

Sobre la libertad religiosa y la promoción de las culturas locales en la República Popular China: el caso de Sipsong Panna

Roger Casas

La reciente revuelta producida en la Región Autónoma del Tibet (RAT) y en zonas de población tibetana en provincias limítrofes como Sichuan, Gansu o Qinghai, así como la consiguiente represión estatal y la campaña internacional sin precedentes puesta en marcha en favor de la independencia del Tibet y en contra de la política del gobierno chino, han puesto inesperadamente de actualidad la problemática de la situación de las minorías étnicas en la República Popular China (RPC). Varias interpretaciones de la revuelta (empezando por la del propio gobierno de Pekín) han puesto el acento en la supuesta responsabilidad del Dalai Lama en la organización y promoción de la misma, enmarcando los disturbios en el delicado período que atraviesa China de cara a la celebración este verano de los Juegos Olímpicos; de acuerdo con estas interpretaciones, grupos “separatistas” internos intentan, con la ayuda de gobiernos extranjeros interesados en empañar la imagen internacional del gobierno de la RPC, ganar apoyos para sus causas aprovechando la atención desplegada actualmente desde el exterior sobre el país.

Enfatizar el elemento separatista de la revuelta o la intervención de gobiernos o instituciones extranjeros en su organización (en forma de conspiraciones apoyadas por la CIA, etc.) no ayuda sin embargo sino a crear una imagen limitada y distorsionada del problema: el que el conflicto del Tibet implique un interés *real* de determinados gobiernos extranjeros por dañar la imagen del Partido Comunista Chino (PCC) y la RPC, no quiere decir que las categorías empleadas por los críticos del gobierno de Pekín para describir el conflicto, insertas en gran medida dentro del discurso, bajo completo dominio occidental, del respeto a los derechos humanos (“genocidio cultural”, “colonialismo interno”, etc.), sean meras construcciones ideológicas o estén sencillamente vacías de contenido.

La comprensión de las causas de la revuelta implica la comprensión del complejo proceso de construcción de las identidades locales en la RPC actual, determinado en la RAT, como en otras regiones autónomas, por un enmarañado juego político que decide el acceso por parte de los distintos grupos a los recursos económicos de la zona, y sobre el que influyen los intereses de construcción nacional del estado central, compartidos por el gobierno local y la población de inmigrantes Han¹, por un lado, y las expectativas locales, determinadas tanto por la situación actual como por la pervivencia de tradiciones culturales ancestrales, así como por el poder simbólico que ejerce el llamado “gobierno en el exilio” del Dalai Lama en Dharamsala y en general el movimiento independentista en el exilio (apoyado por sus “padrinos” occidentales), por

el otro.

Por otra parte, y pese a que el “problema del Tibet” no puede reducirse exclusivamente a una cuestión de apreciación por parte del estado de tradiciones culturales ajenas a la Han, no cabe duda de que la política cultural y religiosa estatal juega un importante papel en la construcción de la identidad local y en la percepción que los tibetanos tienen de su pertenencia a la “nación china” (*zhonghua minzu*), así como en la relación entre dicha percepción y el mantenimiento del status quo político y social en la zona.

Para empezar, a estas alturas, y tras el aumento vertiginoso del número de incidentes violentos producidos tanto en regiones desfavorecidas del campo como en zonas de minorías, debería resultar obvio para cualquier observador avezado que el concepto de “sociedad armoniosa” (*hexie shehui*) que el gobierno chino viene publicitando incansablemente en los últimos años² no sólo no responde a la realidad social del país, sino que sirve esencialmente como principio ideológico normativo que esconde dicha realidad y que refleja la actitud que el estado espera de sus ciudadanos, sea cual sea su adscripción étnica, ante los numerosos y graves problemas sociales y económicos que vive el país. En lo que respecta a los conflictos en la RAT y el resto de regiones con autonomía reconocida por el gobierno, nos interesa entender de qué manera la política étnica estatal se enmarca dentro de esta concepción general de la “sociedad armoniosa” que el PCC se esfuerza en hacer práctica, así como la forma en que política institucional y realidad social de los grupos sujetos a esta política se relacionan en dichas regiones.

