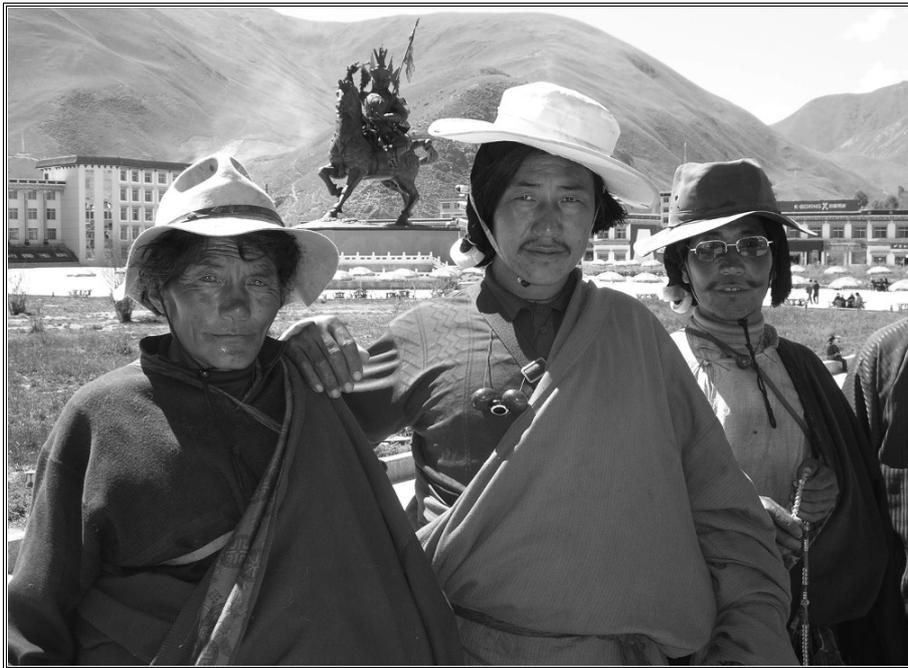


PAISAJE TRAS LA CATÁSTROFE

Adaptación y resiliencia al cambio cultural entre los Tibetanos de Gyêgu



Santiago Carralero Benítez

TRABAJO FIN DE MÁSTER
Máster en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones

Tutor: D. *Ángel Díaz de Rada*

UNED

2015

CONTENIDO

ABREVIATURAS
RESUMEN

PARTE I: INTRODUCCIÓN

1. PRESENTACIÓN

- 1.1. ¿Qué es pastoralismo?
- 1.2. ¿Hay futuro para los *pastoralistas*?
- 1.3. ¿Hay una cultura “tibetana”?
- 1.4. ¿Por qué estudiar a los “nómadas” desde la antropología?
- 1.5. Antecedentes: predestinación o simple elección?

2. OBJETIVOS

- 2.1. Cambio cultural en relación a la gestión del espacio
- 2.2. Cambio cultural en relación a la conservación del patrimonio intangible
- 2.3. Cambio cultural en relación a las fuentes de ingreso

3. EL ESPACIO CULTURAL

- 3.1. El espacio cultural: una aproximación socio-histórica
- 3.2. El *pastoralismo* de los *drokpa*

4. JUSTIFICACIÓN

- 4.1. Implicaciones académicas
- 4.2. Implicaciones medioambientales
- 4.3. Implicaciones institucionales

PARTE II: EL TRABAJO ETNOGRÁFICO

5. HIPÓTESIS

6. METODOLOGÍA INVESTIGADORA

- 6.1. Competencias comunicativas
- 6.2. Implicaciones éticas
- 6.3. Antropología simbólica
- 6.4. Estrategias de investigación

7. DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

- 7.1. Antecedentes y primeras aproximaciones
 - Segovia
 - Chengdu
 - Una familia *drokpa*
- 7.2. Yushu antes de la catástrofe (2008-2009)
 - El viaje a Yushu
 - Jyekundo: el lugar en que los seres viven en la confluencia de los valles
 - Disfrutando de las “grasslands”
 - La historia de Dawa Zhaba
 - Yartsa gunbu: un negocio en estado larvario
- 7.3. Yushu: la catástrofe y sus consecuencias (2010-2012)
 - El terremoto como victoria política: una lección aprendida
 - El terremoto como símbolo: el final de una era
 - El terremoto como prueba: superando la adversidad
- 7.4. Paisaje tras la catástrofe: reconstrucción y cambio cultural (2013-2014)
 - Camino de la modernidad: el nuevo trazado de Gyêgu
 - El nuevo festival de Jyekundo
 - Pastores, recolectores y emprendedores

8. CONCLUSIONES

- Epílogo
- Referencias Citadas
- Anexos: Mapas

Abreviaturas

CCTV – Closed-Circuit Television
FAO – Food and Agricultural Organization
FEP – Federación Española de Pastores
GCI – Global Competitive Index
HRIC – Human Rights in China
ICIMOD – International Centre for Integrated Mountain Development
IDH – Índice de Desarrollo Humano
IFAD – International Fund for Agricultural Development
ILC – International Land Coalition
ILRI – International Livestock Research Institute
IPI – Industrial Production Index
IUAES – International Union of Anthropological and Ethnological Sciences
IUCN – International Union Conservation Nature
PRC – Popular Republic of China
PIB – Producto Interior Bruto
PKH – Pastoralism Knowledge Hub
SCEA – Sichuan Earthquake Administration
SCTV – Sichuan Television
SEZs – Special Economic Zones
SSZs – Special Sustainable Zones
TAP – Tibetan Autonomous Prefecture
TAR – Tibetan Autonomous Region
UAM – Universidad Autónoma de Madrid
UICN - Union International for Conservation of Nature
UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNEP – United Nations Environment Programme
WAMIP – World Alliance of Mobile Ingineous Peoples
WISP - World Initiative for Sustanaible Pastoralism
WRHA – Word Reindeer Herder Association
WTA – Women Tibetan Association
WYHA – World Yak Herders Association

RESUMEN

Esta investigación, en línea con otros trabajos que abordan dinámicas contemporáneas de comunidades indígenas complejas implicadas en dilatados procesos de integración estatal, se desarrolla en el escenario social proporcionado por la nacionalidad “tibetana” en la República Popular China (véase Mapa 1). Analiza el cambio cultural en una comunidad con una fuerte identidad forjada tradicionalmente en torno a estrategias de supervivencia basadas en el *pastoralismo*¹ y el *agro-pastoralismo*² a gran altura. La que podría denominarse “civilización del yak” presenta problemas muy específicos tanto como otros comunes a diversos sistemas *pastoralistas* contemporáneos. Entre estos últimos destacan: restricciones a la movilidad, sedentarización forzosa e inducida, re-colonización planificada, asunción de nuevos modelos económicos y nuevos roles en la gestión del espacio natural, re-configuración de entornos urbanos, articulación de estrategias para tratar de proteger la herencia cultural.

La investigación incorpora deliberadamente el humor como recurso literario, ya que es un elemento connatural a la forma de ser “khampa-tibetana”, una manera de estar en el mundo, pero se estructura, por contra, en base a un suceso natural catastrófico, por lo que se presenta como una especie de tragicomedia vital. La catástrofe deriva de un movimiento sísmico de gran magnitud, que acelera el cambio cultural que se venía gestando y marca claramente un antes y después en la vida de los “tibetanos” en la prefectura y condado de Yushu (véase Mapas 4 y 5) y en la misma ciudad de Gyêgu, su centro económico, administrativo y espiritual. Por un lado, hace patente, a la vez que simboliza, la naturaleza traumática del cambio. Como elemento estructurante y estructurador, convierte la propia labor etnográfica en un relato tripartito; tripartición que afecta tanto al espacio como al tiempo, puesto que cada una de las tres partes no sólo corresponde a un concreto período de la investigación sino también a ámbitos de investigación especiales.

Además, traspasando y poniendo en contacto estos tres ámbitos de principio a fin, se insertan tres líneas de investigación no exclusivas, que sirven para canalizar la investigación etnográfica e ilustran ejemplarmente la tesitura del cambio cultural tal y como se ha ido manifestando en tres aspectos fundamentales durante un lapso de tiempo relativamente breve (2008-2014). Un primer aspecto, específicamente económico, alude al auge de la recolección y comercio del *yartsa gunbu* (hierba gusano o “caterpillar fungus”), un hongo invadido por una larva silvestre. Un segundo aspecto, medioambiental, se relaciona con el análisis del manejo pastoril del territorio por los *drokpa* mediante conceptos importados de Occidente como sobre-pastoreo, “nomadismo”, aprovechamiento de los recursos naturales, sostenibilidad. Por último, un aspecto “cultural” se orienta a re-descubrir la tradición oral del Tibet oriental, transmitida de generación en generación mediante el poema épico del rey Gesar, obra que constituye para los “tibetanos” oriundos de Amdo y el norte de Kham una suerte de patrimonio sagrado inalienable.

1. “Pastoralismo” es un término no recogido en el diccionario de la RAE, pero que se ha utilizado ampliamente, como sinónimo del “pastoralism” anglosajón, por agencias internacionales e investigadores de habla hispana.

2. “Agro-pastoralism” tendría la misma consideración, pero respecto de aquellas comunidades mixtas agro-pastoriles.

PARTE I: Introducción

1. PRESENTACIÓN

1.1. ¿Qué es *pastoralismo*?

Lo que diferencia el *pastoralismo* de la mera actividad ganadera tiene que ver con la consolidación de espacios culturales indisolublemente constituidos por una relación tripartita, de largo bagaje, entre seres humanos, animales y paisajes. Como atractivos ejemplos de civilizaciones móviles rurales, las sociedades pastoriles han sido objeto de atención por parte de los antropólogos, bien como un asunto global (A. Khazanov, 1984; T. Barfield, 1993; P. C. Salzman, 1980; B. Spooner, 1973; N. Dyson-Hudson, 1972), o a través del estudio de grupos particulares: “beduinos” (L. Abu-Lughod, 1999; D.P. Cole, 1975; E. Marx, 1967; E. E. Evans-Pritchard, 1968; D. Chatty, 2006), “saami” (T. Ingold, 1988; R. Paine, 1994), “mongoles” (C. Humphrey, 1999; M.C. Goldstein & C.M. Beall, 1994), “siberianos” (C. Humphrey, 1999; S.I. Vainshtein, 1980; M. Czaplicka, 1914), “tibetanos” (M.C. Goldstein, 1990; T. Huber, 2007), tribus de Irán (F. Barth, 1962; R. Tapper, 1997), “turcómanos” (W. Irons, 1973), “yörük” (D.G. Bates, 1972), “bereberes” (D. M. Hart, 1984; I. Nicolaisen, 1994), “maasais” (D.L. Hodgson, 2011), “somalíes” (I.M. Lewis, 1999).

Pastoralismo es un término muy útil para describir la actividad económica preponderante entre muchas comunidades indígenas que viven en biomas dominados por la hierba, aunque no siempre, pues en Siberia y en Sapmi el alimento principal de los renos lo forman hojas y líquenes. Su uso aquí queda avalado porque viene siendo utilizado por agencias del prestigio de la IUCN, FAO, IFAD, UNESCO, además de por investigadores sociales y medioambientales españoles o que escriben en castellano (Hans Gunderman, Montserrat Recoder, Pablo Manzano, Raquel Casas). La palabra *pastoralismo*, en definitiva, nos sirve para entender un conjunto de prácticas ganaderas de tipo extensivo con un factor decisivo común: el dinamismo. Incorpora al menos una necesaria predisposición a la movilidad, asumiendo la variabilidad estratégica como principio rector; mecanismos ambos que operan como dispositivos flexibles de ensamblaje al entorno natural.

Se entiende que la movilidad no es algo caprichoso, sino “exigido” por la naturaleza misma, siendo, por ello, estacional, y tampoco está determinada de antemano, sino que es cambiante. Así, para evitar hablar de trashumancia o nomadismo, o cualquiera de sus variantes intermedias (seminomadismo, “semi-sedentarism”) hablamos, menos académicamente, pero más precisamente de *pastoralismo*. Se podría decir que estas comunidades se rigen por un tiempo “oecológico” (E. E. Evans-Pritchard, 1968), más que por otro de tipo meramente ficcional.

Históricamente, los orígenes del *pastoralismo* se remontan al Neolítico (D. R. Harris, 1966). Nacido como consecuencia lógica de la domesticación de algunas especies animales, el *pastoralismo* se difundió y se mantuvo como principal forma de vida en ecosistemas poco aptos para el cultivo, ya fuera por su clima extremo, la escasez de recursos hídricos o por lo abrupto de sus paisajes; de ahí su escasa densidad poblacional antes y ahora (2 hab/km² en Tibet, 2’5

hab/km² en Siberia, 1'5 hab/km² en Mongolia). Las principales estrategias para el éxito milenar de las comunidades *pastoralistas* han sido, primero, la asunción de una movilidad que es connatural al ciclo de vida de los herbívoros: camélidos, ovinos, caprinos, bóvidos, équidos y cérvidos; segundo, el aprovechamiento intensivo, en contrapartida al sacrificio de llevar una vida errante, de todos los recursos que los rebaños proporcionan. Tales recursos, debidamente tratados o transformados, ofrecen, además de alimento, refugio, combustible, indumentaria, carga y transporte; de manera que el ganado no sólo se mueve para buscar mejores pastos, sino que “lleva encima a sus explotadores” y además les transforma en comerciantes a larga distancia, en caravaneros. Pero quizás, el tesoro mas preciado sea la garantía para la comunidad de su continuidad en el tiempo, que viene proporcionada por el nacimiento de una nueva progenie, algo que el cazador no tiene asegurado.

1.2. ¿Hay futuro para las sociedades *pastoralistas*?

Lejos de conformar una imagen idílica re-construida con relatos y materiales de exotismo, espiritualidad y ecologismo indígena en Europa occidental, los paisajes culturales de Asia Central, como los de otras regiones del mundo, han sufrido un continuo proceso de re-diseño y re-adaptación, no sólo por las vicisitudes de carácter político, sino también porque se trata de espacios geográficos sometidos a rigores climáticos extremos, con consecuencias a veces catastróficas para sus moradores. La nieve espesa y el hielo han sido los grandes enemigos de los hervíboros en Asia Central e Interior, así como en Siberia, ya que en invierno les incapacita para encontrar forraje. El frío extremo, incluso para especies muy bien adaptadas al medio, es otro de los peligros directos; y cuando ambos enemigos actúan como aliados las pérdidas pueden contarse por millones.

