nosotros*), y también pueden tener su propio trabajo y vivir entre nosotros, aunque no los percibamos. Los «jin», como muchos otros

⁷⁶⁵ Endicott (1970: 60)

⁷⁶⁶ "Skeat's division of the pantheon into two categories: 'gods' and 'spirits, demons, ghosts'. The former includes the important Hindu divinities in their various forms (Siva, Brahma, Vishnu, Sri, Kala, etc.), major indigenous spirits such as the Spectre Huntsman, and the Indonesian *mambang* which dwells, among other places, in the sun and moon. The latter class includes *jin*, *badi*, angels, prophets, sheikhs, *hantu*, ghosts, pixies, elves, and birth demons. The artificiality of this division is demonstrated by the extension of connections and some of the subclasses themselves across the boundary" (Endicott 1970: 98)

⁷⁶⁷ Cf. Winstedt (1961:13, en Endicott 1970: 17)

⁷⁶⁸ El hospital de Langkawi se construyó en la selva y todavía hoy atrae a los espectros que se alimentan de cadáveres y sangre, sobre todo de «*darah manis*», *sangre dulce* de jóvenes.

espíritus, no son necesariamente maléficis. Se describen como seres tan necios y estúpidos como traicioneros e ingratos⁷⁶⁹ y, a menudo, se comparan con un perro⁷⁷⁰, que sólo ataca en caso de provocación o cuando su *dueño* se lo ordena, pues aquéllos pueden ser esclavizados por humanos prestando su mano de obra o sus favores a cambio de ofrendas. Me explicaron que en Indonesia son populares los garajes mágicos, cuyo propietario humano emplea a un grupo de «jin» esclavizados a los que obliga a reparar automóviles a gran velocidad. Sin embargo, bajo el influjo de un individuo depravado - con «sakit hati» (literalmente *hígado enfermo*) - el «jin» puede actuar de modo perverso y atacar a la víctima ocasionándole molestias, enfermedad, locura o la muerte si logra penetrar en el cuerpo de la víctima. La protección contra estas criaturas implica el uso del Corán y, en especial, los versos de *Ennah*. Los locales toman precauciones para evitar la intrusión de esos espíritus potencialmente protervos: alzar la casa con pilares para evitar el ataque de los «hantu tanah» (*espíritus de la tierra*); escupir tres veces por encima de su hombro, hacia atrás, y por la parte izquierda, para evitar ser seguidos por los espíritus cuando se atraviesa el umbral del hogar al anochecer; o disponer diversos amuletos en las inmediaciones del hogar. Estas medidas se incrementan cuando en el hogar se encuentra algún individuo enfermo o cuya salud es temporalmente frágil.

Como advertimos, los espíritus son unitarios y múltiples, lo cual significa que reci-



Fuente: www.elseip.com/modules.

ben diferentes nombres a pesar de que, quizás, se trata de un solo espíritu. En cualquier caso, las características de estos seres presentan una estrecha relación entre color y humor⁷⁷¹. El denominado «jin puteh» (*genio blanco*) se considera bondadoso, mientras que su inverso «jin hitam» (*genio negro*), que a menudo coincide con el *genio de la tierra* («jin tanah»), se percibe como un ser protervo. Éste es un espectro femenino que habita en los bosques, y causa problemas a aquellos individuos incautos que no toman las medidas preventivas necesarias. Bajo el control de un individuo vil, puede llegar a enamorar o encantar a su víctima. El conjurador colocará un huevo, carne animal y la foto de la mujer o el varón anhelado en los lugares donde deambula el «hantu hitam» y, tras consecutivas ofrendas, pedirá que le ayude a hechizar a su víctima.

⁷⁶⁹ "Lacking reason, they behave like simpletons or children, easily flattered, cowed by threats, satisfied with the symbol in place of reality, and easily caught out in their lies by clever *bomoh* (...)" (Laderman 1991: 65) "Spirits have very low intelligence, and their emotional reactions are simple and basic. They are susceptible to all manner of transparent frauds, be they the ridiculous lies and threats in charms or the substitutes offered for promised gifts" (Endicott 1970: 54)

⁷⁷⁰ Cf. Laderman (1991: 64)

⁷⁷¹ "The four-elements idea of disease contrasts the dry disorders of the earth, associated with black jin, with the damp chills of water, connected with the white ghosts. These are associated with the dry heat of fire (yellow jin) and the hot moistness of air (red demons)" (Endicott 1970: 44 y 110)

Los genios de la selva («jin hutan») son numerosos, y a cada uno se le atribuyen un nombre y cualidades específicas.