Como es bien sabido, China se autodenomina como un país “unitario y multiétnico”, en el que, a pesar del relativamente pequeño porcentaje de población no Han, la diversidad étnica ha obtenido, gracias a la influencia ejercida por la concepción leninista de la nación y la política de minorías de la extinta Unión Soviética, reconocimiento oficial: en base al concepto de ciudadanía establecido en Europa según el modelo francés del estado-nación (y sin entrar aquí en el complejo problema de las virtudes y defectos de dicho modelo respecto a la cuestión de las minorías étnicas dentro del estado), el gobierno chino no sólo “reconoce” identidades diversas de la Han, sino que se esfuerza por demostrar que los pueblos no Han que han quedado incluidos dentro de las fronteras heredadas del imperio Qing por la RPC, poseen los mismos derechos como ciudadanos que la mayoría Han, y que el desarrollo económico del país está destinado a beneficiar a todos y cada uno de dichos grupos –y no a uno solo. En consonancia con ello, el gobierno del PCC ha venido elaborando desde los años 50 del pasado siglo un cuerpo de leyes destinado a otorgar a las diversas regiones autónomas del país de una autonomía política limitada que, preservando la integridad territorial del país y la unidad entre los distintos grupos étnicos que lo habitan,

garantice la promesa gubernamental de hacer que las llamadas “minorías nacionales” (少数民族, *shaoshu minzu*) sean “dueñas de su propio destino” –es decir, de dejar en manos de la población local la regulación y el disfrute de los recursos de dichas regiones³.

En teoría, ello implica también el respeto y promoción de las culturas minoritarias –una promoción selectiva y limitada por el temor gubernamental al surgimiento del temido “nacionalismo local” (*diqu minzu zhuyi*, literalmente “nacionalismo étnico local”) entre las poblaciones no Han del país, y a menudo enfocada actualmente hacia la promoción del turismo cultural en las regiones habitadas por dichos grupos.

Como demuestra el caso de la RAT, las tradiciones religiosas de los grupos étnicos constituyen para el estado un caso especial –en consecuencia, el gobierno ha creado un aparato institucional encargado de regular la práctica religiosa en aquellas regiones autónomas en que se ha considerado necesario⁴. Aunque en la actualidad puede decirse que la política del PCC en materia religiosa se centra en la anulación de fuentes de legitimación religiosa *externas* (como es el caso del Dalai Lama o el Vaticano, o de las autoridades religiosas musulmanas fuera del Xinjiang), la necesidad del estado de controlar la práctica religiosa en las regiones de minorías se relaciona principalmente con el hecho de que dicha práctica ha servido históricamente como fuente de legitimación para diversos poderes locales no Han. El hecho de que muchas de esas tradiciones sean mayoritarias en sociedades calificadas por la investigación sociológica oficial de los años 50 del siglo 20 como “esclavistas” o “feudales”, provoca además que las prácticas religiosas sean vistas en general por el gobierno como obstáculos para el desarrollo económico de la RPC, basado actualmente en el modelo del mercado libre.

El PCC intenta controlar este potencial obstaculizador a través de diversas estrategias institucionales y simbólicas que tienen por objetivo, por un lado, legitimar la pretensión del estado a convertirse en patrón de la religión (deslegitimando al tiempo la de las autoridades religiosas tradicionales, cooptando a líderes locales en instituciones estatales sin poder decisorio alguno, etc.), y por otro reducir la influencia social de las tradiciones religiosas y evitar la aparición de fuentes de legitimidad alternativa dentro del propio país.

Esta labor implica además la construcción de una “memoria colectiva” que trata de vincular a la comunidad local en cuestión con esa “comunidad imaginada” que es la RPC⁵, minimizando vínculos históricos con otros pueblos fuera del país, y, en el caso de la religión, obliterando de diversas maneras el conocimiento acerca de aquellos periodos en que la política estatal religiosa hacia las religiones de las minorías no ha sido tan “pacífica” ni tan “benéfica” como el estado se empeña en demostrar –como por ejemplo la Revolución Cultural.

Estas prácticas, materializadas a través de diversas políticas institucionales, o de la

promoción de símbolos relacionados con la identidad *nacional* de los diversos grupos étnicos, y que tienen por fin último la integración de los mismos en las estructuras políticas y socioeconómicas de la RPC, provocan diversas respuestas entre la población local, que van desde la aceptación plena de la acción simbólica del estado, hasta el rechazo absoluto y la creación de identidades alternativas y enfrentadas a la promovida por el poder central –como es el caso del Tibet. Dichas respuestas dependen no sólo de los beneficios obtenidos en el proceso de integración por parte de dichos grupos, sino también, como ya se ha dicho, de factores como el mantenimiento de identidades culturales y políticas tradicionales y alternativas a las promovidas por el estado.