En Mongolia, el fenómeno llamado *dzud*, bien conocido allí y tristemente frecuente en los últimos años, ocasionó la muerte, durante el mes de enero de 2010, de más de dos millones de cabezas de ganado, al enfrentarse a temperaturas de hasta 48 grados bajo cero y a un manto de nieve de hasta 60 centímetros, según informaciones ofrecidas por el Ministerio de Alimentación y Agricultura de Mongolia. El peor invierno de los últimos decenios en Tibet sobrevino en 1996, con pérdidas cifradas en más de un millón de cabezas de ganado, afectando a unos 80.000 pastores. Entre 1954 y 2008 perecieron por esta causa unos 8 millones de yaks y ovejas sólo en la provincia de Qinghai, tras 11 de estos eventos climáticos desastrosos que afectaron sobre todo a las prefecturas de Yushu y Golog (R. Long y otros, 1996). Al otro extremo de los riesgos típicos asociados al *pastoralismo* encontramos la sequía, puesto que las precipitaciones sobre los grandes herbazales no solo suelen ser escasas sino también fuertemente estacionales, además de impredecibles (A.C. Isenberg, 2014), como sucede, aparte de en la meseta “tibetana”, en la Grandes Praderas de los Estados Unidos, las Pampas sudamericanas, las sabanas del este de África y la estepa euroasiática.

A todas estas catástrofes naturales para el *pastoralismo* y los *pastoralistas* ha seguido el mismo

debate en torno a la pertinencia de tales prácticas ancestrales; si deberían eliminarse o no. La primera respuesta a la sorprendente resiliencia de este tipo de comunidades, a pesar de sus limitadas posibilidades de adaptación, fue repetidamente ofrecida por informantes nativos en diversas localizaciones de Kham, resumida en este mensaje traducido del chino mandarín: “...*mientras hubiera hierba habría yaks, mientras hubiera yaks habría pastores de yaks*”.

Por otro lado, y como en otros dominios *pastoralistas*, las consecuencias de la implantación de un aparato de gobierno centralizado, ajeno y remoto al espacio cultural nativo, se ha traducido en la aparición de un desequilibrio creciente, usualmente resuelto en favor de otros modelos económicos que priman los intereses de los grupos instalados en las grandes urbes, adalides de un modelo nacionalista que trasciende lo puramente regional surgido de la ruralidad. Aunque hay suficiente evidencia, contrastada por eminentes científicos sociales y naturales, algunos de ellos especialistas en áreas pastorales de China (M. E. Fernández-Gimenez, Zhang Qiang, 2012), para afirmar que el *pastoralismo* tradicional inscrito en un espacio cultural definido, reconocido y reconocible históricamente, es un sistema auto-regulable y benéfico, los gestores estatales no lo han visto así. Su continuo reajuste ecológico entre el tamaño de la comunidad pastoril y la cabaña ganadera se ha traducido en una imperceptible, lenta pero imparable decantación del excedente humano hacia las ciudades o hacia las comunidades agrarias (B. Spooner, 1973). Para les élites urbanas, las comunidades de base rural, pastoriles y agro-pastoriles, que han configurado espacios culturales de gran significación y riqueza suelen constituir, empero, un problema a nivel nacional, a menudo con repercusiones internacionales, precisamente por el peso cultural que sus respectivos complejos sociales representan.

Pensemos en los casos de los “saharauis”, los “tuareg”, los “maldhari”, los “beduinos” del Neguev, los “maasai”, y muchas otras comunidades aún en conflicto con los estados que las albergan. Así, la gran consistencia de algunas de estas sociedades, por su antigua implantación en un entorno dado, se ha traducido, generalmente, en una gran resistencia al cambio cultural cuando aquellas otras de raíz urbana han extendido su radio de acción hacia los espacios culturales que no les son propios, y que han empezado a reclamar como suyos, en nombre de la construcción nacional y el desarrollo económico.

La irrupción del socialismo maoísta en Tibet a mediados del siglo XX supuso, de entrada, la implementación de las políticas de colectivización y el consiguiente debilitamiento de la familia como órgano decisorio en favor de la comuna (G. E. Clarke, 1987), así como la erosión de la autoridad paterna dentro del seno familiar. Frente a este creciente protagonismo del Estado sobre el clan familiar, algunos hogares prefirieron conservar el modelo de familia extensa para prevenir futuras particiones de la propiedad, así como para compartir los gastos comunes (L. Gelek and H. Miao, 2002). Esa tendencia estatal por obviar lo indígena preexistente se agudizó por la inexistencia de especialistas preparados para entender el funcionamiento y la buena gestión de las comunidades nativas de las praderas alpinas (J. Isom, 2010). En consecuencia, prevalecieron, de nuevo, criterios de productividad que fomentaban un uso más intensivo y pre-planificado de la

tierra, lo que a su vez produjo un aumento de la población. Y para alimentar ese excedente poblacional se dedicó un 5 % de las tierras de pasto a la agricultura, y más adelante, conforme al programa nacional conocido como “Gran Salto Adelante”, un buen número de pastores “tibetanos” pasaron a ser agricultores. Sin embargo, algunos años después sobrevino La Gran Hambruna, o como fue conocida en China, 三年大饑 (“los tres años de gran hambruna”), catástrofe humanitaria causada más por la mala planificación de una política de colectivización poco estudiada que por la suma de catástrofes naturales que sobrevivieron entre 1958 y 1961 (Women’s Environment and Development Desk, 2011; J. Isom, 2010; W.W. Smith, 2008).

El espíritu aperturista y las reformas económicas liberalizadoras de Deng Xiaoping, a partir de 1978, supusieron para los *drokpa* la recuperación para las familias de su papel protagonista en la gestión pastoral. Pero dicho aperturismo también alentó un renacimiento sin precedentes de la cultura “tibetana”, cuya vertiente política surgió reclamando la puesta en práctica del Acuerdo de los 17 puntos que Hu Yaobang, el más reformista de los líderes de esa era, había prometido para Tibet (W.W. Smith Jr., 2008). Desafortunadamente, su muerte repentina no sólo imposibilitó la implementación de esas medidas que auguraban cierta autonomía para los “tibetanos”, sino que produjo también una ola de revueltas estudiantiles entre la mayoría “han”, ahogadas finalmente en Tian’anmen (1989), anunciando el final prematuro de un incipiente giro democrático en el país, así como el inicio de un período de mayor tensión en el Tibet, protagonizado por dos figuras clave: Jian Zemin y Hu Jintao.

Jian Zemin fue el continuador de la política conocida como “socialismo con características chinas”, iniciada por Deng. Bajo su mandato, Hu Jintao fue elegido Secretario del Partido del Comité Regional de la Región Autónoma del Tibet, enfrentándose desde los inicios de su gobierno a una ola de protestas que culminaron con las masivas manifestaciones en Lhasa de 1989, sofocadas con gran violencia, previa adopción de la ley marcial y el urgente desalojo de turistas y periodistas extranjeros (W.W. Smith Jr., 2010). En esos años, la vida de los “drokpa” quedaba regulada por una nueva legislación que sigue vigente en la actualidad. Conocida como “Sistema de Responsabilidad Familiar”, confirma la propiedad familiar del ganado, restaurando la situación previa a la intervención comunista en las tierras altas, pero, a la vez, introduce una nueva política basada en la sedentarización, la reducción y la regulación del *pastoralismo* extensivo, hoy en una fase muy avanzada de desarrollo. Tal política se ha visto complementada con la adopción del modelo conocido como “sistema de ranchos”, consistente en la obligación de vallar el perímetro de las nuevas parcelas otorgadas a los pastores (J. Dell’Angelo, 2013). Y la reducción del ganado, como era de esperar, ha redundado en la reducción del número de pastores, cuyo “excedente” ha sido alojado en colonias de re-asentamiento situadas a las afueras de las ciudades, donde las oportunidades de encontrar alternativas de subsistencia se han probado escasas.

Los cambios que más afectan a las prácticas tradicionales se han fraguado en un contexto socio-político, ajeno al propio contexto natural. Cambios que no se reducen a los propiciados por la colonización, las campañas de colectivización o el proceso de construcción de una estado-nación

fuerte, sino que también obedecen a dinámicas complejas que suceden en diferentes niveles de la sociedad (R. Merkle, 2002). Con todo, debe admitirse que el conocimiento nativo acumulado durante 4000 años de manejo pastoril por los *drokpa*, transmitido a través de tantas generaciones, es demasiado valioso para ser omitido o negado (H. Kreuzmann, 2012). Como alguien dio a entender en una de las conversaciones multitudinarias, la osadía con que los “han” opinan de como se debe gestionar la tundra alpina podría ser comparable a la de un “tibetano” que le dice a un chino cómo tiene que preparar el té, sembrar el arroz o manejar los palillos, prácticas milenarias todas ellas propias de los “han”.

1.3. ¿Hay una cultura “tibetana”?

El sector oriental del Tibet se identifica, en seguida, con la región de Kham y con sus habitantes, los “khampas”, retratados como un pueblo orgulloso, belicoso e independiente por osados viajeros y exploradores europeos en el siglo XIX y en la primeras décadas del siglo XX: Nikolay Przhevalsky, Sven Hedin, Alexandra David-Néel, Erich Teichman, Ernst Schafer, Piotr Kozloff, entre los más sobresalientes. La aventurera francesa Alexandra David-Néel les llamó “brigands gentilhommes” (bandidos caballerosos). Pero el Tibet oriental no es solamente Kham, sino que también abarca la región de Amdo y sus moradores, los “amdowas”, entre quienes sobresalen los legendarios “golog” (“los rebeldes”), referidos en las historias de éstos y otros viajeros como fieros saqueadores. Los “khampas”, por su parte, se distinguen unos de otros por sus variantes lingüísticas entre los del sur (Deqen, al norte de la provincia de Yunnan), los del norte (área de Yushu y Nangqen), los del centro (Dege y Chamdo), los del oeste, llamados “hor” (Nagqu), y los del este, en torno a Dardo, la actual Kangding (G. Thurgood, R.J. Lapolla, 2003).

Por una parte, hay que entender que el caso que aquí se estudia, aunque centrado en los “khampas” del norte, no por muy particular que parezca, debe ser entendido aisladamente, sino como parte de los fenómenos sociales que se han ido forjando en las últimas décadas en la gran meseta Qinghai-Tibet, por lo que puede ser ilustrativo de lo que ocurre en otros lugares circunscritos a este gran espacio cultural. Por otra parte, también ha de ser tenido en cuenta que lo aquí se relata, aún siendo un ejemplo extraído de la homogeneidad cultural “tibetana”, sucede en la región oriental, que mantiene un carácter propio, tanto por su historia, geografía y etnicidad, para los propios “tibetanos”, aunque los observadores exteriores no lo vean.

Numerosas comarcas del Tibet oriental, sin distinción de su división étnica o lingüística, han ejercido de bastiones culturales, donde se ha preservado celosamente la identidad cultural frente a las influencias exteriores, desde las invasiones de los “mongoles” en el siglo XII hasta los reiterados esfuerzos por controlar la región por parte de los chinos “han”, pero también por la defensa de su propia independencia frente al aparato administrativo-taxativo “tibetano”, ubicado desde siglos atrás en Lhasa.

La prefectura de Yushu es un enclave geográfico único en el mundo. Su importancia reside, sobre todo, en que contiene las cabeceras de tres de los ríos mas largos y “productivos” de Asia: el

Yangtze (Dri Chu), el Huanghe (Ma Chu) y el Mekong (Dza Chu), que dan de beber, y surten de electricidad, a ciudades tan importantes como Xi'an, Chongqing, Nanjing, Wuhan y Shanghai y a otras muchas, tan sólo en China. Tal dependencia fluvial queda reflejada por la grandiosa construcción de la presa de las Tres Gargantas sobre el río Yangtze, que incluye la mayor planta hidroeléctrica del mundo. Con una extensión de 180.000 km², una altura media de 4000 metros, un porcentaje de población tibetana del 97 % y una ubicación muy remota, la prefectura de Yushu, para los "tibetanos" en general y para los "khampas" en particular, configura un enclave verdaderamente emblemático, precisamente por la confluencia de las excepcionalidades que allí se dan. Ha sido también una encrucijada geográfica y comercial por excelencia donde se cruzan las rutas que se dirigen a Lhasa desde el norte, vía Xining, y desde el oeste, desde Chengdu, vía Ganzi, y desde Gansu, vía Amdo. Este tránsito la ha convertido también en una encrucijada cultural, donde el *pastoralismo* de los *drokpa* y la tradición oral del rey Gesar ocupan un lugar estelar, y esto es perceptible tanto en lo manifestado por los protagonistas del presente estudio etnográfico como en la disposición del propio entramado urbano de Gyêgu.

Debido a su ubicación, sus ricos pastos, sus tradiciones orales, el auge reciente del comercio de *yartsa gunbu*, con una de las más fructíferas producciones de todo Tibet, los habitantes de Yushu parecen disfrutar de un estatus superior en comparación con otros "tibetanos". Dicha especificidad y consciencia de la excepcional riqueza económico-cultural de los "khampas" del norte no crea, sin embargo, ninguna falla cultural en el tejido interno de su macro-comunidad, a juzgar por las opiniones recogidas aquí. Da la sensación de que la comunidad "tibetana" opera, en sí misma, como una gigantesca trasmutación del modelo de familia extensa, institución extraoficial que sigue imperando en la sociedad "tibetana", y sin la que no puede entenderse el concepto de resiliencia cultural, tal y como se entiende en este ensayo.

En resumen, la cultura "tibetana", entendida como una suma de particularidades que comparten una lengua común (diversificada en tres dialectos), un mismo tipo de territorio (gobernado por una climatología propia de alta montaña), una religión budista-tibetana (muy contaminada del chamanismo ancestral representado por la antigua tradición *bon*), y una economía de trueque entre zonas mas altas y zonas menos altas (simbolizada por varios productos: la carne de yak, la leche y sus derivados, por un lado, y la cebada, por otro), podría ser considerada como un caso extremo de especificidad cultural, construida en un ámbito geográfico muy grande, lo que equivale a hablar de nación con pleno derecho. En palabras de Ted Lewellen, "... *pocos pueblos como el Tibetano han demostrado tal convergencia de etnicidad, nacionalismo e identidad cultural auto-consciente y sistemáticamente construida*" (T. Lewellen, 2002).

1.4. ¿Para qué estudiar a los "nómadas" desde la antropología?