Aparte de los *genios blancos* y *negros*, encontramos a los *demonios rojos* o «jin merah», relacionados con el fuego y, por lo tanto, con lo maligno. Muchos de estos espíritus adoptan la forma de una bola de fuego aérea que trepa a los árboles en espiral. Aquí hallamos al denominado «jin bastar» que, proyectado sobre un individuo, puede hacerlo enloquecer y cometer asesinatos bajo el influjo del individuo que lo controla (Cf. «amok»), o a «pari-pari», un espíritu masculino de forma incandescente que, como «polong», se alimenta de sapos, ranas y sangre humana. Finalmente, en esta categoría, destaca el *genio amarillo* («jin kuning») que, como el «jin mambang»⁷⁷² y el «orang bunian», suele controlarse para seducir a mujeres o para que aquéllas obtengan el amor incondicional de su marido. Para deshacer el sortilegio se requiere el poder coránico y algunos hechizos como el que me reveló un «bomoh» isleño, en este caso dirigido al genio negro:

Hey jin hitam	¡Eh!, genio negro
Bala seribu	Un millar de guerreros
Soya kapang	Vete de aquí...
Cakap maut Ali menanti	Ali te aguarda
Ya Rassuallah	¡Oh, profeta y Alá!
Ya tuhan aku engkau pindah dari sini	¡Vete de aquí!

Estos espíritus pueden suplantar a la víctima y confundir a su familia con fines malignos: acceso sexual a la esposa o al marido, pues éstos pueden llegar a contraer matrimonio y procrear. El «jin kawan-kawan» (*genio de los amigos*) se usa para ejercer control total sobre la víctima, obligándola a cumplir todos los designios del que realiza el embrujo. «Jin jahullah» es el nombre de un espíritu que todos poseemos (posiblemente el «semangat» o el «ruh») y se manifiesta cuando Alá no desea que el individuo abandone todavía este mundo. «Jin Ali Nahu» es el jefe de los genios (o «ketua jin») y, liberado del poder de Alá, su destrucción y maldad no tiene límite.

Hemos notado que muchos espíritus, particularmente aquéllos relacionados con la productividad, conforman genealogías enteras de fantasmas. Este es el caso del «hantu air» (*espíritu del agua*). Su mito de origen, me narró un «bomoh» de Langkawi, parte de dos hermanos huérfanos, niño y niña. Un día, caminando ociosamente por la playa, hallaron un fruto denominado «buah bakau» que decidieron usar para pescar. La hermana colocó el primer pilar de madera de lo que sería una gran trampa de peces circular («kelong»). A la mañana siguiente la trampa estaba repleta de pescado. El hermano, curioso, preguntó a la hermana cómo se las había ingeniado, pero ésta eludió la respuesta. La misma secuencia se reiteró durante años, sin que el hermano obtuviese respuesta alguna, y su curiosidad se incrementaba. Tras otros tantos años la hermana, dada la insistencia del joven, decidió contárse-

⁷⁷² "One classification of *mambang* includes the white *mambang* in the sun, that black *mambang* in the moon and the yellow *mambang* of the yellow sunset-glow. The last is very dangerous, especially to children, and sunset is the hour when all evil-spirits have most power" (Endicott 1970: 120)

lo, y el hermano quiso entonces colocar el primer bastión de la trampa. Tras este acto, misteriosamente, el hermano se convirtió en el espíritu del agua, «hantu air», quien desde entonces vaga por las profundidades del mar y atemoriza a aquéllos que no demuestren tenerle respeto o temor y, especialmente, a los pescadores, causándoles un fuerte dolor de estómago («sakit perut»).

Los *espíritus familiares* suelen presentar alguna anomalía o deficiencia física⁷⁷³. Algunos informantes me hablaron de una familia de espíritus compuesta por siete hermanos - el «semangat» que cree asimismo que agrupa a siete elementos⁷⁷⁴. En nuestro caso, recuperamos un sortilegio de un «bomoh» local que hace alusión a una familia de espíritus:

Hey kon selendang tandok!
 Paripit nama engkau!
 Perupuk nama engkau!
 Terkilat nama engkau
 Segerbang rambut nama engkau
 Sertas kilat nama engkau
 Tempat engkau duduk pusat tasik
 paun janggi
 Engkau tak boleh durhaka pada
 anak Adan
 Aku sumpam engkau, dengan kata
 Allah

Alusión al padre de la familia de espíritus
 Peripit es tu nombre [esposa]
 Perupuk es tu nombre [hijo varón]
 Terlikat es tu nombre [2º hijo varón]
 Larga melena es tu nombre [hija]
 El rayo es tu nombre [2º hija]
 El lugar donde estamos es el fin del
 firmamento; existe un lago donde estos
 espíritus están, pero no puedes atentar
 contra el hijo de Adán.
 Cuando te golpee con el nombre y el
 poder de Alá

Los *vampiros* o *demonios de nacimiento* son seres antropomorfos, generalmente femeninos, que presentan rasgos inusuales, deformes. Se caracterizan por alimentarse de la sangre de sus víctimas y, en especial, de la sangre sucia o contaminante («darah kotor») de las mujeres que han alumbrado (v. infra), aunque también puede atacar a los bebés o a los individuos que han sufrido algún desangramiento – heridos, niños circuncidados, etc. Entre éstos destaca el llamado «saka», un vampiro con el que el marido establece una alianza con el propósito de vigilar a su esposa en su ausencia. El pacto persigue evitar el adulterio, pues el «saka» suplanta al marido, cohabita con la esposa y la custodia. A cambio, el espíritu demandará siempre un precio – ofrendas o un juramento - y cuando el conjurador no pueda satisfacerlo aquél se vengará: causará la desgracia en la familia, o ejercerá sus derechos sexuales sobre su esposa e hijas.