En este contexto, los problemas políticos y sociales creados por la política religiosa y cultural puesta en práctica por el PCC en la RAT no son en modo alguno exclusivos de dicha región. Además del Tibet y del Xinjiang, sin duda los casos más conocidos por estar relacionados ambos con estallidos ocasionales de violencia étnico-religiosa, muchas de las regiones autónomas repartidas por todo el país sufren conflictos similares en relación al diferente nivel de acceso a la explotación y disfrute de los recursos económicos locales por parte de los distintos grupos –a menudo determinado por la adscripción étnica de los afectados. El que dichos conflictos rara vez se transformen en enfrentamientos violentos refleja, más que la inexistencia de tensiones, el éxito de los métodos de disuasión empleados por el estado para neutralizar el descontento.

Con el fin de ilustrar lo dicho hasta ahora, voy a centrarme a continuación en la problemática de una pequeña región autónoma situada en el suroeste de la RPC, la Prefectura de Xishuangbanna, y en particular en la descripción de algunos de los factores institucionales y simbólicos que determinan la permanencia y evolución de las tradiciones culturales, y específicamente religiosas, de los Tai Lue. Dicha problemática comparte muchos de los rasgos que caracterizan la situación en la RAT, y por tanto un repaso, siquiera superficial, a la política cultural y religiosa del gobierno en esta pequeña región fronteriza puede servir para situar los problemas relativos a la política estatal de minorías en una perspectiva más amplia⁶.

Sipsong Panna/ Xishuangbanna

Antiguo reino tributario de los imperios chino y birmano, Sipsong Panna entró a formar parte del naciente estado-nación chino con el reparto de territorios y el establecimiento de fronteras fijas llevado a cabo en la región del Alto Mekong por el imperio Qing, Gran Bretaña y Francia, a fines del siglo XIX. Tras el período republicano, la guerra civil y la “restauración imperial” llevada a cabo por el Maoísmo, en 1953 el antiguo sistema político-social (dominado por los *chao*, minoría propietaria de tierras cultivadas por la mayoría campesina) de Sipsong Panna quedó abolido y la

región integrada en las recién creadas estructuras administrativas nacionales a través del establecimiento de la Prefectura Autónoma Dai de Xishuangbanna (PADX)⁷. Como toda región autónoma, la PADX quedó nominalmente vinculada al grupo étnico mayoritario e históricamente dominante en Sipsong Panna, los Tai Lue, un grupo de lengua Tai relacionado culturalmente con la población mayoritaria de las actuales Tailandia y Laos, así como con otros grupos étnicos que habitan el este de la actual Myanmar (Estado Shan), e integrado en el sistema de clasificación étnica oficial de la RPC, junto a varios otros grupos que habitan principalmente en la provincia de Yunnan, bajo la categoría oficial “Dai” (*daizu*).

Situada en una región fronteriza con Laos y Myanmar, Sipsong Panna permaneció, como muchas otras regiones del interior de la RPC, al margen de las principales corrientes de desarrollo administrativo y económico del país hasta el período de apertura y la puesta en marcha de las reformas políticas y económicas de comienzos de los años 80. A partir de entonces, la explotación de los recursos de la zona, principalmente el caucho (plantado en la zona a costa del bosque tropical original desde los años 50 y 60, en el marco del movimiento de reforzamiento fronterizo promovido por Mao), y, más recientemente, el té y el turismo, ha provocado una aceleración del proceso de integración de Sipsong Panna en los circuitos económicos nacionales. El desarrollo económico y la progresiva mejora en las comunicaciones e infraestructura de la región ha provocado también, como ha ocurrido en la RAT y en otras zonas del oeste del país, la llegada masiva de inmigrantes Han procedentes de las populosas provincias del este y el norte del país, que en general controlan la economía de la región como patronos e intermediarios en la explotación y comercialización de los citados recursos. La mano de obra empleada en dicha explotación está formada a menudo por miembros de los diversos grupos étnicos autóctonos de la zona, que, por su parte, han experimentado obvios e importantes cambios sociales y económicos a lo largo de las últimas décadas.