La Gran Muralla China, uno de los emblemas de la civilización, fue construida para prevenir los ataques de los "nómadas" del norte. Ha sido descrito por el etnólogo Michel Peissel como el "mayor monumento de la historia dedicado al miedo" (M. Peissel, 2002). Como un eco trans-

euroasiático, los nombres de Atila y Gengis Khan aún resuenan en nuestros oídos como sinónimos de atrocidad. Se ha dicho que por donde pasaba Atila ya no crecía la hierba, pero la hierba era y sigue siendo el alimento de los rebaños de todos aquellos pueblos pastoriles, de los cuales sólo sobreviven algunos. Hasta que las ciencias sociales se adentraron en sus territorios y culturas, los pueblos nómadas han sido considerados escollos frente al natural desarrollo del hombre: la vida sedentaria surgida de la actividad agrícola, donde el animal operaba como mero surtidor de carne y medio de tiro. Pero si la historia nos enseñó durante siglos a comprender el mundo como un conjunto de civilizaciones sucesivas, la antropología contemporánea anima a ir más allá de esas civilizaciones que la historia describe, a dudar de lo que viene dado como únicas y verdaderas civilizaciones y a hurgar en los resquicios dejados por algunos antiguos cronistas que se atrevieron a mirar a los remotos “incivilizados” del otro lado de la frontera sin la sesgada visión del prejuicio social; más bien con ojos de cierto respeto, cuando no de fascinación.

Tales fueron los ejemplos tempranos, pero notables, de Heródoto, para con los bárbaros “escitas” de Eurasia, y de Bernardino de Sahagún, para con los indígenas de América Central. A Bernardino muchos le consideran un pionero de la antropología por sus testimonios recogidos de los propios indígenas y la minuciosidad de sus relatos, anticipándose en siglos a la “descripción densa” (C. Geertz, 1973) de la antropología posmoderna, y también por su encomiable deseo de conservarlos en su lengua original. Pero si los indígenas han vivido al otro lado de la frontera civilizada, el “nómada”, epítome de bárbaro y rebelde, aún se situaba más allá, en un espacio sin gobierno, víctima de presunciones fantasiosas, orientalismo, idealización, e ignorancia.

Para empezar, ¿qué significa la palabra “nómada”? Etimológicamente, “nómada” suministra un curioso ejemplo de síntesis cultural. Escrita por primera vez por los griegos, νομάς se usaba para referirse a la acción de pastorear los rebaños, aunque en realidad, gramaticalmente hablando, parece tratarse más bien de una adaptación de la palabra griega νόμος, “asignar”, que tuvo una aplicación temprana al aspecto legislativo, y que luego la sociología ha querido ver como una alusión a cualquier hábito o costumbre convertida en ley, es decir, a las leyes consuetudinarias, que son justamente por las que se han regido las comunidades indígenas tradicionalmente.

En resumen, parece que la palabra νομάς (nómada) en realidad habría sido artificialmente construida tras el conocimiento por los griegos y romanos de las tribus bereberes del norte de África, los “númidas”, como una re-adaptación del término “nomos”.

En segundo lugar, ¿qué significa ser nómada? Contradiendo la opinión general, el antropólogo británico Hugh Brody otorga a la agricultura, con su tendencia innata a producir sobre-población y su propensión al colonialismo y a la guerra derivada de esas dinámicas, el “título” del más móvil de los modos de vida (H. Brody, 2002). Aquellos que conocemos típicamente como “nómadas” no abandonan fácilmente los ecosistemas que les son propios y donde se reconocen como parte de un entramado cultural. En una conversación con un comerciante “han” que regenta un restaurante en Litang, uno de los enclaves “tibetanos” más altos y remotos del Tibet oriental, supe que había estado viviendo y trasladando su negocio por infinidad de localizaciones, desde Beijing a Ganzi,

pasando por Shanghai, Guilin, etc. Decía haber encontrado, allí en Litang, su paraíso particular, sin ruidos, sin tanta gente, cerca de las praderas donde los “nómadas” viven. Pero, en realidad, ¿quién era más nómada? No lejos de allí, en los pastos a 4500 metros de altura, los *drokpa* siempre habían estado allí, por miles de años, en un área concreta. Moviendo sus rebaños, de acuerdo, pero en un espacio cultural que les suministra lo necesario para vivir pero que les hace dependientes también, como el agricultor lo es de sus tierras.

Los “nómadas” han sido designados más bien en oposición a nosotros mismos, los “sedentarios”, por nosotros mismos, aunque realmente se caracterizan más por la gestión de ecosistemas específicos, siguiendo determinadas y bien contrastadas tácticas de supervivencia, que por la movilidad presumiblemente anárquica que ha envuelto su relato histórico, y que igualmente, o incluso en mayor medida, podría atribuirse a las sociedades urbanas.

Ya sea a través de las encorsetadas e inadecuadas visiones occidentales que distribuyen los “nómadas” en pueblos pastores, cazadores-recolectores e itinerantes, en menos o más “nómadas”, por medio de una falsa percepción evolucionista que va de la trashumancia al “nomadismo pleno”, o por el juego político que consiste en otorgarles o denegarles la pertenencia a ciertas categorías artificialmente excluyentes del tipo “pueblos indígenas”, “aborígenes”, “naciones originarias”, First Peoples, etc., la literatura sobre estas culturas móviles está llena de equívocos que todavía hoy persisten en viejos mitos heredados, frecuentemente teñidos de un capa de paternalismo acientífico.

Quizás hoy en día no exista trabajo etnográfico alguno llevado a cabo entre los que llamaremos en adelante pueblos móviles que pueda eludir el tema del cambio cultural. Claro está que el cambio cultural siempre ha existido, y no caeremos en el pecado capital cometido por la antropología “clásica” durante años, al ubicar a estos pueblos en una especie de limbo ahistórico, donde la sociedad parecía vivir congelada en un determinado estadio social (R. Rosaldo, 1991). Aquí me refiero más bien a un cambio cultural de gran magnitud, traumático, tan grande como para ser capaz de eliminar o desvirtuar estas culturas en nombre de ese mismo cambio, como ha sido el caso, cito sólo los más prominentes, de las culturas originarias de Estados Unidos y Argentina, donde más que de cambio cultural se ha hablado de choque cultural e incluso de genocidio.

No es el caso “tibetano”, aunque no pocas veces lo hayan calificado de genocidio cultural. Precisamente, la iniciativa mas sobresaliente en este sentido ha partido de una corte penal española, con la emisión por una sala de la Audiencia Nacional, hace ahora poco más de un año (febrero de 2014), de un auto de detención internacional sobre figuras tan prominentes de la escena política china como Li Peng, Jiang Zemin y el propio Hu Jintao, a quienes se acusaba de ejercer la brutalidad contra los “tibetanos” que se manifestaron pacíficamente contra las particulares políticas de colonización “chinas” llevadas a cabo bajo el gobierno de Jiang Zemin, políticas encaminadas a sustituir sistemáticamente el sustrato indígena en Tibet por uno nuevo formado por la etnia “han”.

De cualquier manera, no parece que el cambio cultural en Tibet sea fácilmente analizable, ni

desde fuera ni desde dentro de China, dado que hoy los fenómenos sociales y las políticas económicas responden a parámetros complejos y de difícil acotación. Quizás tenga más sentido considerarlo, eso está todavía por ver, como resultado regional del proceso social multi-localizado que llamamos globalización, en línea con una dinámica generalmente asumida desde finales del siglo XIX de colonización, contemporáneamente revitalizada en forma de re-colonizaciones internas o “intranacionales”, o colonizaciones económicas con dimensiones transnacionales, cuya última razón, o al menos la más importante, antes y ahora, habría que buscarla en el deseo de explotación masiva de los recursos naturales de determinadas regiones. Dicha dinámica de re-colonización interna se aprecia especialmente en países que albergan una gran riqueza étnico-cultural relativa a uno o varios ecosistemas de vital importancia para el buen funcionamiento del sistema mundo y que a la vez, por su tamaño, recursos y capacidades, juegan un papel muy relevante en el diseño de la “economía mundial”, nuevo y fundamental concepto en el siglo XXI. Estos países son Rusia, Brasil, Australia, Canadá, India y China, todos ellos con especiales problemáticas en cuanto a la “gestión” de sus “comunidades indígenas”, que en realidad son los habitantes genuinos de la totalidad o de parte de esos países. A estos países se refieren cada vez, y con más ahínco, los especialistas en términos de PIB, IDH, GCI, IPI, índices macro-económicos que soslayan esos otros índices sociales que se relacionan con la diversidad biocultural: especies vegetales y animales (las que había y las que quedan), grupos étnicos, lenguas y dialectos que se van diluyendo y perdiendo, así como el patrimonio cultural material e inmaterial que acaba con ellos.

Las culturas móviles nos dicen mucho, desde luego mucho más de lo que a los analistas económicos les gustaría saber, de ese otro lado, del lado oscuro de la globalización del que ya nos alertaba Arjun Appadurai (A. Appadurai, 2006). Estos días alzan cada vez con más vehemencia su propia voz en la arena internacional, incluso en los “ámbitos institucionales sacrosantos” representados por aquellas agencias dependientes de las Naciones Unidas que tratan de gestionar las grandes crisis contemporáneas: la de la alimentación, la del medio ambiente y la de la pérdida de diversidad biocultural, un concepto relativamente reciente (L. Maffi, 2001) que articula inextricablemente el devenir del ser humano con el de su medioambiente y que responde a un concepto de cultura más amplio, en el cual los pueblos indígenas son vistos como ejemplo de riqueza e innovación.

Miembros de las comunidades móviles, entre los que sobresalen por su importancia los *pastoralistas*, que han permanecido como “especies de un zoológico y objetos de un museo” en nuestro subconsciente por años, vuelan hoy junto a nosotros en clase turista y se sientan con sus trajes tribales, o vistiendo ropa convencional, junto a otros líderes mundiales para ofrecer su propia versión, fundamental, sobre el origen y las posibles soluciones para solventar estas crisis en Roma, sede de la FAO, en Nairobi, sede de la UNEP, en París, sede de la UNESCO, y en Ginebra y Nueva York, sedes de la Naciones Unidas. Junto a ellos hay un grupo cada vez más nutrido de investigadores sociales, activistas, fotógrafos y documentalistas, que les apoyan,

avalando y reforzando sus testimonios y reivindicaciones mediante estudios, informes, documentales y campañas de denuncia y de sensibilización. La antropología contemporánea ha dejado claras muestras de simpatía por los grupos humanos menos favorecidos y el modo en que los antropólogos deberían actuar en su favor (L. Abu-Lughod, 2006; M. Foucault, 2001; N. Scheper-Hughes, 1995), sin inmiscuirse directamente en el problema, sino tratando precisamente de ejercer su “poder antropológico” basado en un análisis etnográfico cercano y profundo y su posterior difusión.

1.5. Antecedentes: ¿Predestinación o simple elección?

En calidad de “médico social”, el antropólogo, tal y como yo lo entiendo, estudia los síntomas de un cuerpo social y dictamina males o posibles futuras enfermedades, y, consecuentemente, recomienda tratamientos. También debe “jurar” un código deontológico, siguiendo una suerte de ética de compromiso con su paciente, al que le debe respeto pero también sinceridad, la que surge de una asumida imparcialidad, o más bien de un compromiso con la verdad, o con la certeza, la que se desprende de un estudio concienzudo del “paciente social” y los factores medioambientales que le rodean.

También, como simpatizante de la llamada antropología militante, tal y como fue establecida por Nancy Scheper-Hughes (N. Scheper-Hughes, 1995), en un momento de mi vida me propuse inmiscuirme directamente en los asuntos de algunas de estas comunidades móviles afectadas por un drástico cambio cultural. La investigación entre los “yaganes” de la Isla Navarino, en el extremo sur de Chile, fue el primero de los esfuerzos que abordé sin pensar, a pesar de mis limitaciones profesionales y presupuestarias. No produjo ninguna obra etnográfica en forma de libro o informe, pero quedó plasmada en una exposición celebrada en Kunming (China), con motivo del Congreso Mundial del IUAES (2009); una muestra visual y textual diseñada para mostrar el proceso de asimilación sufrido por una de las últimas comunidades marítimas móviles de nuestro planeta. La asimilación cultural es uno de los más relevantes problemas y más difícilmente solubles dilemas de la antropología y del mundo global contemporáneos, y que se agudiza en naciones con una gran mayoría central que es la que implementa la política interna como un asunto de general observancia (D.R. Heisey, 2005), aumentando, en consecuencia, el riesgo de asimilación sin las debidas garantías sobre la conservación de la diversidad cultural para con las comunidades más vulnerables.

A otro tipo de extremos me llevó la investigación, mucho más ardua y dilatada, emprendida en el oeste de la India y que, esta vez sí, quedó plasmada en una publicación, “Espiritus Errantes. Un Viaje al Pasado desde la India del Presente”, publicada en 2008. Fruto de varias campañas en Rajastán (India) y otras provincias aledañas, el “leitmotiv” de este complejo trabajo, que usaba como excusa indagar el cómo y por qué del fenómeno gitano, en realidad se centra en la pérdida de tradiciones culturales atesoradas por los grupos itinerantes, mal llamados gitanos. Aquí, la lejanía geográfica fue sustituida por la lejanía social, establecida jerárquicamente, mediante un

complejo sistema de castas, esa que situaba a los objetos de estudio en barrios marginales, en colonias a las afueras de las ciudades, o en campamentos desperdigados por aquí y por allá, ejerciendo determinadas actividades que les hacen impuros o, simplemente, accesorios, aunque muy valiosos en términos culturales y antropológicos, y también puramente humanos.

Por último, las circunstancias, quizás de nuevo el destino, más que una premeditada disposición a la ubicuidad, quisieron que mi interés se volviera más tarde hacia una sociedad eminentemente pastoril, como antes lo había hecho sobre otra eminentemente cazadora, pescadora propiamente hablando, y recolectora, y entonces hacia una serie de comunidades fundamentalmente itinerantes o peripatéticas. Me refiero al estudio etnográfico que aquí se resume, fruto de mi trabajo en diversas áreas de Kham y Amdo a lo largo de los años 2008, 2009, 2010, 2011, 2013 y 2014, así como en entornos urbanos donde viven familias “tibetanas” emparentadas con aquellas de las zonas rurales, emigradas de su tierra natal, en especial la gran ciudad de Chengdu.