Fuente: www.agonyagogo.com/monsters

«Pontianak», que significa *vampiro*, es un diabólico espíritu femenino que se caracteriza por tener la mitad de su rostro enormemente bello, y la otra desfigurada. «Pontianak» murió durante el parto y, desde entonces, deambula con el cadáver del

⁷⁷³ “Kuala Kedah waters are under the control of three spirits which are brothers, namely: the *panglima hitam capek* (limping dark warrior), the *panglima hitam buta* (blind dark warrior), and the *panglima hitam biasa* (ordinary dark warrior, i.e., one not handicapped)” (Said 1993: 69)

⁷⁷⁴ Carsten (1997)

hijo en su regazo. Se nutre de la sangre de las mujeres parturientas y de los neonatos, causando enfermedades y la muerte. Como «Pelesit», puede ser dirigida contra los maridos infieles.

«Pelesit» también es un espíritu femenino que, mediante el conjuro de las esposas celosas, enamora incondicionalmente a los maridos para evitar su infidelidad. Su efecto puede ser también adverso y ser usado, como venganza amorosa, para causar la enfermedad y el dolor de la víctima – en caso de adulterio, por ejemplo.

«Langsuir» se asemeja en características a los anteriores. Es un vampiro que necesita de la sangre para no desintegrarse, y su presencia es peligrosa en el proceso de gestación. De acuerdo con un «bomoh» de Langkawi, hace muchos años conoció el caso de un pescador que, tras la faena, regresó a su hogar en el que aguardaba su



Fuente: www.xenographia.com/Sketches/langsuir.jpg

mujer parturienta. El pescador, mientras dejaba las gambas capturadas en la veranda, escuchó alboroto en el interior. Al entrar sólo halló los restos parcialmente devorados de su esposa y del bebé que llevaba en su vientre. Al salir en busca de auxilio, vio que las gambas también habían sido devoradas por el infame espíritu.

«Langsuir» se describe como una mujer extraordinariamente bella, con una larga y hermosa melena negra y rizada. Su cabellera oculta un orificio en su

espalda, que atraviesa todo su torso, de modo que todo lo que ingiere es inmediatamente expulsado por el agujero. Este espíritu se desplaza volando, y su presencia se augura con el temblor de las hojas de los árboles y sus tenebrosas y macabras carcajadas. En ocasiones se encarama en los techos de los hogares y orina a sus moradores desde lo alto. Pero su peligro estriba en atacar a las mujeres que han dado a luz, para devorar su sangre y su cuerpo. Los hombres también pueden sucumbir a sus encantos, aunque su magia es inefectiva contra los varones bravos y osados. Si el varón logra enamorarla y apercibe con el tiempo que se trata de «Langsuir», puede anular su poder introduciendo un clavo metálico en el orificio de su espalda – lo cual podría ser una referencia sexual. Otros aseguran que el clavo debe incrustarse en su cráneo, aprovechando el momento en el que ésta se recoja el pelo. En ambos casos «Langsuir» recobra aspecto humano, pero aquélla retornará a su estado fantasmagórico y huiría en caso de que el punzante metal se extraiga. En su estado humano puede engendrar, pero esto conlleva el riesgo de que, una vez sus hijos crezcan, les ruegue que le extraigan el clavo que la inmoviliza.

«Penanggalan» es otro espíritu femenino especialmente grotesco y sanguinolento. Surge en luna llena en busca de sangre femenina, y adopta la forma de una cabeza que arrastra las vísceras. Lógicamente, éste espíritu es especialmente vulnerable a las espinas y a los objetos punzantes y afilados (cactus, árboles o pescados espinosos, púas o clavos), y se transporta aéreamente emitiendo un sonido parecido al de los cascabeles. Tras vampirizar a sus víctimas regresa a su hogar y, antes de acoplarse a su cuerpo decapitado, se baña en un bidón lleno de vinagre para vigorizar sus entrañas. El único modo de inmovilizarla es localizar su cuerpo sin cabeza y darle la vuelta. Algunas mujeres parturientas colocan en el umbral de su casa cactus, «ikan duri» (*pez gato*) o plantas espinosas para repelerla. Para expulsar a estos vampiros femeninos, las mujeres parturientas todavía se colocan un clavo metálico en el pelo, o lo esconden bajo la almohada. Que el metal sea un repelente espiritual se debe a que éste es un elemento particularmente frío.