A pesar de ello, puede decirse que la distribución social de los distintos grupos étnicos ha cambiado poco: mientras tanto los Tai como los pueblos que habitan las montañas de la zona se siguen dedicando principalmente a la explotación agrícola (sea cultivando arroz o cultivos comerciales como el plátano, caña de azúcar, piña o té), los inmigrantes Han copan aquellos puestos generalmente asociados con el entorno urbano, público y privado, como funcionarios, propietarios de hoteles y restaurantes, lavanderías, peluquerías y casas de masajes, o como taxistas y conductores de autobús, sastres, mecánicos, camareros, recepcionistas, empleados de banca, u obreros en el boyante negocio de la construcción –dominado también por los miembros de dicha etnia.

La integración de la PADX, que incluye la neutralización de los conflictos potenciales

derivados de esta presencia Han (como los provocados por la continuada y, en mayor o menor grado, forzosa expropiación de tierras, o la exclusión de las zonas forestales de grupos que anteriormente dependían de su explotación para su supervivencia), se apoya, como ya se ha mencionado, en la puesta en marcha de determinadas políticas por parte del estado con el objetivo de lograr la transformación o expansión de las identidades locales en identidades nacionales.

El budismo y la educación

Al igual que en el caso de los tibetanos, el budismo es un elemento fundamental de la identidad tradicional Lue –aunque la tradición dominante en Sipsong Panna no es la tibetana, sino la Theravada, dominante en el Sudeste Asiático. Como ocurre en todas las sociedades Theravada en países de la zona (Birmania, Tailandia, Laos o Camboya), la práctica budista en Sipsong Panna gira todavía hoy alrededor de los numerosos festivales religiosos que vertebran el calendario Lue, y durante los cuales las ofrendas de la población laica proporcionan los medios de subsistencia del *Sangha*, la comunidad de monjes. Tradicionalmente se esperaba de todo varón Lue que se ordenara monje al menos una vez en la vida, normalmente durante unos años en la infancia o juventud, aunque no existían normas fijas acerca de cuándo entrar en el Sangha, o durante cuánto tiempo. El templo de la aldea era la principal institución de transmisión cultural entre los Lue, y el estatus social del individuo se medía en base al mayor o menor tiempo que uno permaneciera en el Sangha.

Tras el establecimiento de la PADX en 1953, el PCC determinó que el mantenimiento de la práctica budista, legitimadora del régimen político anterior y nexo de unión fundamental con grupos culturalmente afines en Birmania o Tailandia, representaba un obstáculo para el éxito de las reformas económicas y de la política de integración nacional de la región. Durante los primeros años, la erradicación del budismo en la zona fue una tarea progresiva, llevada a cabo a través de diversas políticas similares a las que se describirán enseguida. Sin embargo, la puesta en marcha a mediados de los años 50 de diversas campañas políticas por parte del PCC provocó una aceleración en el proceso de asimilación cultural y de eliminación de las “peculiaridades locales”. Pese a que tradicionalmente se considera la Revolución Cultural como el período en que la práctica budista local sufrió un mayor daño, esto es sólo parcialmente cierto: la Revolución Cultural, cuya ideología política enfatizaba, como es bien sabido, lo absurdo de las diferencias culturales, fue probablemente la etapa más crítica para la supervivencia de la práctica budista y de la identidad Lue en general, pero se estima que alrededor del 50% de los monjes y novicios locales habían sido forzados a abandonar el Sangha ya en 1957 –es decir, 9 años antes del comienzo “oficial” de la Revolución. Además del abandono forzoso del monacato, los

movimientos políticos incluyeron la destrucción material de textos e imágenes sagradas, templos y lugares de culto, provocando la interrupción de la ordenación monástica y de la práctica de ceremonias religiosas.