Paralelamente, la plena integración en las filas de la antropología militante, me ha llevado a colaborar en otro frente. De nuevo el azar, destino o “karma”, como dirían mis amigos “tibetanos”, me puso tras la pista de WAMIP; nada menos que un proyecto para dar voz y oportunidad de decisión a representantes de una gran variedad de organizaciones indígenas de tipo móvil de muy diverso origen, hermanadas en torno a la declaración de Dana (Dana Declaration, 2002). En ella se ofrece una definición de pueblos móviles que es toda una declaración de principios sobre una nueva manera de pensar el nomadismo: “... *por pueblos móviles, nos referimos a un subgrupo de los pueblos indígenas o tradicionales cuya forma de vida depende ampliamente de la propiedad y el uso común de los recursos naturales de una área determinada, y que usan la movilidad como una estrategia de gestión de esos recursos*”.

Además de asesorar sobre determinados asuntos, mi papel en WAMIP, tanto en el Congreso Mundial de Mujeres Pastoralistas, celebrado en Gujarat (India, 2010), como en el Encuentro Internacional de Pastoralistas de Kiserian (Kenya, 2013), ha tenido mucho que ver con facilitar el acceso y el conocimiento de la cultura nativa del Tibet relativa al *pastoralismo* a los demás miembros de WAMIP y de dar continuidad a este esfuerzo, mediante la propuesta de una organización auto-gestionada por pastores de yak de diversos países.

Comparto con Edward Said las inquietudes que se desprenden del ejercicio de la antropología aplicada y del papel activista del antropólogo, que va más allá del ejercicio tradicional de la profesión antropológica. Estas preocupaciones tienen que ver con las perennes tentaciones inherentes al ejercicio de esta profesión, por ejemplo, el sesgo orientalista aplicado a sociedades remotas a nuestra propia posición pensada como central (E. W. Said, 2004). Otra es el “espíritu colonizador” que como “europeos” hemos heredado de nuestros ancestros, sin darnos cuenta, mediante el aprendizaje del mundo desde cierta perspectiva, tendencia que por otra parte no es exclusiva de las sociedades “europeas”. Más reales y perjudiciales son los peligros que acechan al antropólogo activista en la propia práctica etnográfica, que es en sí un trabajo que se realiza en beneficio del propio antropólogo y de la institución, fundación o intereses que representa (S.

Kedia, J. Van Willingen, 2005), por lo que es importante que en determinados ámbitos de investigación, y este es uno de ellos, donde los testimonios recogidos pudieran acarrear problemas a los informantes, estos queden en el anonimato o bien “disfrazados”, y también se busque la estrategia de investigación mas adecuada a este fin, aún en el caso de no ser la más eficaz a la investigación.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal en el presente estudio es conocer la naturaleza y alcance del cambio cultural entre la población “tibetana” de la ciudad de Gyêgu, y del área rural colindante, perteneciente al condado y la prefectura de Yushu, en la tesitura de un suceso catastrófico acaecido allí: el terremoto de Yushu de abril de 2010. Alcanzar este objetivo principal pasa por lograr tres objetivos derivados de los tres campos interrelacionados en que se divide la investigación y que son separadamente analizados por razones metodológicas. Adopto aquí la estrategia señalada por C. Geertz, con respecto a que todo sistema social se caracteriza por una serie de elementos simbólicos de relevancia, y que para caracterizar dicho sistema de manera global primero es necesario aislar estos elementos y analizarlos separadamente (C. Geertz, 1973).

2.1. Cambio cultural en relación a la gestión del espacio

Desde los tiempos de la revolución maoista, el Tibet ha entrado en un ciclo de reformas, algunas de ellas como parte de un plan con alcance nacional, otras específicamente diseñadas para gestionar su territorio. Como cualquier reforma llevada a cabo sobre el delicado equilibrio de una sociedad *pastoralista* de gran tradición y desarrollo geográfico, ésta acaba redundando sobre el propio entorno, el medio-ambiente, además de sobre los actores del sistema pastoril. El debate de la gestión del espacio en los últimos 60 años en el Tibet trae otras cuestiones de tipo político y económico a colación. Tales cuestiones giran en torno al modelo económico y de gestión elegido y al tipo de propiedad territorial: los tipos de explotaciones pertinentes y convenientes, las acciones a seguir acorde a los desajustes encontrados y la misma plausibilidad de tal gestión.

Sobre-pastoreo, pastoreo intensivo, deforestación, sedentarización, minería, represamiento de los ríos y erosión son algunos de los más recurridos temas que jalonan esa larga discusión extendida mas allá de las propias fronteras de China, en la que también hay puntos de acuerdo entre “tibetanos” y “chinos”. Por lo tanto, el objetivo en este aspecto de la investigación se centra en cifrar el cambio cultural ocasionado por el nuevo modelo de gestión del territorio, en la medida que éste ha afectado las maneras tradicionales; su influencia sobre el *pastoralismo* y sobre las comunidades *drokpa*, y de cómo ha cambiado la percepción del espacio cultural entre estas.

2.2. Cambio cultural en relación a la conservación del patrimonio intangible

Lo que aquí se pretende investigar de qué manera la transformación en la gestión del territorio ha implicado también una transformación sobre el patrimonio cultural. El objetivo pasa por delinear la trayectoria de la tradición oral en el Tibet oriental en los últimos tiempos, para establecer, en base

a los datos y los testimonios recogidos, en qué medida esta tradición se mantiene, cambia o se debilita. Una tradición oral tan antigua y arraigada como la épica de Gesar ha estado íntimamente relacionada con una existencia dedicada al pastoreo móvil. Verdaderamente, los *drungpa* y las *drungma* (juglares) han salido mayoritariamente de las filas de las comunidades *drokpa* desde tempranas edades. A menudo incapaces de leer y escribir, estos muchachos han crecido en lugares apartados, oyendo y registrando inconscientemente episodio tras episodio de las hazañas del rey Gesar de Ling, personaje legendario que ha servido como excusa para transmitir generacionalmente la historia del Tibet de padres y abuelos a hijos y nietos, y de paso perpetuar los valores y símbolos de la cultura propia: el carácter indómito e independiente, la profesión de una fe budista adaptada a un ecosistema especial, la configuración de un sistema social basado en el *pastoralismo* y el comercio de la sal, y un ejército informal de bravos jinetes, todos ellos valores basados en la movilidad social. Pero en la medida que el *pastoralismo* ha quedado debilitado por el cambio cultural propiciado por la inclusión del Tibet en una dinámica más amplia, la del desarrollo de China, la tradición oral “tibetana” ha sido, sin duda, también afectada.

2.3. Cambio cultural en relación a las fuentes de ingreso

Una cuestión eminentemente práctica, como es la carencia de un ingreso, es capaz de alterar la propia inercia cultural, tal y como es concebida en la teoría sociológica contemporánea (P. Bourdieu, 1977). Para una comunidad tan compacta con la “tibetana”, el hábito produce, indudablemente, prácticas individuales y colectivas que generan historia. Por tanto, todo cambio en las fuentes de ingreso tradicionales se intentará solventar, primeramente, mediante recursos relacionados a la propia cultura que, si bien pudieran alterar en algo sus bases ideológicas o filosóficas, constituyen una suerte de mal menor, un quiebro del destino de tipo resiliente. La reorientación económica, en este sentido, empuja generalmente hacia una cierta reorientación cultural. Así, y en este apartado concretamente, el objetivo es precisar el alcance económico, pero sobre todo el balance cultural, de la comercialización de un nuevo producto original que ha revolucionado el paisaje económico de toda la región Tibet-Himlaya: la hierba gusano o “yartsa gunbu” y su impacto sobre la producción de los productos tradicionales: la carne de yak, los productos lácteos derivados del *dri* (hembra del yak) y la lana de oveja. Si este cambio de orientación económica consigue perpetuar la ligazón del pastor a su tierra, aunque desplace su función *pastoralista* hacia otra de mero recolector, interesa saber entonces en qué medida esa opción altera el modelo cultural preeminente.

3. EL ESPACIO CULTURAL

3.1. El Espacio Cultural: una aproximación socio-histórica

Al abordar cualquier cultura definida por un grupo étnico más o menos compacto que nos ofrece una idea de nación, aunque se refiera a una nación sin estado, y especialmente cuando se trata de determinadas culturas que han estado viviendo aisladamente o, mejor dicho, dependientes de

un determinado ecosistema, surge inevitablemente el dilema de la cultura como algo que es a la vez único y compartido, un dilema que Alejandro Lugo plantea en términos contrapuestos de “zonas fronterizas culturales” frente a “pautas culturales” (A. Lugo, 2003). También podemos sintetizarlo como una confrontación entre el modelo clásico, homogéneo y predominantemente autónomo propuesto por Ruth Benedict (R. Benedict, 1973) y ese otro más contemporáneo y modernizado que se fija en las áreas de contacto o zonas fronterizas, defendido por Renato Rosaldo, y que Benedict Anderson lleva más allá con su concepción de “comunidades imaginadas” (B. Anderson, 2006). En este punto conviene recordar el concepto hermeneútico que Clifford Geertz otorga a la cultura: “... *un sistema de concepciones heredadas expresadas simbólicamente por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y sus actitudes hacia ella*” (C. Geertz, 1973).

Efectivamente, cualquier referencia a una cultura específica es simbólica, como es simbólico también el propio concepto de cultura. Sin embargo, ese relativismo no resta un ápice de valor a la versión interactiva de Eagleton, que en cierta manera recuerda la ecología cultural de J. Steward, al poner de manifiesto el carácter recalcitrante de la naturaleza (J. Steward, 2006). Dicha interactividad se traduce en que los seres humanos trascienden la naturaleza por la cultura, pero lo hacen precisamente a través de la misma naturaleza; es decir, que toman de la naturaleza los medios para transformar la propia naturaleza (T. Eagleton, 2001). De manera que, sucintamente expresado, hemos de concebir sin remedio la cultura como un producto humano pero en interacción continua con un entorno, incluso como producto de ese mismo entorno. Me parece especialmente acertada la idea de que lo humano y lo no humano no puede separarse, en cuanto que lo humano es también parte de la naturaleza (B. Latour, 2007). Así que, a pesar de que nuestro mundo globalizado nos aconseja elegir el modelo de “comunidad imaginada”, no podemos dejar de pensar que las diferentes razas, la etnicidad, la cultura en sí misma tiene mucho que ver con la adaptación medioambiental a determinados ecosistemas. ¿Qué ocurre entonces cuando a un espacio geográfico ejemplarmente diferenciado corresponde un grupo humano significativamente homogéneo?

Está claro que cuando hablamos de “bosquimanos” o “inuit”, por poner ejemplos bien conocidos, no lo estamos haciendo de una única modalidad cultural. Delimitar, pues, los bordes de una cultura, incluso para casos tan compactos como el “tibetano” no es tarea fácil. Por ello, más que hablar de cultura se ha preferido la idea de “espacio cultural”, para referirnos a eso que ocurre en el Tibet y que queda definido por las muy particulares condiciones que el medio ambiente ha impuesto allí en función de un territorio geográficamente tan único como puede ser la tundra ártica para los “inuit”. No es casualidad que haya quien se refiera a la meseta Qinghai-Tibet como el “Tercer Polo”.

Aunque el espacio cultural “tibetano” propiamente hablando comprende algunas regiones septentrionales de la India, Nepal y Bhutan, como Ladakh, Dolpa, Solukhumbu y Gasa, aquí voy a referirme al Tibet como ámbito cultural circunscrito a una entidad política consolidada desde

mediados del siglo pasado y conocida como República Popular China (Véase Mapa 2). Dicho espacio cultural, configurado geográficamente por la Gran Meseta Tibetana, o la meseta Qinghai-Tibet, según los estudiosos chinos, presenta unos factores medioambientales que la hacen única en el mundo; listado como zona bio-geográfica clave, se considera como uno de los puntos calientes de creación de biodiversidad (D. Zheng, Q. Zhang, S. Wu. 2000; B. Zhang, X. Cheng, P. Li, Y. Yao, 2002). Topográficamente corresponde a una enorme plataforma que los propios "tibetanos" llaman *bod*, con una altitud media aproximada de 4500 metros, que abarca unos 2500 kilómetros de este a oeste y 1000 kilómetros de norte a sur (Y. Qinye, Z. Du, 1987), siendo el mayor y mejor ejemplo del ecosistema y clima conocidos como tundra alpina (ET en la clasificación climática de Koppens), ecosistema que consiste básicamente en la reproducción de las condiciones medioambientales de la tundra boreal donde una latitud extrema ha sido sustituida por una altitud extrema (P.D. Moore, 2008).

Una primera consecuencia de este tipo de ecosistema en el paisaje es la limitada cobertura arbórea, reservada a los valles y zonas menos elevadas y más protegidas de los vientos y el frío, y, por tanto, la omnipresencia de praderas herbáceas y zonas rocosas con escasa vegetación. Una segunda consecuencia, ligada al historial tectónico y la gestación de la meseta tibetana, creada como contrafuerte gigantesco del Himalaya en una relativa temprana era geológica, es su intensa actividad sísmica. Debido al empuje de la placa tectónica hindú, que aún persiste, la meseta presenta internamente un sustrato profundo recorrido por largas fallas que ejercen de amortiguadores y que traducen esos continuos reajustes en movimientos telúricos. En referencia al marco espacio-temporal de la presente investigación, entre 2008 y 2014 se produjeron dos terremotos muy significativos en dos lugares muy relevantes a ésta: Chengdu y Yushu. El primero de ellos ocurrió en mayo de 2008, con epicentro en Wenchuan (a 80 kilómetros de Chengdú), y a lo largo de la falla de Longmenshan, originado por la elevación brusca de la placa tectónica "tibetana" respecto de la llanura aluvial de las tierras bajas de Sichuan (G. Zhao, L. Wang, X. Chen, J. Tang, Z. Wan, Y. Zhan, Q. Xiao, J. Cai, J. Zhang, J. Wang, 2010). En abril de 2010 acaeció el terremoto de Yushu, con epicentro a tan sólo 30 kilómetros al sur de la ciudad de Gyegu, en la misma falla de Yushu, que forma parte del sistema de fallas Yushu-Garze-Xianshuihe.