«Hantu Susu» (*espíritu de la leche*) o «Toyol» se presenta en forma del cadáver de un niño calvo y pálido que merodea desnudo por los «kampung» y hurta dinero u otros bienes. Su proximidad genera graves enfermedades a los niños.

El espíritu más temido es el *Gran Espíritu*, «Hantu Raya». Con capacidades para transformarse en ser humano, suplanta a los pescadores mientras éstos se ausentan, para beneficiarse de los favores sexuales de sus esposas. Según los locales su potencia sexual es extraordinaria. Pero como todos los espíritus, «Hantu Raya» no es muy inteligente, y las esposas poseen sencillas estrategias para desenmascarlo: por ejemplo, prometerle que se casarán con él si hace crecer las orejas de un gato o si provoca que una semilla germine en agua hirviendo. «Hantu Raya» suele invocarse para localizar objetos o personas perdidas, enamorar, atacar a una víctima o proteger a las cosechas. La alianza con aquél se ejerce ofreciéndole sangre, huevos de gallina blanca o cadáveres de animales. En el pasado, el ya fallecido Tok Mud, un reputado «bomoh» de Tuba, tenía la capacidad de dominar a este espíritu o pedir su auxilio en caso de necesidad. El espíritu se manifestaba rugiendo como un tigre o zarandeando los hogares como si fuesen de papel. El «Hantu Raya», como la mayoría de los espíritus, se doblegaba ante los hombres bravos y de gran criterio moral.

«Syihir», en malayo, significa *magia negra y brujería*, una *peligrosa puerta sencilla de abrir pero muy compleja de cerrar*, como anotó un amigo malayo. Tratar con el *conocimiento negro* («ilmu hitam») es anatema religioso y fuente de temor popular, pero pese a todo es una práctica extendida que no en pocas ocasiones genera conflictos entre los acusadores y los acusados de practicarla. Como vimos, el trato con los espíritus es un modo de soslayar la predeterminación islámica, implica un *intento* («ikhtiar») de doblegar el destino individual. Que el trato con los espíritus, como medio de eludir lo predestinado, sea frecuente en una sociedad como Tuba no es del todo extraño, pues ésta se expone continuamente a múltiples factores azarosos y, en ocasiones, difícilmente interpretables: factores relacionados con la productividad -

riqueza, ruina económica, desastres ecológicos, etc. —, alto índice de enfermedad y mortalidad, elevadas posibilidades de accidente, fragilidad de las relaciones interindividuales y, concretamente, conyugales — divorcios, desamor, adulterio, celos, disputas, etc. El pensamiento popular malayo suele atribuir la influencia mágica a la anormalidad y a lo abominable, así como a las patologías incomprensibles: malformación de nacimiento, fallecimiento por hemorragia interna de una mujer pariturienta, parálisis física, depresión temporal de un vecino, retraso mental de una niña o comportamientos agresivos de un pariente. Pero esta relación no siempre era negativa. Los individuos con manchas cutáneas se consideraban dotados de ciertas habilidades o cualidades especiales relacionadas con el poder de la luna — vestigio indudable de animismo ancestral.

El fundamento de la magia negra implica un pacto o contrato implícito entre conjurador y espectro. Éste puede realizarse de modo directo — lo cual conlleva el riesgo de que el efecto se torne contra el instigador inexperto — o mediado por el «bomoh», quien detenta el *conocimiento negro*. La práctica mágica, opuesta diametralmente a los preceptos islámicos, se atribuye a individuos perversos, personas con *mal coraḡón* («sakit hati»), dado que su propósito suele ser ejercer el control sobre un tercero, ya sea sobre un proceso material determinado o sobre un individuo. En el primer caso, la brujería es un medio de someter a aquéllos factores azarosos fuera del control del ser humano — productividad pesquera, suerte en el juego, en el amor o en la economía. En el segundo, la brujería se ejerce sobre algún individuo para dominar sus acciones. El móvil suele ser la venganza, la envidia y los *celos* («dinki»), causados a raíz de alguna disputa mercantil, rivalidad económica, «meminang» (cuando la novia se niega a contraer matrimonio, desamor), o por los deseos ocultos del individuo — poder para enamorar a las mujeres y hombres, invisibilidad⁷⁷⁵...

El modo de dominar al espíritu es diverso. Puede efectuarse mediante encantamientos («jampi»), oráculos, trance, amuletos, ofrendas y otra serie de prácticas rituales. Algunos individuos usan la guija, otros utilizan técnicas similares al vudú hallado en otras partes del mundo (Cf. Haití) y otros usan rituales singulares con gran carga simbólica. En este último sentido destaca la utilización de estatuillas fállicas de madera sobre las que se clavan agujas, para provocar el desangramiento de los órganos sexuales de la víctima. Otra práctica relacionada consistía en una ofrenda de sangre, un sacrificio por el cual el conjurador, mediante una punción en su pene, vierte sangre sobre una moneda de un chelín con el objetivo de maldecir a la víctima.