Como ocurrió en el resto del país, el cambio de liderazgo en el PCC y la RPC en 1976-78 puso fin progresivamente a la supresión de las tradiciones religiosas en Sipsong Panna. Los “errores” de la Revolución Cultural fueron condenados por haber puesto en peligro la convivencia entre los distintos grupos étnicos, y las tradiciones culturales locales fueron de nuevo toleradas. Tras más de 20 años de represión, el budismo local sufrió entonces una espectacular recuperación: coincidiendo con la publicación de la nueva constitución de la RPC en 1982, que garantizaba la libertad religiosa en el país, los Lue comenzaron a reconstruir los lugares de culto destruidos en décadas pasadas y a enviar de nuevo a sus hijos a los templos. En pocos años, las cifras de monjes y templos en Sipsong Panna alcanzaron porcentajes previos a 1956.

Este proceso de recuperación de la práctica religiosa ha continuado ininterrumpido hasta la actualidad, y el budismo continúa constituyendo hoy un referente fundamental para la identidad Lue. Sin embargo, puede decirse que, a pesar de la recuperación y de la persistente influencia del Sangha en la sociedad local, los cambios producidos en las estructuras políticas, sociales y económicas en Sipsong Panna hacen que la práctica budista tenga hoy en día lugar en un contexto completamente diferente al existente antes de 1953. En general puede decirse que, a pesar de que el PCC consienta e incluso promueva la utilización de ciertos elementos doctrinales religiosos en la construcción de esa “sociedad armoniosa” a que nos referíamos antes, la práctica religiosa es considerada todavía por parte del gobierno local como un obstáculo para la plena puesta en práctica de las metas de construcción nacional y desarrollo económico establecidas por el PCC a lo largo de las últimas décadas, y por ello la política religiosa en la PADX sigue viéndose determinada por el control institucional y simbólico de la práctica religiosa.

Actualmente, toda actividad relacionada con la práctica budista que se lleva a cabo en Sipsong Panna es regulada por la asociación budista local. Como sucede en el caso de otras organizaciones denominadas oficialmente “de base” (*minjian zuzhi*) en la RPC, los responsables de la Asociación Budista de Xishuangbanna (ABX) son miembros de la propia comunidad, en general monjes o ex-monjes. La participación de la población local en las instituciones es presentada por el gobierno del PCC como prueba del respeto gubernamental hacia las tradiciones religiosas locales y del ya mencionado derecho de las minorías a ser “dueñas de su propio destino”. Sin embargo, la teórica libertad de acción de estas organizaciones se encuentra limitada en la práctica por su dependencia de órganos políticos. La ABX (que como toda organización *minjian* no recibe financiación alguna por parte del estado) en particular se encuentra subordinada

en el organigrama institucional local a la Oficina para Asuntos Étnicos y Religiosos de la PADX (*Xishuangbanna Zhou Minzu Zongjiao Shiwuju*, OAER), órgano estatal cuyos funcionarios son en su mayoría miembros del PCC (y por tanto la ley no les permite tomar parte en actividades religiosas), y que se encarga de asegurar que todo lo relacionado con la práctica religiosa en la región se ajuste a lo requerido por la legislación vigente –determinada a su vez por los intereses particulares del PCC⁸. Las actividades que caen bajo el control de la ABX y la OAER incluyen la organización y celebración de festivales religiosos, la construcción de templos y lugares de culto, o la implementación de la política educativa entre la población monástica de la región (de la que se hablará enseguida).

Un ejemplo del control ejercido por la OAER es el relativo al tráfico trans-fronterizo de religiosos: durante el “revival” budista de los años 80, la escasez de especialistas locales provocada por la interrupción de la ordenación monástica hizo que la restauración de las tradiciones budistas en Sipsong Panna hubiera de ser llevada a cabo en gran medida con la ayuda de monjes llegados de Tailandia y, en especial, de Birmania (país conocido oficialmente desde 1989 como Myanmar). Este movimiento de religiosos, que se ha venido desarrollando durante siglos entre los diversos grupos Tai de la zona, ha sido siempre motivo de preocupación para el gobierno local, que en ocasiones ha ordenado la expulsión del país de aquellos monjes entrados en el mismo sin la documentación pertinente. Hoy en día la OAER se asegura de que tanto la entrada de monjes foráneos en Sipsong Panna, como la salida de religiosos Lue hacia otros países de la zona (en especial a Tailandia, país cuyos templos acogen a buen número de estudiantes locales), sea regulada por las propias instituciones religiosas locales. Al mismo tiempo, y mientras la compleción de los trámites necesarios para viajar al extranjero dificulta en la actualidad este intercambio, los gobiernos local y regional facilitan la estancia de monjes Lue en templos Mahayana (la escuela budista históricamente mayoritaria en China, Japón y Corea) del interior de la RPC.