Una tercera consecuencia, ya en lo referente a la colonización humana de este espacio geográfico, es que la combinación de la altitud y de un paisaje ondulado, con altas montañas y glaciares, pero también con multitud de espacios fondos de valle, lagos y cursos de agua, ha condicionado que su aprovechamiento haya sido principalmente pastoril. Especialmente, en las zonas elevadas, y a partir de los 3500 metros, los primeros colonizadores llegados del norte, este y sureste, y asentados en este espacio geográfico hace al menos 4000 años (G. Miege, 2009), lograron la domesticación de especies animales bien adaptadas a la altura y el frío reinantes: el yak, la cabra tibetana y la oveja mongola. Para el yak, la especie mas emblemática en la tundra alpina asiática, este proceso se cree que comenzó en la Edad de Piedra tardía, hace unos 10.000

años, derivando en una primitiva industria del yak, a partir de la cultura Longshan de finales del Neolítico (2 800-2 300 a.C.). Por lo tanto, la historia de la industria del yak domesticado, y con ella de sus domesticadores nativos, tiene, al menos, 4500 años de antigüedad (G. Wiener, H. Jianlin, L. Ruijun, 2003). Esta ocupación continuada no sólo ha generado un tipo especial de *pastoralismo*, sino que ha producido un tipo especial de ser humano cuya adaptación más notable tiene que ver con la cantidad de oxígeno en el aire, que a 5000 metros es tan sólo la mitad que a nivel del mar. Así, mientras en las otras dos regiones habitadas por el ser humano incluidas dentro del ecosistema de tundra alpina, esto es, la meseta “etíope” y las altiplanicies “andinas”, este no ha desarrollado apreciables cantidades de hemoglobina que pudieran ser hereditarias, no se puede decir lo mismo en el Tibet, donde las comunidades indígenas han desarrollado un gen dominante autosómico, una suerte de distintivo racial, que permite una mayor saturación de oxígeno, para compensar precisamente la carencia del mismo en el aire (C. M. Beall, 1996). Este marcador racial de adaptación altitudinal es un elemento connatural y único de la comunidad “tibetana”.

Según la altitud y el tipo de paisaje, el *pastoralismo* practicado en el Tibet ha oscilado entre ese de tipo “nómada” y ese otro agro-pastoril, con formas intermedias de semi-nomadismo similares a las que se han practicado por siglos en Europa, Suroeste de Asia y Asia Central, como son la trashumancia y el *yailak*. Lo que ha hecho del Tibet un sistema completamente distintivo de otros muchos lugares del mundo donde se ha desarrollado algún tipo de pastoreo móvil ha sido, por tanto, su variabilidad y continuo reajuste, en función de las muy especiales y cambiantes condiciones climáticas de la meseta tibetana sobre un paisaje enormemente sensible a dichos cambios. El propio diseño y situación de la meseta “tibetana” ha propiciado que el contraste sea la tónica usual. De entrada, la gran altitud garantiza tanto el intenso frío como una fuerte radiación, que a menudo hace que los días de invierno repentinamente se vuelvan cálidos y que los días de verano de pronto se vuelvan fríos. De esta particularidad surge, de nuevo, otro símbolo: la *chuba*, un traje de largas mangas, omnipresente en todo Tibet, que suele llevarse cubriendo la mitad del tronco en diagonal, en respuesta a esa mezcla de frío y calor en proporciones siempre variables que es tan típico del clima de la meseta “tibetana”, pero siempre preparado para tapar todo el cuerpo o destaparlo de cintura para arriba, atando entonces esas largas mangas a la cintura, según se vaya presentando el día.

Por supuesto, los microclimas y la enorme variabilidad climática no exime al Tibet de “caer víctima” de regímenes generales de mal tiempo. Por otra parte, el Tibet oriental recibe con más asiduidad las lluvias procedentes del monzón, en contraste con las áridas regiones central y occidental de Lhasa y Ngari, protegidas por la barrera del Himalaya de las influencias llegadas del sur a partir de Junio. Eso hace que, por ese aporte pluvial extraordinario, en algunas partes de Kham se hable de extensos y ricos “desiertos de hierba”, o de que algunas regiones de Amdo figuren entre los más ricos pastos de todo Tibet. También, por el contrario, supone un continuo quebradero de cabeza para las autoridades y para aquellos que se desplazan por las carreteras

de esta región, puesto que la más accidentada orografía de Kham, con su sucesión de profundos valles y llanuras aluviales y periglaciales, azotada por un régimen de nieves y lluvias abundantes, provoca cada año grandes daños en las infraestructuras de comunicación terrestres.

3.2. El pastoralismo de los *drokpa*

La economía móvil de los pastores *drokpa* representa un altamente sofisticado sistema pastoril que tiene en cuenta una gran cantidad de variables que los expertos en pastoreo extensivo han puesto de manifiesto en los recientes estudios que se han llevado a cabo. El pastoreo de los *drokpa* ha tenido lugar en un espacio enorme, eminentemente despoblado y absolutamente rural, sobre el mayor ejemplo de ecosistema de tundra alpina del mundo: la meseta Tibet-Qinghai, cuya potencia ecosistémica, acorde con la gran extensión de la misma (2'5 millones de kilómetros cuadrados) y su diferencia altitudinal (3.000-4000 metros) no tiene parangón en ninguna otra parte del mundo (véase Mapa 2).

La palabra *drokpa* significa literalmente “gente de las tierras altas”. El equivalente chino es más explícito, 游牧民族 (you mu min zu), es decir, “*etnia en busca de pastos*”, o en su versión corta, simplemente 牧民 (mumin), “*etnia pastoral*”. Sin embargo, en China, ambos términos son “traducidos” mentalmente como “nómada”, tanto por interlocutores “chinos” como “tibetanos”. Se trata de una forma implícita de referirse a una forma de vida que no es estable a simple vista, pero, en realidad, es sólo una visión superficial. Así, cuando buscamos en el diccionario la palabra “nómada” encontramos esa traducción para el idioma chino: *you mu ren* (gente del pasto).

Drokpa tampoco puede entenderse en oposición a “*rokpa*”, o agricultor, puesto que en la sociedad “tibetana” no son categorías excluyentes. En una sociedad en la que el *pastoralismo* juega un papel fundamental, la “*drokpalidad*”, no es una opción sino una necesidad, como también lo es la “*rokpalidad*”. Ambos, *drokpa* y *rokpa* son productores de alimentos complementarios y el límite entre ambos no está definido drásticamente, estando cada categoría sujeta, a su vez, a diverso grado de variabilidad. Digamos que han sido las dos únicas opciones posibles para sobrevivir en la meseta “tibetana” durante siglos, pero, mientras que la agricultura en exclusiva ha tenido muchas limitaciones, la ganadería podría decirse que no ha tenido tantas, aunque sí ha sufrido drásticas re-dimensiones en su tamaño, algo que va asociado naturalmente a la existencia de grandes manadas de animales, ya sean éstas domesticadas o silvestres.

Cualquier familia “tibetana” nacida en el ámbito rural contiene en sí misma las potencialidades funcionales de la sociedad “tibetana” tradicional, funcionalidades que no son fijas, sino intercambiables. Cubiertas las necesidades básicas, las demás funciones han sido limitadas igualmente por el propio entorno y sus posibilidades sociales: la carrera monástica, tanto para hombres como para mujeres, que ha incluido lo referente a la educación nativa; el comercio, que surge por doquier en combinación con cualquiera de las anteriores opciones de la producción básica de alimentos; la carrera artística, casi siempre en relación a la función monástica, aunque no en el caso de los juglares ni de los cantantes. No ha existido una carrera militar propiamente dicha, aunque sí una disposición continua a la guerra, o más bien a la guerrilla, disposición que

como R. Ekvall señala comparando, con exageración, los campamentos de los *drokpa* con los cuarteles militares, debe mucho a la condición móvil, y claro está a la movilidad ecuestre relacionada con el control de los rebaños, pero también con la protección del rebaño contra los ladrones de ganado (R.B Ekvall, 1961), y finalmente a la inevitable confederación tribal en defensa de un territorio y una manera de gestionar comunes.

El sistema productivo "tibetano" se ha generado en el marco social configurado por una red de contactos a muy amplio nivel donde el concepto de familia extensa implica también la asunción de diversos cometidos en el universo de la sociedad "tibetana". Es preciso recalcar que la categoría *drokpa* abarca toda una gama de actividades pastoriles con diverso grado de movilidad, que en las zonas menos elevadas y en terrenos propicios por su fertilidad y situación se funde con la condición de "rokpa". Al otro extremo, en el inmenso Changtang (Tibet Central), un terreno muy inhóspito en torno a los 5000 metros de altura, cualquier forma de agricultura es imposible, por lo que las familias que han vivido aquí han llevado una existencia basada en movimientos periódicos estratégicos basados en la inmediatez de las necesidades pastoriles, con la tienda negra como vivienda habitual y única, tanto en verano como en invierno, a pesar de la crudeza del clima, y una dedicación exclusiva al pastoreo, pero, a la vez, una vocación irrenunciable al intercambio de productos mediante caravanas que ellos mismos crearon y gestionaron. En esas caravanas, la sal ha sido el producto estrella aportado por los *drokpa*, extraída de lagos salinos a gran altitud. Aquí, donde no ha habido otra cosa que un inmenso territorio vacío, no tiene sentido hablar de trashumancia en el sentido que se entiende en Europa, sino de un *pastoralismo* muy puro, casi autónomo, sujeto a una variabilidad hasta cierto punto impredecible, dependiente del clima.

En otros lugares donde el paisaje se ajusta más a un territorio alpino, con valles escalonados y altas montañas intercaladas, el pastoreo ha seguido un patrón de movimientos estacionales más o menos calculados y repetidos a través de determinados valles, aunque sujeto a ciertos cambios, del tipo que se ha venido desarrollando en los Alpes desde tiempos inmemoriales y que se conoce con el término alemán "alpwirtschaft" (pastos estacionales de montaña). Esas variaciones, de mucho menor calado que en el Changtang, han dejado de tener un carácter mayoritariamente medioambiental para producirse cada vez más por factores humanos inducidos por avatares de tipo político. En partes de Amdo y Kham, así como en el valle del Yarlung (Bramaputra), se ha combinado pastoreo y agricultura desde siglos atrás, al igual que en los vecinos Nepal entre las etnias "dolpa" y "sherpa", y en el Bhutan noroccidental, entre los "dzongkha" tibetano-hablantes.

Por encima de las creencias religiosas, o superpuestas a ellas, los "tibetanos" entienden la vida en base a símbolos muy terrenales, pero muy trascendentales a la vez. Uno de esos símbolos es la tienda negra, que a diferencia del resto de culturas pastoriles que usan este tipo de tienda en Asia y África, no se fabrica con pelo de cabra sino de yak. Los "tibetanos" la llaman así, "sBra-nag", que significa literalmente "tienda negra" (A. Manderscheid, 2001). Para todos los *drokpa*, la tienda negra de pelo de yak, "sBra-nag", o coloquialmente *ba*, ha tenido un papel central en sus vidas (R. Ekvall, 1983). Tejida por los propios *drokpa*, como una metáfora de su propia imbricación en un

sistema pastoril liderado por el yak, materializa a la perfección la simbología de un “yak-tótem” protector y proveedor, en especial para aquellos que dependen de ella durante todo el año. Para los “tibetanos” orientales, la tienda se recoge y se guarda generalmente con la llegada del otoño y en todo caso los primeros rigores climáticos severos que anuncian la inminencia del invierno. Desde los tiempos de la “comuna” (años 60) y como herencia de ésta, se vive en casas hechas de adobe durante la época más fría, cimentadas por una base de piedras y levantadas con un entramado de madera. Sirven de cuartel general para realizar cortos, estratégicos y puntuales desplazamientos con tiendas negras más pequeñas, pensadas para estar con el ganado en campos cercanos con menos nieve, donde los yaks pueden aún aprovechar los pastos secos tras un ligero escarbado con las pezuñas. Algunas de estas casas de barro cuentan con terrenos donde plantar patatas, cebada, centeno, trigo sarraceno, y poco más. A más de 4000 metros de altura es difícil encontrar tales parcelas, y a menor altitud su productividad depende de la orientación, exposición a los vientos, composición del suelo y otros factores. Fuera del ámbito exclusivo de los *drokpa*, los *rokpa*, generalmente por debajo de los 3500 metros de altitud, siembran y cosechan sus campos de cebada y patata, con la ayuda del *dzo* (híbrido de yak y vaca) como animal de tiro, elementos estos que configuran otro símbolo de la cultura “tibetana”, pues de estos campos saldrá el *tsampa* (harina de cebada tostada), elemento básico de la dieta tanto del pastor como del agricultor, y emblema gastronómico en realidad del espacio cultural “tibetano” en su totalidad.

Aún admitiendo que el *pastoralismo* practicado en buena parte del Tibet oriental tiene mucho que ver con la trashumancia, es necesario especificar que la variante más extendida en el Asia Central conserva rasgos específicos. De hecho, dicha especificidad ha derivado en la elaboración de una denominación propia, el llamado sistema pastoril *yaylak*. A este viejo término original turco, Anatoly Khazanov se refiere como una forma de *pastoralismo* más o menos equivalente a la trashumancia europea pero específico de Asia Central. La diferencia esencial entre los dos sistemas pastoriles, trashumancia y *yaylak*, estribaría en una cuestión relativa al origen. Mientras que la trashumancia responde a sistemas pastoriles implantados en ecosistemas de clima templado, donde la agricultura ha tenido un gran desarrollo desde la antigüedad, por lo que la trashumancia ha convivido y se ha mimetizado con ella desde siempre, el *yaylak* parece responder más bien a un estadio intermedio en poblaciones anteriormente “nómadas” y puramente pastoriles, es decir, dedicadas exclusivamente al pastoreo móvil del tipo que hoy todavía se practica en Mongolia, y que con las vicisitudes del cambio climático, las limitaciones de tipo político y las adecuaciones sociales ha ido perdiendo movilidad selectiva y gradualmente. Las economías trashumantes de Europa, por el contrario, se han caracterizado por desarrollarse en sociedades urbanizadas, con zonas rurales eminentemente agrícolas (España, Italia, Grecia), o altamente desarrolladas en términos de regulaciones legales (Escandinavia), por lo que han ido tomando rutas bien establecidas de migración, e incluso en el caso de España e Italia diseñando toda una red de caminos, cañadas reales en el caso ibérico, “tratturos” en el itálico.