La magia también puede proyectarse aéreamente («santau angin») o por envenenamiento alimenticio («santau makanan»). En el primer caso, el espíritu sobre el

⁷⁷⁵ “The Malays have an extensive body of love magic, a reflection of one of their major interests. Most of the techniques aim to gain control of a person’s will by operating in his soul, so he will be inescapably attracted to the executor of the magic” (Endicott 1970: 27)

que se ejerce control vuela hasta localizar y penetrar el cuerpo de la víctima, a modo de soplo de aire caliente. Su ataque ejercerá una acción progresiva, degenerando el cuerpo de la víctima, proceso que se potenciará con la ingestión de ciertos alimentos (limón o huevos) causando la enfermedad y, si no es tratado a tiempo, la muerte. Otro modo de proyección del embrujo aéreo puede realizarse con el humo de un cigarrillo – aire caliente. El segundo tipo de «santau» responde al envenenamiento mediante sustancias ponzoñosas y mágicas, como vidrios triturados, limón, huevos o carne cruda. La cura del «santau» requiere efectuar algunos ritos específicos. En el primer caso el tratamiento consiste en ingerir, disuelto en agua, el polvo extraído de una cabeza de ave desecada y triturada. Para el envenenamiento, se sigue el mismo procedimiento pero usando un cangrejo de manglar («ketam batu»).

Ejercer el control sobre el espíritu requiere establecer un pacto recíproco con aquél, generalmente mediante ofrendas. Para dirigir al espíritu contra una persona se emplearán pertenencias personales de la víctima: cabellos, uñas, una fotografía, ropa o su nombre - elementos que contienen «semangat» del individuo. Otro modo de dirigir el ataque espiritual es ocultando elementos mágicos en las inmediaciones del hogar de la víctima: frascos con agujas de coser, fetiches, clavos metálicos, monedas, cristales rotos; sustancias cargadas de poder específico: «seri pinang», arroz tostado («padi goreng» o «bertih»), alimentos sucios («kotor»), sangre humana o animal, huesos y vísceras de animales, huevos, cadáveres de pollos blancos, etc. En el caso de «Pelesit», por ejemplo, el conjurador que desee procurarse el amor incondicional de una mujer, dispondrá en algún lugar inhóspito tres platos de alimentos: el primero contendrá arroz cocinado, el segundo cabezas de pescado y el tercero un pedazo de pollo, con una mitad cruda y otra cocida – *Cf.* mitad cultural y mitad natural. Nótese que el modo más usual de establecer la alianza implica la ofrenda de *alimentos*, un acto comensal. Mediante éste, significativamente, se establece o fortalece un vínculo, como ocurre con el «kenduris» al nivel del «kampung». La diferencia estriba en que, en la alianza entre individuo y espíritu, antes que un efecto de cohesión se genera una interdependencia entre un patrón y un cliente, una relación potencialmente asimétrica pero dependiente. Así, aunque el alimento espiritual es antitético a la comida humana, el valor simbólico no radica en lo que se ofrece (comida o vísceras) sino en el mismo *acto de ofrecer* (fundamento de la reproducción de las relaciones sociales). Como un anciano afirmó, refiriéndose al establecimiento de alianzas mediante la ofrenda de alimentos: *uno comparte el alimento con aquéllas personas que quiere.*

Los exorcismos y los ritos para deshacer los hechizos son igualmente diversos, aunque se detectan patrones comunes. La fuente de poder esencial y omnipresente es el Corán o la alusión al poder de Alá. Cualquier práctica curativa al margen del Islam se considera sospechosa. Los malayos rurales achacan la magia negra a chamanes procedentes de Tailandia, Filipinas, Birmania o Indonesia, ya que aquéllos no suelen ser musulmanes y se cree que su efecto es tan poderoso que la desafort-

tunada víctima sólo puede sanar, o vengarse, si recurre al mismo chamán. Paradójicamente, si existe la brujería en el ámbito rural malayo es porque algunos la practican, y lo usual es que los mismos «bomoh», subrepticamente, actúen tanto como curadores como mercenarios que prestan sus servicios mágicos a cambio de sumas económicas.

Junto al imprescindible Corán, los «bomoh» malayos usan otras sustancias recurrentes: agua (por su poder purificador), «seri pinang» (*nuez de areca*), «pinang gobek» (polvo de nuez de areca), «piak» (potente ingrediente mágico realizado con nuez de areca, hoja de areca y polvo de conchas marinas), plantas medicinales, coco («kelapa») y sus derivados - aceite de coco («minyak kelapa») o crema de coco («santan kelapa») -, una planta denominada «soronai», aceites de alcanfor, «sankut-sankut, buah kecil» (*otros frutos pequeños*), «racun» (*veneno*), incienso, lima, «lada» (pimienta), o «kapor» (polvo de conchas marinas trituradas). El tratamiento suele conllevar también algún tipo de tabú alimenticio («pantang») y el uso de arroz. Sin embargo, mientras que el arroz tostado y el incienso atraen a los espíritus (por su aroma), el arroz fresco o crudo, fruto de la tierra irrigada y *fría*, se usa para repelerlos.