La combinación de control institucional y manipulación de aspectos simbólicos por parte del estado se refleja claramente en el campo de la educación pública. A pesar de la política oficial de apoyo a la promoción de las culturas y lenguas locales (véase *infra*), en la práctica el currículo que se enseña en las escuelas primarias y secundarias de la PADX, esencialmente centralista, omite por completo las referencias a la cultura e historia locales o al budismo. Por otra parte, tanto en las zonas urbanas de Sipsong Panna, donde la población escolarizada es mayoritariamente Han, como en las rurales, en cuyas escuelas domina la diversidad étnica, la enseñanza se lleva a cabo casi exclusivamente en lengua Han (*hanyu*, o *putonghua*, “lengua común”).

En los años 50, y con la ayuda de expertos locales, el gobierno de la PADX desarrolló un nuevo alfabeto con el fin de sustituir al empleado tradicionalmente en la literatura religiosa de Sipsong Panna (compartido por los Lue con otros grupos budistas Tai como los Shan en Birmania o los Yuan en el Norte de Tailandia), con el fin de facilitar la escolarización de la población Lue y reducir la influencia cultural de los templos locales, así como la importancia de los lazos existentes entre dicho grupo y las citadas comunidades culturalmente afines fuera de la RPC.

El resultado de esta política lingüística ha sido que el alfabeto tradicional, que se sigue empleando en los templos locales, ha sido totalmente excluido de la educación pública, mientras la enseñanza de la lengua Tai y del nuevo alfabeto se reduce a unas pocas horas semanales en los primeros años de la educación primaria, enmarcadas además dentro del llamado “bilingüismo de transición”, destinado a facilitar el aprendizaje por parte del alumno de la lengua nacional estándar –de nuevo el chino, presentado siempre como la única lengua capaz de facilitar la movilidad social del individuo.

La cultura Tai actual sufre de este modo una disfunción entre la influencia de la lengua materna, relacionada con el mundo de la experiencia cotidiana, y la lengua que los niños aprenden en la escuela, que los vincula a esa entelequia que es “China” –vínculo refrendado por la imagen de las culturas autóctonas que transmiten los medios de comunicación locales, que invariablemente identifica la modernidad con la adopción de patrones culturales Han.

En lo que respecta al empleo de la lengua Tai en las instituciones locales, la constitución vigente de la RPC especifica que los órganos de autogobierno en las áreas con autonomía limitada “emplean los lenguajes escritos y hablados de uso generalizado en la localidad” (artículo 121), “clarifican y protegen la herencia cultural de las nacionalidades y trabajan por el desarrollo y florecimiento de sus culturas” (artículo 119). Además, y de acuerdo con la ley de autonomía regional del país, dichos órganos “animarán a los funcionarios de las diversas nacionalidades [incluida la Han] a que aprendan las lenguas escritas y habladas” en la región en que trabajan (Ley de la RPC sobre Autonomía Regional Nacional, artículo 49). En Sipsong Panna, sin embargo, el uso de la lengua Tai a nivel oficial (incluyendo el uso del sistema de escritura creado por el propio gobierno en los 50) es, al igual que sucede con el sistema educativo, mínimo.

Así, el discurso tradicional chino que constata la superioridad de la cultura y la lengua Han sobre las de los demás grupos encuentra su expresión en la práctica total ausencia de lenguas y tradiciones culturales diversas dentro del sistema educativo, la administración y los medios de comunicación –con el resultado de que el único grupo étnico capaz de ejercer en la práctica el derecho de todos ellos a “utilizar y desarrollar su propia lengua” o a “preservar o modificar sus costumbres”, garantizado por el artículo 4 de la constitución de 1982, es el mayoritario.

Gracias a la promesa de movilidad social ascendente que la escuela pública ofrece, sin embargo, la escuela pública está ganando terreno a la enseñanza en los templos, y el número de escolarizaciones entre los Tai ha aumentado sensiblemente durante los últimos años –afectando especialmente a la población femenina, tradicionalmente excluida de la enseñanza en los templos. Sin embargo, la promesa de movilidad no siempre se concreta, debido a la dificultad de los Tai para medrar en un sistema basado única y exclusivamente en patrones culturales Han –lo que provoca que un gran número de los chicos y chicas Tai que entran en el sistema público abandonen la escuela al terminar la educación primaria, ayudando así a perpetuar modelos sociales y étnicos establecidos y transmitidos por la cultura oficial, e impidiendo al mismo tiempo la aparición de patrones alternativos de enseñanza y desarrollo.