En el Tibet, sólo durante los últimos 60 años, las regulaciones introducidas y las políticas adoptadas por los sucesivos gobiernos chinos han obligado a los *drokpa* a re-diseñar su sistema pastoril en base a criterios de mayor intensividad y menor movilidad. Desde entonces existe un debate centrado en el sobre-pastoreo, que unos ven como consecuencia de siglos y siglos de prácticas mal gestionadas, pero otros achacan a la ignorancia e injerencia de gentes no familiarizadas con este ecosistema tan peculiar. Las nuevas generaciones de “tibetanos” lo tienen, al parecer, claro, cuando lo denuncian a través de uno de sus modernos “raps”, no exento de una simple pero contundente cadena de razonamiento: *“El sobrepastoreo es un mito y una mentira. Nosotros hemos pastoreado animales aquí por miles de años ¿Por qué la desertificación ha empezado sólo hace unas pocas décadas?”*

4. JUSTIFICACIÓN

4.1. Implicaciones académicas

Hasta el momento actual son muy escasos los estudios antropológicos llevados a cabo por universidades españolas en Asia Central, y aún menos las investigaciones recientes centradas en los territorios con economías móviles de tipo pastoril en aquella parte del mundo. Tampoco en otros países con más lazos históricos con Asia Central y Oriental se ha reconocido la relevancia cultural que la meseta del Tibet en muchos aspectos representa, como bien apunta Miller (D.J. Miller, 2000). No es de extrañar esa falta de literatura antropológica, puesto que llevar a cabo una investigación de este tipo en China implica superar desafíos de no poco calado, principalmente el aprendizaje de un lenguaje complejo, ya sea el chino mandarín o algunos o varios de los dialectos “tibetanos”, así como limitaciones de diverso orden relacionadas con el régimen político y aquellas impuestas por una geografía y un clima exigentes. Pero también es cierto que la China de las 56 nacionalidades, con su reciente ascenso a la categoría de potencia mundial, se presenta como un escenario inmenso y fascinante para los antropólogos interesados en los pueblos nativos en contacto con el mundo global, con especial énfasis en los aspectos que relacionan medioambiente y cambio cultural.

4.2. Implicaciones medioambientales

Sin duda, existen valores añadidos, cuando se trata de investigar en China, por las evidentes implicaciones globales que ello conlleva, dado que este país se suele presentar como ejemplo de desarrollo, tanto en positivo como en negativo, por los defensores de los diferentes modelos económicos. En una carrera meteórica de apenas 50 años, China ha pasado de ser un país en desarrollo a ser considerado una potencia regional, al mismo nivel que Canadá, Australia, India y Brasil, para pasar, en la actualidad, a compartir con Rusia, Alemania, Gran Bretaña y Francia el exclusivo estatus de gran potencia, tan sólo por debajo de la superpotencia representada por los Estados Unidos, si bien muchos analistas políticos vaticinan que China se convertirá en la nueva superpotencia en las próximas décadas. Sin embargo, el precio pagado en este largo sprint

económico en términos de degradación medioambiental y pérdida biocultural también podría ser de los más altos del planeta.

La construcción del ferrocarril más alto del mundo en el 2006, la línea Qinghai-Tibet, aparte de ser un logro de la técnica, ha inaugurado una nueva etapa en el capítulo de las explotaciones de los recursos naturales, desplazando la poco productiva explotación *pastoralista*, en términos monetarios, por una minera a gran escala mucho más lucrativa, puesto que el subsuelo del Tibet es rico en 126 minerales diferentes, incluidos los muy apreciados oro, cromo, cobre, zinc, plomo, bórax y uranio. Sus consecuencias para las comunidades rurales afectadas no han sido tan positivas, traduciéndose en frecuentes re-localizaciones, degradación de las aguas y tierras circundantes, destrucción del pasto y reducción de la cabaña ganadera. Es aún más relevante a esta investigación sus connotaciones espirituales y la degradación cultural sobre los nativos "tibetanos", para los que la minería industrial supone un sacrilegio cometido contra la madre naturaleza.

El agua que genera el Tibet y sus bastiones meridionales y septentrionales (el Karakoram, los montes Kunlun, el Himalaya, la cordillera Qilian) es, según los expertos, un recurso todavía más acuciante para los habitantes de las tierras bajas de China, pero también para la India. Según el ICIMOD, una proporción cada vez más grande, ahora alrededor de un 5 %, del agua de los grandes ríos nacidos en Tibet, es agua procedente de los glaciares. Pero diversos estudios muestran que nada menos que 15.000 de esos glaciares están derritiéndose a un ritmo preocupante, y cada vez más científicos piensan que para 2050 todos los glaciares del Tibet podrían desaparecer (P. Malhotra-Arora, 2012). Así que, mientras la degradación del suelo promueve la dispersión de las aguas y el calentamiento global hace decrecer los glaciares, la millonaria población de los países del sur y el sudeste asiático, en su crecimiento imparable, exige una cantidad cada vez mayor de agua para calmar su sed. Las grandes ciudades donde viven, beneficiarias del agua del Tibet, generan atmósferas casi irrespirables con niveles de polución muy por encima de lo estimado saludable por la ONS (J. Shapiro, 2012), siendo en buena medida responsables del propio cambio climático que funde los glaciares a ritmos alarmantes. Sus factorías, con industrias necesitadas de mucha agua, como la del acero, agravan aún más el problema (B. Chellaney, 2011).

Las autoridades "chinas" insisten en la importancia de proteger la cobertura herbosa, en especial en la cabecera de los grandes ríos, ya que, en su opinión, esta corre un grave peligro de erosión con las prácticas tradicionales de los *pastoralistas*. Es la principal razón detrás de la creación de la Reserva Nacional de Sangjiangyuan o de los Tres Ríos, aledaña a la prefectura de Yushu, y de las medidas restrictivas y de re-localización aplicadas a los *drokpa* en zonas clave (R. Long, Z. Shang, X. Guo, L. Ding, 1996). Pero estas medidas quizás no basten si la verdadera raíz del problema, localizada en las megápolis y no en las tierras altas, no se ataja sino que se incrementa.

4.3. Implicaciones institucionales

Como parece que la movilidad sea un obstáculo insalvable, o quizás una excusa usada por la casi totalidad de los gobiernos, con la excepción de Mongolia, para una renovada evaluación del *pastoralismo* bajo el prisma de las modernas ciencias sociales y medioambientales, en aquellos estados que mantienen una importante cabaña ganadera extensiva, es precisamente en torno a esa movilidad y en defensa de esa movilidad que nuevas organizaciones se han ido articulando. En este sentido, la creación de WAMIP (World Alliance of Mobile Indigenous Peoples) responde a la necesidad de aglutinar esas voces indígenas en una sola organización (J. Gilbert, 2014). Notables son, igualmente, los ejemplos de WISP, dependiente de la IUCN, así como la muy reciente implementación del Pastoralism Knowledge Hub por parte de la FAO.

Otros organismos destacados que otorgan periódicamente fondos para apoyar el *pastoralismo* nativo, organizando diversos encuentros para dar voz a los *pastoralistas* integrados en WAMIP, son las agencias especializadas de la ONU: UNEP (Kiserian, 2013) e IFAD (Mera, 2010). Esta última también acoge la ILC, una iniciativa global surgida en un gran congreso sobre pobreza y hambre celebrado en Bruselas en 1995, cuya finalidad es promover y asegurar el acceso a la tierra y sus recursos a las comunidades menos ricas. Por último, en el panorama internacional, entre las iniciativas privadas relacionadas con la academia hay que citar a ILRI (International Livestock Research Institute).

Por lo que respecta a España, siendo un país con una larga historia en prácticas ganaderas trashumantes, su papel en la defensa del *pastoralismo* tradicional ha sido muy importante, destacando la labor del Ministerio de Medio Ambiente y la Fundación Biodiversidad desde el ámbito público estatal, por ejemplo con la organización y financiación del Congreso Mundial de Pastores Nómadas y Trashumantes de Segovia (2007), y de la Asociación Trashumancia y Naturaleza en el campo de las iniciativas de la sociedad civil, así como las investigaciones llevadas a cabo en su día por Pablo Manzano y Raquel Casas, procedentes de la UAM, y la implicación de los ganaderos extensivos, agrupados en torno a la FEP (Federación Estatal de Pastores). El señor Pablo Manzano ha actuado, a su vez, como coordinador general en dos instituciones claves para entender el movimiento internacional en defensa del *pastoralismo* móvil: WISP, dependiente de la Unión Internacional de la Conservación de la Naturaleza y el PKH, iniciativa surgida de las mismas Naciones Unidas.

PARTE II: El Trabajo Etnográfico

5. HIPÓTESIS

La investigación parte del hecho de la demostrada resiliencia frente al cambio cultural entre la comunidad “tibetana” de Yushu, concentrada principalmente en la ciudad de Gyêgu, símbolo y baluarte de las tradiciones nativas tanto para los “khampas”, como para el Tibet considerado como nación. La gran pregunta que me hago en este punto es: ¿Son útiles las sociedades que se basan en economías móviles pastoriles en el siglo XXI? A esta gran pregunta siguen otras subsidiarias a ella: ¿Qué aportan y qué significan? ¿Cuáles son sus principales fortalezas y sus más conocidas debilidades? ¿Qué particularidades presenta la sociedad pastoril de Yushu y cómo operan dichas particularidades en la construcción o de-construcción de dicha resiliencia? ¿Qué caminos alternativos se configuran para la salvaguardia de la señas de identidad propias?, siendo clave esta última pregunta para plantear un hipótesis.

Parece posible, y quizás necesaria, una re-formulación de las dinámicas antagónicas que este tipo de sociedades han planteado a los estados. Igualmente, la omnipresencia de la estructura estatal hace deseable una inserción menos traumática de los pueblos nativos en dichas estructuras. No se trata aquí de establecer una tesis tentativa sustentada en la utopía, ya que hay casos satisfactorios de empoderamientos nativos en algunos países. Sirvan de ejemplo la región autónoma de Nunavut en Canada, o el desarrollo del espacio cultural Sapmi como una realidad política basada en una red transnacional de parlamentos indígenas situados en cada país, con la sola oposición hasta el momento del gobierno ruso para con los “saami” de la península de Kola. Hoy en día, la condición “nómada” no es un obstáculo insalvable para el reconocimiento legal internacional del derecho al auto-gobierno, como ya quedó ratificado por la Corte de Justicia Internacional en el caso del Sáhara Occidental, anteriormente bajo colonización española (M. Moretti, 2012). Para el caso que nos ocupa, qué mejor hipótesis que una extraída de las mismas enseñanzas del credo budista, donde se aconseja huir de los extremos y buscar el camino medio, en pos de un modelo culturalmente cooperativo. El *pastoralismo* opera, si las condiciones son las adecuadas, como un eficaz sistema de protección medio-ambiental que las ciencias modernas, tanto sociales como naturales, pueden y deben mejorar. No encuentro mejores palabras para sustentar la hipótesis de una necesaria complementación entre culturas que las de D.J. Miller: “... *combinar gestión del territorio, conservación de la biodiversidad y desarrollo pastoral es más que una ciencia: también es un arte. La información científica y el conocimiento indígena de los nómadas necesitan ser sintetizados y materializados en planes prácticos para la conservación y el desarrollo. Crear tales planes requiere el talento y la sensibilidad para detectar los cambios en la vegetación y la fauna silvestre de las tierras de pastoreo, entender los cambios en el manejo pastoril que han tenido lugar en el pasado y cómo las diferentes prácticas de los nómadas afectan los pastizales ahora. Esta lectura del medio-ambiente sólo puede lograrse pasando mucho tiempo en las áreas pastoriles, mirando y escuchando*” (D.J. Miller, 2007, traducido por S. Carralero).

6. METODOLOGÍA INVESTIGADORA

Primeramente, y en lo que respecta a las influencias antropológicas que se recogen en este estudio, el marco teórico sobre el que se sustenta el relato etnográfico está formado por bases antropológicas cimentadas en la antropología simbólica. En este importante apartado de la metodología empleada es necesario hablar separadamente de tres aspectos de tipo más práctico que sobresalen en esta investigación: las competencias comunicativas, las implicaciones éticas y las estrategias de investigación. Sin embargo, también se precisa establecer los criterios generales que han guiado la misma y que tienen que ver con el descubrimiento de los rasgos generales que caracterizan la cultura “khampa-tibetana” y sin los cuales difícilmente podría entenderse los demás aspectos que expresamente se estudian: el *pastoralismo*, la tradición oral, las nuevas fuentes de ingreso.

Hay que reconocer, primeramente, una deliberada vocación humorística en el relato etnográfico, que no es producto de ninguna arbitraria frivolidad antropológica. Recordemos que los estudios etnográficos son, a la vez, en su gran mayoría, productos literarios. A través de las enseñanzas de Habermas, hemos descubierto también la importancia de la participación y la incorporación de la visión indígena en la propia elaboración del trabajo etnográfico (J. Habermas, 1994), lo que ha trascendido en cierta inspiración tomada de la metodología comunicativa-crítica con la inclusión de una perspectiva humorística, que los propios protagonistas del relato etnográfico continuamente muestran. Renato Rosaldo nos aconseja, también, tener en cuenta el punto de vista de los sujetos que son nuestro objeto de estudio, tomar en consideración la fuerza cultural de las emociones, e incorporar su propio análisis de la realidad (R. Rosaldo, 1991).

El humor ha sido un recurso literario frecuente que ha servido para ilustrar un tipo de sociedad particular, como por ejemplo la sociedad del Siglo de Oro en la tradición picaresca española, humor utilizado como contrapunto de un mundo polarizado entre ricos y pobres. Aquí es una opción elegida en consonancia con la forma que tienen los “tibetanos” de entender el mundo y entenderse ellos mismos, pero el humor también funciona como eficaz estrategia de resiliencia.

El tema del humor ha sido tratado por filósofos, desde Platón a Russell, pasando por Kant, Schopenhauer y Kierkegaard; y luego por aquellos influidos por la ética cristiana, para quienes el humor fue generalmente visto como una fuente potencial de disidencia y falta de humildad. A pesar de que la risa es una de las más llamativas acciones que nos distinguen de los demás animales, se ha querido ver en ella algo que nos hace menos humanos, lo que se expresa claramente en la obra de Umberto Eco el “Nombre de la Rosa”.