Los espíritus conocidos poseen ritos de exorcismo específicos. La expulsión de «Pelesib», por ejemplo, implica una serie de masajes en los dedos pulgares de los pies de la víctima; en otras ocasiones se insertan pequeños bastones de madera entre los dedos, que son ligeramente golpeados para expulsar al espíritu, o se realizan escarificaciones en los pies del paciente con el mismo fin.

En el caso de los encantamientos amorosos, un reputado especialista me explicó el siguiente ciclo ritual: en primer lugar, lectura del oráculo de la nuez de areca para localizar la causa del dolor. Posteriormente, se procede a duchar ritualmente al paciente, bajo la escalera del hogar del especialista («tangah»). Paralelamente el «bomoh» profiere tres versos coránicos - «Eklas», «Inma» y «Ayak Kursi» - seguidos de la exhortación al poder de Alá, para acabar repitiendo nuevamente los versos. El paciente será finalmente conducido al interior del hogar y allí ingerirá «seri pinang».

La posesión se produce cuando el espíritu proyectado contra la víctima se resiste a abandonar su cuerpo, o cuando un espíritu trata de usurparle el «semangat», o el alma («ambil semangat»). Las víctimas suelen ser individuos con un sistema humoral débil (enfermos) y la posesión implica que el espíritu ha transgredido el orden cosmológico, pues el equilibrio reside en que aquéllos deben permanecer en su dominio y no mezclarse con los humanos. Los indicios de la posesión responden a una etiología propia de las dolencias psicopatológicas: agresividad desmesurada, comportamiento compulsivo, violencia súbita - golpear, morder o escupir-, comportamiento lascivo, histeria, esquizofrenia, etc., pero también se aduce cuando la explicación médica y moderna no resulta convincente ante hemorragias, cefaleas

agudas o, especialmente, dos enfermedades singulares malayas: «latah»⁷⁷⁶ y «amok»⁷⁷⁷. La primera comparte similitudes con la «histeria ártica», pues se percibe como un estado de embelesamiento o enajenación temporal provocado por un susto o sobresalto. El estado de «latah» se caracteriza porque la víctima, generalmente mujeres adultas y ancianas, profieren palabras obscenas o se comportan imitando a aquél que le provoca el sobresalto⁷⁷⁸. Los informantes explicaron que «latah» se produce cuando, a raíz de un sobresalto, el «semangat» abandona temporalmente el cuerpo. «Amok», en cambio, implica un estado psicológico asociado en cambio con los varones con aparente tendencia depresiva. Propio de Malaysia, se manifiesta como un estado de locura repentina que da origen a una agresividad irreprehensible que, en última instancia, podría originar un asesinato masivo. Según una interpretación, la depresión o crisis emotiva prolongada, en un entorno cultural en el que se reprime toda emoción o emotividad, se canaliza hacia el comportamiento agresivo y la enajenación temporal. Cuando la crisis personal se hace insoportable, el individuo, cegado por la ira y armado generalmente con un «parang» (*machete*), avanza inexorablemente por el «kampung» masacrando a cuantos individuos se cruzan en su camino. Si se produce esto, el final suele ser dramático: será acorralado y posiblemente aniquilado a manos de otros vecinos – lo cual explica que esta curiosa patología se haya descrito como un *suicidio público*. Ambas patologías son infrecuentes y, en muchos casos, forman parte de un mito rural antes que de una incidencia representativa. La explicación local, no obstante, apunta a la posesión espiritual.

El tratamiento de la posesión implica el exorcismo, por el cual el «bomoh» contacta con los espíritus mediante los sueños o el trance («menurung») ⁷⁷⁹ para obligar al espíritu maligno a abandonar el cuerpo del sujeto poseído. En algunas zonas malasias el «bomoh» proyecta su alma en forma de tigre, pero en Tuba éste utiliza el poder coránico o se alía con otro «jin» más poderoso para repeler al intruso del cuerpo de la víctima⁷⁸⁰. El «bomoh» también puede provocar el estado de trance del paciente para provocar que el espíritu se manifieste y, entonces, amenazarlo con el poder exterminador del Corán si se resiste a abandonar su receptáculo.

⁷⁷⁶ V. Kenny, (1990), O'Brien, H. A. (1883)

⁷⁷⁷ V. Winzeler (1990)

⁷⁷⁸ Winstedt (1947: 24), Laderman (1991: 43)

⁷⁷⁹ Cf. O'Brien (1883), Winstedt (1947: 19), Kenny (1990)

⁷⁸⁰ Kuchiba *et al.* (1979: 115)

ANEXO VII: «Menurung»: Dos Casos Etnográficos de Posesión

Durante el trabajo de campo obtuve datos sobre dos casos de posesión concretos. El primero pivotaba en torno a causas económicas, y el segundo se relacionaba con cuestiones psicológicas.