En este sentido, y en lo que concierne directamente a la relación entre la educación pública y el Sangha, el gobierno combate la continuada popularidad de la educación monástica mediante una legislación que ignora la importancia del templo como institución educativa para la cultura local. Además de la obligatoriedad universal para los niños de asistir a la escuela pública durante los nueve años de educación primaria y secundaria de primer ciclo, en algunas regiones de la PADX la legislación en vigor permite a los funcionarios locales impedir que los niños Lue se ordenen como novicios hasta no haber completado dicho período, lo que hace que el número de ordenaciones se reduzca, ya que aquellos que han alcanzado la adolescencia tienen menor interés en hacerse monjes. Los locales, si así lo desean, pueden en teoría establecer escuelas asociadas a los templos (como la asociada al templo central de la región), pero la carencia de profesionales Tai capaces de impartir asignaturas aprobadas oficialmente hace que las escuelas budistas reconocidas por el estado sean pocas.

Por último, las políticas de marginalización de las tradiciones budistas se ven apoyadas por la “folklorización” que de dichas tradiciones lleva a cabo la industria turística local. Actualmente los templos de Sipsong Panna (y los monjes y novicios que viven en ellos) constituyen uno de los principales reclamos turísticos de la región –lo que ha motivado un aumento del interés por parte del estado en la promoción (y regulación) del budismo y en la preservación de algunos de los lugares de culto de la región. Sin embargo, esta promoción, llevada a cabo de modo conjunto por el gobierno local y la industria turística, selecciona tan sólo aquellos elementos expresivos y estéticos de la práctica religiosa que pueden resultar más fácilmente comercializables como reclamos turísticos, al tiempo que rechaza los elementos cognitivos o éticos de la misma. En este sentido, en los últimos años se han celebrado en la región varios congresos de especialistas (en su mayoría pertenecientes a instituciones no locales) destinados a dilucidar cómo aprovechar la cultura tradicional Lue (y en particular el budismo) con vistas a aumentar el atractivo del turismo

en la región –de la misma manera que la promoción oficial de la “Cultura Dongba” de los Naxi ha contribuido a convertir la ciudad de Lijiang en uno de los principales destinos turísticos de la RPC. Paradójicamente, el desarrollo de este “turismo cultural” se convierte en un factor más de entre los que provocan los rápidos cambios sociales y económicos en la región que a su vez hacen que la base social de estas expresiones culturales (y en particular de las religiosas) se esté perdiendo.

En definitiva, la falta de interés institucional, unida a la carencia de medios económicos y al miedo a que la excesiva promoción de la cultura local lleve a la aparición del mencionado “nacionalismo local”, provoca que la legislación estatal relativa a la preservación y fomento de las distintas tradiciones culturales locales (incluidas las religiosas) no pueda ponerse en práctica, dejando la cultura Tai en Sipsong Panna a merced de la influencia destructora de la educación pública o la industria turística y de su recreación de una cultura tradicional Tai simplificada y adaptada a las necesidades políticas y económicas del estado central. Como consecuencia de todo ello, las minorías siguen ocupando una posición de relativa inferioridad cultural respecto a la mayoría Han y al modelo de desarrollo promovido por el estado, inferioridad reflejada a su vez en el papel económico y político secundario que las poblaciones no Han juegan en Sipsong Panna.

A pesar de que la mayor parte de la población local reconoce en general que la situación actual en Sipsong Panna supone una mejora sustancial respecto a la de los años 50, 60 y 70 (debido sencillamente a la ausencia de represión política y cultural explícita), aquellos Tai interesados en recuperar y promover la cultura local se encuentran con que las vías de articulación de un discurso alternativo al del estado son limitadas; la situación política local no permite la creación de espacios en que articular tal discurso. Por ejemplo, el PCC ha logrado cooptar a buen número de intelectuales Lue (educados en instituciones gubernamentales o no) a través de su reclutamiento como miembros de la administración o de instituciones culturales locales. Los intereses y objetivos de esta *intelligentsia* local son obviamente diversos a los del Sangha (aunque durante los últimos años parte de la jerarquía eclesiástica de Sipsong Panna también ha comenzado a disfrutar de los beneficios económicos del desarrollo, participando incluso en proyectos de índole comercial), y este es uno de los factores que provocan que el establecimiento de asociaciones independientes que trabajen en pro de la preservación de la identidad tradicional o los intereses económicos de los Tai locales no se materialice.