En la antropología, el humor se ha tratado menos. Mencionemos a Radcliffe-Brown, quien estaba convencido de que el humor era un elemento variable inherente a la estructura social, y a M.L. Apte, el único que hasta ahora se ha lanzado a escribir una monografía dedicada al humor desde un punto de vista antropológico (M.L. Apte, 1985). Es cierto, sin embargo, que hay infinidad de situaciones cómicas que se desprenden de la propia labor etnográfica. Un clásico en este sentido es el decepcionante intento de R. Lee de pasar unas navidades gratificantes, al estilo occidental,

junto a los “!kung”. Otro no menos llamativo fue escenificado como el infructuoso deseo de explicar de forma ortodoxa el Hamlet de Shakespeare por parte de Laura Bohannon a los “tiv” de Nigeria. Son pocos ejemplos, pero lo suficientemente ilustrativos como para dar cuenta de la fuerte carga cultural relacionada con el humor, o como se expresa sucinta pero certeramente en el capítulo dedicado a la antropología en la Enciclopedia del Humor (S. Attardo, 2014), “*el humor no viaja bien de un lugar a otro*”, por lo que requiere casi siempre del auxilio de una minuciosa descripción densa, como diría Clifford Geertz, para su adecuada comprensión. La antropóloga británica, perteneciente a la corriente simbólica, Mary Douglas, aclara que el humor tiende a destruir un aceptado patrón de pensamiento, dejando en entredicho su subjetividad y arbitrariedad (M. Douglas, 1968), y esta idea es la que más interesa para el caso que nos ocupa.

En el libro “Cuentos Eróticos y Mágicos de Mujeres Nómadas Tibetanas”, obra basada en el trabajo de investigación llevado a cabo por Margret Causemann entre mujeres del Tíbet oriental exiliadas en Katmandú, se palpa ese mismo espíritu transgresor, libre y liberador, que combina muy bien con la forma de vivir de los *drokpa*. La parte reservada a los cuentos eróticos se nutre al cien por cien de los relatos picarescos de Aku Tonpa, irredento pícaro especialista en desplegar su humor en ambientes formales: el monasterio, la mansión, la ciudad. Su sola mención entre las mujeres “tíbetanas” que conocí provocó risas y vergüenzas inocentes. El tío Tonpa no es solamente un personaje de la literatura popular “tíbetana”, sino que encarna, a la manera del Lazarillo de Tormes en la castellana, una forma de ser peculiar y una manera de pensar, libre, transgresora para nosotros, pero deliciosamente ingenua en realidad. Basta decir que en una de sus “hazañas” menos espectaculares Aku Tompa se dedica a vender penes a la entrada de un convento. En todo caso, me parece necesario dejar claro este matiz del especial humor “khampa” para comprender, a su vez, la manera también especial de resiliencia de las comunidades de raíz *pastoralista* que aquí se estudian. Para completar este cuadro, hay que añadir que este humor no está exento, ni mucho menos de fuertes dosis de vergüenza y pudor, y tampoco parece que sea “genético”, toda vez que se detecta cómo las nuevas generaciones lo van perdiendo (M. Fassihi).

6.1. Competencias comunicativas

Por competencias comunicativas no me refiero solamente a las habilidades relacionadas con el adecuado manejo de alguna de las lenguas que se utilizan cotidianamente en esta parte del mundo: chino mandarín, tibetano (dialectos de Kham); también me refiero a la versatilidad necesaria para desenvolverse entre gentes que difieren en gran medida de las maneras y pensamiento usuales de Europa. Además, al tratar con grupos móviles es muy recomendable conocer, comprender y respetar las especiales circunstancias que rodean a estos, sus formas de vida y las razones que les mueven a llevar a cabo determinadas acciones que sin una adecuada contextualización resultarían chocantes o incluso incomprensibles. Comunicar no es solamente hablar, sino compartir e insistir en compartir una serie de prácticas y formas de proceder y pensar que no nos son habituales ni, a primera vista, necesarias. Comunicar es, pues, también visitar los templos budistas, bailar las danzas tradicionales “tíbetanas”, comer la comida y beber la bebida

alternativas a problemas sociales. Sin embargo, es preciso tener en cuenta también que los parámetros que rigen en las sociedades europeas no pueden extrapolarse a otras sociedades, donde el objetivo del bien público, incluso aunque este no sea propiamente sopesado o entendido, se pone por delante de los derechos individuales. Es también por esa razón que posiblemente la propia labor etnográfica, como suma de testimonios individuales, de ejercicios de expresión libre, tampoco sea bien entendida en aquellos sistemas políticos en que el logro de fines generales específicos está por encima de los particulares sufrimientos que dicho fin podría traer a sus ciudadanos. Este es al menos el principal argumento traído por los gobernantes chinos para explicar la aparente contradicción entre la firma de los principales acuerdos internacionales en materia de protección de la diversidad cultural y derechos humanos y lo que, de acuerdo a Confucio, es “la más alta meta: conseguir la armonía social” (S. Pinhua, 2014). En todo caso, el antropólogo debe entender las reglas de juego, conocer y respetar en principio, y luego interpretar. Por último, tomo en consideración los posibles prejuicios del investigador, yo mismo, en base a los antecedentes y las simpatías personales que todo etnógrafo transporta con él (A. Díaz de Rada, 2008); mas aún, cuando se implica en un proyecto donde la neutralidad no se percibe por ningún lado, y el análisis del hecho social se realiza en un extenso espacio cultural fuertemente polarizado entre dos grupos humanos: en este caso, los “tibetanos” y los “han”. Afortunadamente, luego, el propio trabajo de campo se encarga de mostrar, todavía más en una sociedad tan grande y compleja como es China, los mil y un matices de inesperada heterodoxia, disidencia o complicidad.

6.3. Antropología simbólica

Considero este trabajo como una aportación a la rama de la antropología denominada Antropología simbólica, cuyos principales adalides han sido Clifford Geertz, David Schneider, Victor Turner y Mary Douglas. Comparto con Carlos Reynoso su visión de una antropología simbólica, en oposición a la positivista y científica, basada en el valor otorgado a “los símbolos y los significados socialmente compartidos” (C. Reynoso, 1987).

Dinámicas contrapuestas de adaptación y resiliencia al cambio cultural se han ido produciendo en respuesta a los dos acontecimientos mas relevantes acaecidos entre 2008 y 2014 y que más han repercutido en el comportamiento social de los “tibetanos” de Yushu. En la medida que dicha contraposición genera situaciones cargadas de simbolismos, el proceso en su totalidad se podría ver como el desarrollo de un drama entre dos “contendientes sociales”, aplicando las interesantes ideas de Victor Turner (V. Turner, 1974) sobre la naturaleza metafórica de los rituales, en especial cuando estos se configuran de forma dual y antagónica. Me refiero, en primer lugar, a la política de sedentarización forzada, con todas sus principales actuaciones, vividas como una sucesión de actos de una obra trágica escrita por *pastoralistas*, o como los de una épica protagonizada por sus diseñadores y defensores: re-localización en colonias de re-aseguramiento, reducción o pérdida de la cabaña ganadera, otorgamiento de parcelas, vallado de las mismas, auge de la recolección de la hierba-gusano. Seguidamente, la ocurrencia del terremoto de 2010, surgido de las mismas

entrañas de la tierra, supone el clímax de dicha épica-trágica, con sus consecuencias más palpables: pérdida de la gestión de los espacios tradicionales, reconstrucción de la ciudad, éxodo de damnificados desde las zonas rurales a la ciudad nueva, construcción de una nueva carretera, re-apertura y re-configuración del festival de Yushu. Sobre estos sucesos se superponen otros de menor alcance, pero que protagonizan llamativas tendencias contrapuestas de resiliencia y adaptación que no tienen por que ser excluyentes: la apertura del aeropuerto de Bhatang, símbolo del progreso y el desarrollo, y del fin del aislamiento, por un lado; el creciente interés por la épica de Gesar de Ling, símbolo de una antigua tradición, por otro.

Finalmente, llamo sucesos tangenciales a aquellos con menor repercusión en la trama local de los habitantes de Gyêgu, pero que indudablemente fomentan la resistencia al cambio por empatía tribal. Tales sucesos tangenciales se sienten más bien como el eco de verdaderos eventos originados en la distancia espacial, pero asumidos desde la mayor cercanía social, como son el levantamiento de Lhasa (Marzo, 2008), con sus “réplicas” en enclaves concretos de Amdo y Kham, o los festejos en torno a la celebración de los juegos olímpicos de Beijing, tanto fuera de China como dentro (Marzo a Agosto, 2008). Otro tipo de sucesos tangenciales han sido más cercanos y trágicos, protagonizados principalmente por el estamento monástico, sentidos como un última llamada de auxilio de lo que muchos “tibetanos” viven como un drama interior de tipo comunal, a pesar de la sonrisa fácil y el humor siempre a punto que muestran por fuera: la ola de protestas por las políticas adoptadas en el Tibet durante los últimos años mediante el tremendo recurso de la auto-inmolación (2009-2014), con una víctima en Gyêgu y otra en el condado vecino de Tridu, de un total de 125 víctimas repartidas mayoritariamente por el Tibet oriental.

6.4. Estrategias de investigación

A través de la observación participante y la observación no participante, de entrevistas no dirigidas a actores claves y varias entrevistas dirigidas a personajes públicos de gran relevancia cultural van surgiendo datos para determinar cómo estas personas de etnia “tibetana” articulan su propia cultura “khampa”, “tibetana” y “pan-budista”, caracterizada por valores muy sólidos e identificables con la naturaleza, dentro del ineludible esquema socio-económico sobre-impuesto por los “han”. Hay, pues, dos razones por las cuales la observación participante figura como el principal recurso etnográfico: una de tipo ético, ya que no “compromete” a un individuo en concreto a través de sus opiniones; otra de tipo étnico, ya que la entrevista formal no se adapta demasiado bien, con su formato más rígido, a la forma de ser y de expresarse de los “tibetanos-khampas”, quienes prefieren la calidez del grupo. En todo caso, el propio desarrollo de la investigación etnográfica ha mostrado que es mejor esperar que los sujetos se acerquen *motu proprio* con el deseo de ser “entrevistados” bajo sus propias condiciones y en los términos, informalmente hablando, que ellos mismos establecen tácitamente. Son, pues, pocos los casos en que se han realizado entrevistas planificadas, y aún menos aquellos en que estas escasas entrevistas planificadas han tenido un protagonista visible, con la excepción de la realizada a Dawa Zhaba, a quien se entrevistó en dos ocasiones, una primera en 2008, y otra posterior en 2014, con filmaciones incluidas.

7. DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

7.1. ANTECEDENTES Y PRIMERAS APROXIMACIONES

- **Segovia**

El Encuentro de Pastores Nómadas y Trashumantes celebrado en la Granja-Segovia en septiembre de 2007 supone el punto inicial del proyecto etnográfico. La cultura “tibetana”, paradigma de lo legendario y lo exótico, ha generado durante varios siglos un buen número de libros de viajes y exploración, entre ellos la novela “Siete años en el Tibet”, que luego fue llevada al cine, o “Los Khambas”, de Michel Peissel; ha atraído también a los historiadores: “The People of Tibet”, de C. Bell, “The Tibetan Empire in Central Asia”, de C. Beckwith; y más tarde fascinó a antropólogos: “Nomads of Western Tibet”, de C. Beal y M. Goldstein y “Drokpa: Nomads of the Tibetan Plateau and Himalaya”, de D. J. Miller. Finalmente, la literatura menos erudita ha contribuido a generar poderosas imágenes exóticas de lugares, acontecimientos y protagonistas referentes a esas culturas: Shangri-la, el yeti, el monte Kailash, los monjes-guerreros, los peregrinos, etc. A través de todas estas contribuciones, los “tibetanos” y los aguerridos “khampas” fueron personajes en alguna medida mitificados para mí hasta la celebración del Encuentro Mundial de Pastores Nómadas y Trashumantes celebrado en Septiembre de 2007 en la Granja (Segovia). Allí, en calidad de asistente voluntario, me fue asignada la tarea de atender la llegada de la comitiva “china”, la cual incluía representantes de comunidades pastoriles de Mongolia Interior, Xinjiang y Tibet. Dada mi predilección por estas regiones, decidí ir más allá de mis obligaciones de recogerles del aeropuerto y conducirles al lugar del congreso, poniéndome a su disposición para todo aquello que pudieran necesitar. En compensación, hacia el final del encuentro había recibido invitaciones para conocer algunos de estos espacios culturales, y al año siguiente estaba preparado para visitar el primero de ellos. En años sucesivos combiné las visitas al Tibet oriental con otras zonas de China: Mongolia Interior, Heilongjiang, Yunnan y Gansu.

- **Chengdu**

Mi primer contacto con la comunidad “tibetana” tiene lugar el año siguiente en Chengdu (marzo, 2008), gran ciudad de la provincia de Sichuan a los pies de la meseta Qinghai-Tibet. La elección como residencia provisional en un sector tranquilo del distrito de Wuhou, próximo al área turística configurada por el templo de Wuhou y la calle peatonal de Jinli, viene motivada porque es en esa zona donde reside el colectivo “tibetano” afincado en Chengdu, la mayoría formado por familias “khampas” que se establecieron en las últimas décadas del pasado siglo. Son, en buena parte, descendientes de abuelos y abuelas que mayoritariamente vivieron en sus territorios nativos como pastores o agro-pastores. Sus padres dejaron de ejercer como tales, instalándose en las ciudades que empezaban a crecer en el interior del Tibet oriental: Ganzi, Aba, Kangding, Yushu. Sus hijos, a pesar de la distancia, conservan una permanente conexión con el lugar de origen, y ese enlace promueve un continuo tráfico de familiares que durante buena parte del año van a Chengdú a pasar unos días por negocios, por temas de salud o simplemente para escapar temporalmente del

frío reinante en las tierras altas. Luego, en verano el flujo revierte el sentido, pues las vacaciones laborales y escolares posibilitan huir del calor húmedo hacia las tierras altas, en pos del reencuentro familiar y la recuperación de las raíces tribales. Así que, de acuerdo a la enriquecedora propuesta de G. E. Marcus de considerar cualquier etnografía como una etnografía multi-localizada en el tiempo y el espacio (G.E. Marcus, 1995), me dispuse a iniciar mi investigación sobre los “khampas” del norte fuera de su ámbito original

La mayoría de estos “khampas” son tipos altos y morenos, dotados de un pelo muy negro y fuerte, que dejan crecer sobre los hombros, si bien las nuevas generaciones prefieren un corte de pelo corto con tupe, más de moda y menos relacionado a un origen rural. Las mujeres “khampas”, ostensiblemente más altas del resto de mujeres de otras nacionalidades, se pasean por este barrio de Wuhoci con sus faldas largas hasta los tobillos, su mandil de tiras de colores llamado *pangden*, su pelo negro azabache y largo, con frecuencia trenzado en una larga cola, y sus inconfundibles mejillas de color bermellón, más o menos quemadas por el sol. Es frecuente verles vestir la *chuba* o *zhuba* tradicional, incluso en la gran ciudad: un traje de una pieza, más largo y colorido para las mujeres, más corto y sobrio para los hombres, con mangas más largas de lo usual, cuya característica más vistosa es esa manera de llevarlo con la parte derecha del cuerpo descubierta en diagonal. Esta combinación inequívoca de elementos hace inconfundible la adscripción de estos ciudadanos “chinos” a la etnia o nacionalidad “tibetana”.