Caso I: Raizam Bin Tamil, de 40 años, era un malayo procedente de Malaca. Su familia era relativamente rica y tanto él como sus hermanos habían recibido educación universitaria en diversos países occidentales. Pasó siete años en Australia, dos en África y, finalmente, decidió regresar y establecerse en Malaysia. Antes de trasladarse a Langkawi había regentado un pequeño restaurante en Kuala Lumpur junto a una socia malaya. El negocio era inicialmente próspero, pero con el tiempo surgieron problemas de administración entre ambos, dando lugar a la ruina del negocio. La relación con la socia tuvo un final conflictivo, y aquélla lo maldijo.

Habían pasado varias semanas desde el incidente. Un día nuestro informante notó una repentina y espeluznante convulsión en la espalda, una investida que la describió como una puñalada, aunque sin causa aparente. A partir de aquello tuvo altas fiebres y, paulatinamente, perdió el apetito y sufrió un veloz proceso de alopecia. Con el tiempo, empezó a percibir un insistente hedor - signo que se atribuye a la presencia espectral. Su rostro palidecía y parecía transfigurarse: «me miraba en el espejo y no me reconocía, no era yo, era otra cara, otra persona, más vieja y más fea (...) además, al andar por la casa, parecía que volase, que mis pies no tocasen el suelo, estaba muy asustado...». Tras varias visitas a hospitales, los médicos no atinaron en diagnosticar ninguna afección conocida. Raizam, crecientemente preocupado y sospechando ya el efecto de la brujería, decidió visitar a un «bomoh» orang asli del estado de Pahang. El chamán aborígen llevó a cabo una serie de rituales y hechizos y le recetó una botella de agua sobre la que había proyectado sortilegios. Nuestro informante aseguró que, tras ingerir el agua, notó claros síntomas de mejoría y su estado regresó progresivamente a la normalidad. Su explicación *ad hoc* sugería que su antigua socia había proyectado, a modo de venganza, un espíritu maligno sobre su cuerpo («santau angin») o, incluso, que había logrado envenenarlo («santau makanan»). La interpretación de la brujería suele ser siempre a posteriori y, en muchos casos, el proceso de brujería (desde los síntomas hasta la cura) eclipsa la relevancia de otras causas tanto del conflicto como de la enfermedad. La hipótesis de que el fracaso comercial podría haber sido efecto de la nefasta administración económica de Raizam, o la hipótesis de que la enfermedad podría tener origen psicosomático como efecto del conflicto social y el fracaso económico, tan siquiera se sugirieron...

Caso II: Mi *padre adoptivo* era un reconocido «bomoh». Heredó el saber esotérico de su abuela y de un poderoso especialista tailandés. Su figura en el «kampung» es tan temida como respetada, pues cuentan los lugareños que, en el pasado, durante una acalorada discusión con un comerciante chino, le propinó un golpe con su palma extendida que le sumió en un estado de demencia permanente. Aparte de

su gran «kuasa» (*poder*), otras de sus habilidades son hallar objetos o personas perdidas, adivinar eventos futuros, curar afecciones físicas y psicológicas, y realizar exorcismos.

Durante mi estancia, mi *madre adoptiva* se sumió en un estado de extraña enfermedad que se agravaba progresivamente. Un día amaneció postrada en la alfombra, exhausta y aturdida por un intenso dolor de cabeza («kepala penih»). Los medicamentos no surtían efecto y su estado empeoraba. Los vecinos, que se agolparon en la casa, diagnosticaron que sufría la sintomatología propia de un mal espiritual. Mi *padre* fue a la búsqueda de nuez de areca y «kampung». Tomó una hoja de areca, la impregnó en «kampung» y con ella envolvió a la nuez, formando un paquete denominado «piak», una poderosa medicina mágica. Luego salió al exterior del hogar y comenzó a caminar en círculo, pausadamente, mientras profería algunas palabras incomprensibles («jampi»). Se introdujo el «piak» en la boca y lo masticó durante unos minutos, antes de regresar a la casa y aproximarse a su esposa. Se arrodilló cerca de su cabeza en dirección a sus pies y, con un enérgico soplo, roció su cuerpo con la mezcla masticada. Tomó luego una rama de tallos verdes (alguna planta medicinal no identificada) y barrió enérgicamente el cuerpo siguiendo la misma dirección – de la cabeza hacia los pies. El vientre de la mujer empezó a palpar violentamente. El «bomoh» levantó el «sarong» de su esposa y masajeó su esternón y su vientre. La paciente comenzó a convulsionarse, tensionando sus brazos mientras su vientre se agitaba con violencia. El vientre creció visiblemente, hasta alcanzar el tamaño enorme, como si se tratara de una mujer en cinta. Trató de levantarse, pero el «bomoh» y otros presentes la sujetaron para evitar que se golpeará contra el mobiliario. En estado de trance, empezó a gritar histéricamente: (sic) «Mahu balik di hutan dekat chale!» (*¡Quiero regresar a la jungla cerca del chalet!*). De ahí se dedujo que el espíritu provenía de la salva. El «bomoh» la alzó del suelo y, sujetándola con sus manos, preguntó insistentemente «Nama apa?!, Nama apa?!» (*¿Cómo te llamas?! ¿Cómo te llamas?!⁷⁸¹*), y luego exclamó «Balik!!» (*¡Regresa!*). La mujer murmuró palabras incomprensibles y se desplomó, relajándose hasta perder el conocimiento. En ese momento, una joven asistente que acababa de dar a luz, se ató su pelo apresuradamente con un clavo metálico («paku») y, acto seguido, cubrió a su bebé con un paño blanco.