El que el estado haya logrado neutralizar la potencial aparición de un nacionalismo articulado (político o simplemente cultural) en Sipsong Panna entre los Lue (así como entre el resto de grupos étnicos que habitan en la región), no quiere decir que el descontento entre la

población local no exista. Sencillamente, y como se ha dicho antes, ello indica tan sólo que las técnicas que el estado emplea para mantener un cierto consenso social funcionan. Por un lado, las instituciones educativas y los medios de comunicación se encargan de legitimar dicho consenso entre las jóvenes generaciones de Tai. La población de mayor edad, por su parte, es consciente de que, si bien la cooperación con las políticas de desarrollo puestas en marcha por el gobierno del PCC es recompensada, la oposición a las mismas puede reportar evidentes perjuicios: aquellos con experiencia directa de la represión, en concreto, saben muy bien que tras el fracaso de la legitimación “pacífica” se encuentra el potencial recurso a la violencia por parte del estado contra aquellos que disienten. Así, el fantasma de la represión pasada, nunca totalmente reconocida públicamente por las instituciones locales, logra que el miedo a que dicha represión vuelva a convertirse en instrumento político legítimo se haya convertido en uno de los principales factores de la estabilidad social que vive actualmente Sipsong Panna.

Sin embargo, y a pesar de la estabilidad y de la ausencia de conflictos abiertos, nada garantiza la lealtad absoluta de la población local para con las políticas de construcción nacional del PCC. La ocultación o simple negación de los conflictos actuales, paralela a la que se produce respecto a los pasados, se configura como uno más de los instrumentos políticos destinados a promover la aceptación de la autoridad legítima del PCC, y la naturaleza ideológica de dichos instrumentos logra que el riesgo de que las tensiones (políticas, económicas, étnicas, etc.) locales se transformen en conflictos violentos sea una constante tanto en Sipsong Panna, como en el Tibet, como en cualquier otra región habitada por “minorías”.

¹ El grupo “Han” es con diferencia el mayor de entre los 56 que conforman la clasificación étnica oficial de la RPC, constituyendo alrededor del 90% de la población total del país. Siguiendo la costumbre anglosajona, los nombres no castellanizados de los distintos grupos étnicos citados en el texto se escribirán como nombres propios –es decir, con el encabezado en mayúscula.

² El concepto de “sociedad armoniosa” se asocia desde 2005 al más amplio de “desarrollo científico” (科学发展), promovido por el gobierno de Hu Jintao.

³ Acerca del proceso de clasificación de los distintos grupos étnicos, los diversos tipos de regiones autónomas establecidos por el gobierno, o la legislación referida a las mismas, puede consultarse el artículo de Mara Arizaga en este mismo número de *Tempo Exterior*.

⁴ Aunque el presente escrito se centra en las tradiciones religiosas de las minorías étnicas, la política religiosa en la RPC afecta obviamente a *todos* los grupos étnicos de la RPC, incluidos los Han.

⁵ El término está tomado del trabajo de Benedict Anderson, *Imagined communities*, traducción española en Fondo de Cultura Económica.

⁶ Se va a dejar aquí de lado la situación del resto de pueblos minoritarios que habitan la PADX, pueblos históricamente subordinados a los Tai, y que sin duda está determinada también por problemas similares a los que afectan la situación de la cultura de este último grupo.

⁷ El término “Xishuangbanna” es la transcripción china del Tai “Sipsong Panna”.

⁸ La mayoría de los miembros de la OAER pertenecen al grupo “Dai” o a algún otro de entre los reconocidos en la región, aunque el hecho de que por lo general hayan sido formados en centros gubernamentales hace que su lealtad tienda a inclinarse siempre más del lado del PCC (del que en cualquier caso dependen sus sueldos) que de fuentes de poder tradicionales.