El «bomoh» colocó entre los dedos de los pies de la enferma un bolígrafo al que golpeó suavemente con su dedo índice. Una vecina, mientras tanto, le aplicaba una friega de agua y plantas medicinales en la cabeza. Al cabo de una media hora la mujer empezó a recobrase y a emitir sollozos que se siguieron de alaridos. El «bomoh» volvió a soplar otro «piak». El vientre de la mujer empezó a deshincharse visiblemente, y la mujer regresó paulatinamente a un estado de normalidad. Entre los presentes la alzaron y la condujeron a la ducha. Luego la extendieron en el suelo, donde logró dormirse mientras el «bomoh» le aplicó nuevamente masajes en los dedos de sus manos y pies. Aparentemente, el «hantu» había abandonado

⁷⁸¹ "Often the concepts into which the experience of these forces is broken have no other names than those of the spirits that personify them (...) the spirits are the categories of disease (...) the list of such spirits is a catalogue of the 'things' that he [the Malay] fears" (Endicott 1970: 64)

su cuerpo, y al poco tiempo los asistentes regresaron a sus hogares como si nada hubiese sucedido.

Dada la estrecha relación que mantenía con la paciente, dispongo de precedentes que permiten ensayar una interpretación alternativa – salvando el sesgo etnocéntrico. Sobre la mujer recaía todo el trabajo doméstico y la responsabilidad económica de dos pequeñas empresas familiares – compraventa de gambas y propiedad del chalet. Ni sus hijos ni su marido se mostraban demasiado colaboradores. Ella era la primera esposa de un matrimonio poligámico. Su descontento ante aquella situación era consabido, y causó diversos conflictos maritales que derivaron en violencia doméstica. Su marido, además, mantenía una relación furtiva con su hermana menor, y en el pasado tuvo otra relación con la hermana mayor de la esposa, dando lugar a un hijo ilegítimo. Aquello está especialmente sancionado por el Islam, pero el estatus del marido le liberó de la sanción islámica o social. La mujer, conocedora de aquellas infidelidades maritales, lo excusaba aduciendo que sus hermanas habían ejercido sobre él algún sortilegio, pues (sic) «meraka pandai boleh jampi juga» (*Ellas también eran diestras en las artes mágicas*). Aparte de los asuntos maritales, una de sus hijas adoptivas, Nor, mantuvo relaciones prematrimoniales y se quedó embarazada, lo cual supuso un gran deshonor para la familia. La joven se vio forzada a casarse y la familia adoptante tuvo que correr con los gastos ceremoniales. La suegra de la joven no la aceptó, sin embargo, y expandió el rumor de que el progenitor no era de su hijo, provocando finalmente que Nor abortase, lo cual socavó todavía más el honor de su familia. Posteriormente, uno de sus hijos se divorció de su esposa presuntamente por problemas de infidelidad. Todos estos incidentes fueron tema central de las habladurías y los rumores locales, exacerbando la tensión emocional y psicológica de la mujer, quien en raras ocasiones conversaba de aquellos temas con sus hijos o parientes cercanos. Aquellos sucesos, pude observar, generaban una gran ansiedad en la mujer que, somatizados, pudieron dar lugar a malestar físico. La posesión fue sin duda un modo de liberar tensiones psicológicas y reclamar atención social. La escenificación ritual del exorcismo, con la presencia de vecinos y familiares, pareció reestablecer el equilibrio físico-psicológico de la enferma, pues la posesión es el indicio de dolencia psicológica y el exorcismo la manifestación ritual y social del dolor. Si la escenificación del drama conlleva la cura, la magia es, por lo tanto, un remedio funcional. Lo relevante es que el sufrimiento psicológico individual, causado en este caso en gran parte por el curador (el marido promiscuo), no se proyectó sobre el *mundo visible* (su marido, sus hijos, el trabajo, etc.) sino sobre el incorpóreo *mundo invisible*. El conflicto social, por lo tanto, no se manifiesta ni se libera mediante la inculpación del individuo o individuos causantes, sino sobre un agente no humano - aspecto que resulta bastante recurrente en la concepción malaya de la agencia individual y sus consecuencias.