En seguida, expreso mi deseo de visitar cuanto antes el territorio donde viven los *drokpa*. Mas, entretanto surge la oportunidad, convivo cuanto puedo con esta gente y percibo día tras día su carácter abierto y el gran sentido del humor del que hacen gala. No tardo en comprender que esa faceta especial, de la que me aseguran carece el “tibetano” de Lhasa, guarda cierta relación con su filiación, más o menos lejana, al mundo característico de los *drokpa*. Entiendo, por las conversaciones que se van tejiendo, que los *drokpa*, con su forma de vida libre, han forjado una particular manera de ver el resto del mundo como un conjunto de encorsetados modelos de comportamientos hilarantes per se. Se percibe un continuado esfuerzo por parte de las madres para que sus hijos no olviden sus raíces, su pasado *drokpa*, del que a la vez se distancian socialmente, aún reconociendo su valor, pues sus conexiones espirituales con la tierra natal nacen de ello. Es curioso que ellos mismos suelen justificar sus comportamientos más humorísticos, sin ser preguntados tan siquiera, en virtud de esta conexión.

Un valioso testimonio tiene lugar días más tarde, que me pareció especialmente interesante al establecer un enlace definitivo entre los “khampas” establecidos en Chengdu y su pasado *pastoralista*. Me refiero a cuando una de mis informantes más asiduas y más adaptadas al entorno de una gran ciudad, rememora, de forma espontánea y nostálgicamente, cómo llegó al mundo, según le contó a ella su madre. A pesar de no recordar apenas nada de ese mundo, de vez en cuando decía que ella era básicamente una mujer *drokpa*: “Nací en una tienda de nómadas un frío día de diciembre, sobre una cama hecha de estiércol. Mi abuela cortó el cordón umbilical que nos unía a mi madre y a mí con los dientes. Y allí fui creciendo, rodeada de montañas, bajo un cielo

repleto de estrellas, con el único ruido del agua del arroyo cercano, los bramidos del ganado, los ladridos del perro guardián, los comentarios de los nómadas en torno al fuego, al caer la tarde...”.

- **Una familia *drokpa***

Antes de abordar el remoto escenario de la investigación propiamente dicho, me pareció imprescindible tener una primera y rápida toma de contacto con los *drokpa*, como hecho social principal de la investigación, en su propio contexto cultural, y desplegando de nuevo la estrategia de la etnografía de multi-localización propuesta por Marcus y confirmada por U. Hannerz (2003). Ese primer viaje introductorio, tomando como base Chengdú, me lleva en un día al área de alta concentración pastoril de Hongyuan, a unos 4000 metros de altura, parte del distrito de Aba, pero integrada culturalmente en la región de Amdo. En principio, el viaje da una idea de la enorme magnitud de las distancias que deben recorrerse y la peculiaridad del escenario donde el juego social se desarrolla.

Tras un muy largo y penoso viaje, el primer contacto con la familia *drokpa* se establece durante la velada nocturna, amenizada por una sabrosa y reconfortante *thenthuk*, la variedad “amdowa” de la sopa “tibetana” por antonomasia o *thukpa*, que incluye carne de yak, tallarines de harina de trigo elaborados a mano y algunos vegetales. Un montón de mantas sobre el suelo de madera forman una gran cama familiar que traslada el esquema de la habitación-tienda a la casa de adobe, así como recrea la falta de intimidad nocturna, pero también el sentido comunal, que simboliza la colectivización de los medios y los fines en torno a la implicación total de la familia, lo que también se extiende a la propia reproducción. Se sobreentiende que los *drokpa*, como otros pueblos que viven en tiendas realizan el acto sexual discretamente, pero sin miramientos para con los mayores o los niños, lo que posiblemente ha contribuido a una mejor entendimiento de su función natural entre los más jóvenes sin necesidad de explicaciones supletorias.

El servicio está fuera, en algún lugar, o mejor en cualquier lugar, ya que no parece sensato merodear sin rumbo fijo mientras dos feroces mastines “tibetanos” o *dokhyi* andan sueltos para mantener a los lobos y los ladrones de ganado a raya, quizás no muy lejos de allí, por mucho que el impactante espectáculo de estrellas luciendo en un cielo oscuro y limpio, a 4000 metros de altitud, inviten a quedarse por un tiempo.

La familia *drokpa* realiza, con los primeros compases de la mañana, tareas claramente distribuidas en un pentagrama social pre-establecido: las mujeres se levantan temprano para ordeñar los *dri* (hembras de yak), los hombres inspeccionan los establos y sujetan a los mastines, dándoles de comer luego. Enseguida todos juntos desayunan *tsampa*, alimento básico destinado a proveer rápidamente al cuerpo de energía para las faena diarias que se avecinan: el cuidado del ganado y la compra-venta de bienes para los hombres, las tareas del hogar para las mujeres. En sí mismo, el *tsampa* es la cebada tostada triturada, hecha harina, pero también lo que se hace con ella para hacerla mas apetecible, digerible y energética: la adición de té y mantequilla, combinados previamente en el omnipresente té “tibetano” o *bod ja* (*po cha* en chino); lo que permite elaborar una masa muy compacta y nutritiva con cierto sabor a mantecado. Los *drokpa* bromean sobre los

efectos estomacales que suele producir a los neófitos la ingestión de *tsampa*, en especial si son extranjeros. En su preparación e ingestión se hace uso de los dedos y la palma de la mano derecha, así como la lengua, que elimina cualquier resto de comida de la superficie del cuenco.

Tras un sonoro y peculiar chasquido de la lengua contra el paladar, síntoma de feliz plenitud, se abre el capítulo de las actividades de mantenimiento: recogida de estiércol de yak, tejido del pelo de yak al aire libre formando bandas, en un telar rudimentario, para reforzar las tiendas que luego se usarán como viviendas desde principios de la primavera hasta principios del otoño, la suelta de los yaks para que pasten libremente por la pradera, la alimentación de los caballos, la limpieza de la casa de invierno, etc.

Atender a un invitado es labor exclusiva de los hombres, a no ser que su ausencia lo impida, siendo entonces asumida por las mujeres con entusiasmo. Para un invitado especial siempre hay lugares que deben visitarse al ser emblemáticos para sus habitantes nativos. No lejos de Hongyuan, el lugar en el que el río Blanco (Bai He) se une al río Amarillo (Huang He), en su largo viaje hacia las tierras bajas de China, forma parte de la leyenda del rey Gesar y también de la historia del reinado de Songtsen Gampo, los dos figuras históricas más veneradas por los “khampas”. Ese lugar es, por tanto, un espacio mítico y mitificado por los habitantes nativos. Durante la noche, mis confidentes “khampas” de Chengdu me hacen una confesión. Sienten pena por aquellas tímidas mujeres “amdowas” que han visto trabajar tan duro. Aseguran que ellas, las mujeres “khampas” de Yushu disfrutaban de mayor igualdad, lo que no tiene que ver con pertenecer a no a un entorno urbano. Precisan que tampoco son como las mujeres de Lhasa, con fama de actuar como las verdaderas cabeza de familia, tomando las grandes decisiones, pero notoriamente menos femeninas y menos graciosas que las mujeres “khampas”. De este modo, y con una corta explicación, mis interlocutoras “khampas” parecen querer establecer un sencillo esquema de género entre “khampas”, “amdowas” y “lhasianos”. Y en conclusión, esta primera incursión en el espacio cultural “tibetano” propiamente dicho, supone conocer la realidad cotidiana de una familia *drokpa* del Tibet oriental, y, por lo tanto, extrapolable, en líneas generales, a la región de Yushu.

La vida en las altas praderas, como pude luego comprobar, es muy similar en ambos territorios (Amdo y Kham), y combina la temporada otoñal-invernal, que transcurre en una casa de adobe y madera, con otra primaveral-veraniega, en torno a la tienda negra de pelo de yak o *ba*; una vida que ha mantenido su esencia durante los últimos 50 años para aquellas familias que no han sido afectadas por los procesos de sedentarización. De manera que el cuadro descrito antes nos da una idea de las condiciones de vida previas a lo que aquí llamamos cambio cultural. Por supuesto, el cambio cultural, entendido literalmente, lleva tiempo produciéndose en Kham y en todo el Tibet, especialmente desde los años 50, pero aquí, en este estudio al menos, nos referimos al cambio cultural que se está produciendo durante el contexto temporal 2008-2014, puesto que parece más drástico en cuanto afecta profundamente el modo de vida del conjunto de “tibetanos” de Kham en general, donde Yushu representa un caso único y ejemplar.

7.2. ANTES DE LA CATÁSTROFE (2008-2010)

• *El viaje a Yushu*

Hundida entre montañas a 2500 metros de altitud, Kangding es la entrada más frecuentada al Tibet oriental. Mas allá de Kangding, la carretera zigzagea en pos de alcanzar los pastizales, o primeros “lugares de hierba” (草原, cǎoyuan). Allí se atisba la silueta característica de la tienda negra de los pastores *drokpa*, en torno a los 3500 metros de altura. Los “khampas” de Chengdu cuentan que todavía quedan por esas tierras salteadores que detienen y desvalijan a los viajeros solitarios y, a veces, incluso, a toda una camioneta llena. Son las historias del “salvaje oeste chino” que guardan paralelismos con aquellas historias del otro “Far West”, popularizado por las películas “estadounidenses”. Esta imagen del “salvaje oeste chino” casa bien con la idea que durante siglos los “han” han tenido del Tibet: un lugar inhóspito habitado por nómadas salvajes. Y aunque al Tibet de hoy los chinos le llaman Xīzang (西藏, Tesoro de Occidente), algunos informantes “tibetanos” afirman que no ha sido siempre así. Verdaderamente, la evidencia de esa histórica animadversión “han” hacia “tibetanos” y otros pueblos periféricos “no-han” puede rastrearse fácilmente a través de los símbolos antiguos asociados con la otredad étnica (J.S. Olson, 1998). Aquellos me cuentan que el “zang” original, con el mismo sonido y la misma entonación, pertenecía al símbolo 脏, traducido inequívocamente por “sucio”, hoy sustituido por “tesoro”.

Las historias de salteadores las vuelvo a oír en “Sally guesthouse”, justo al llegar por primera vez al pequeño pero interesante pueblo de Tagong (Lhagang en “tibetano”), relatadas en primera persona por un ciclista chino víctima de un robo hacía apenas dos días, y otros turistas asaltados recientemente en las colinas de alrededor. Poco después, Mo, una de las “tibetanas” que trabajan en el café, habla de cómo las praderas de Lhangan están cambiando, de cómo cada vez hay menos *drokpa* y más colonos “han”, en busca de minerales, abriendo tiendas y hoteles. Para Mo, que los turistas vinieran estaba bien, pero que se llenara de gente no estaba bien, porque entonces aquel sitio cambiaría: *“Ruguō wǒmen qù zhèn wǒmen qù kāngdīng, (Si queremos ir a la ciudad nosotros vamos a Kangding).*

Más allá de Tagong, se pasa por la ciudad de Ganzi, baluarte de la resistencia, más que de la resiliencia, de los “khampas”, al avance migratorio de los “han”, por lo que es fácil encontrarse con contingentes policiales y militares mientras se pasea por la ciudad. Dejando Ganzi, la carretera se adentra definitivamente en los “dominios de los *drokpa*”. Las altas praderas se suceden, jalonadas de tiendas negras. Se pasa de largo por la pequeña población de Manigango, donde una bifurcación conduce a Dêge, pequeña ciudad famosa por albergar la imprenta “tibetana” más grande y antigua. El condado de Dêge es el lugar de origen de uno los símbolos más valiosos y común a todos los “khampas”, y especialmente relevante para los habitantes de Yushu, según me contaban mis informantes en Chengdú. Se trata de la figura del rey Gesar de Ling, un personaje que por mucho tiempo se percibió simplemente como una leyenda. Hoy en día, hay cada vez más acuerdo entre los expertos sobre la autenticidad del personaje legendario. El mito, como ocurre

frecuentemente, se había inspirado en una figura histórica real, a la manera del cantar de Mio Cid o de la Canción de Rolando, conocidas épicas europeas. Pero además, la vida de Gesar ha generado el poema épico más antiguo de los que aún siguen vivos y el texto literario más largo del mundo, cifrado aproximadamente en más de un millón de versos recogidos, según versiones, en unos 120 volúmenes (L. Maconi, 2004). Aunque lo más notorio es que el cantar de gesta narra la épica de todo un pueblo salvaguardando su cultura a través de los siglos. Esta épica “tibetana”, podría más bien ser definida como “pan-khampa”, puesto que los investigadores chinos han ubicado el lugar de nacimiento del rey Gesar en el condado de Dege y el reino de Ling en la provincia de Qinghai, en la prefectura de Golog y posiblemente abarcando la actual prefectura de Yushu. De manera que los *drokpa*, y de manera especial los de Yushu y Golog, han crecido a la sombra y bajo la influencia del mítico Gesar, escuchando sus hazañas desde pequeños de generación en generación. Su ferviente fe en el legendario rey “khampa”, personificación del carácter indómito de su raza, les ha animado a mantenerse independientes frente al avance de otras culturas (“mongola”, “qiang”, “han”), incluida la propia “tibetana” representada por el centralismo de Lhasa. Ese deseo de independencia les ha traído a los “golog” más problemas que a los “khampas” de Yushu, debido a la situación relativamente cercana de aquellos a las provincias occidentales chinas y a su beligerancia y férrea resistencia a la asimilación, lo que ocasionó que miles de “golog” fueran masacrados hace décadas por las tropas comunistas. Difundido, en su día, como un aviso para potenciales enemigos del Estado, de ese escarmiento ejemplar la población “golog” nunca se recuperó (M. Dunhan, 2004), y los vecinos “khampas” de la prefectura de Yushu pudieron tomar buena nota de lo inútil de enfrentarse militarmente a tan formidable adversario.

• ***Jyekundo: el lugar en que los seres viven en la confluencia de los valles***

Al llegar a Yushu por primera vez, mis anfitriones arden en deseos de llevarme a conocer los alrededores, donde las tiendas negras aparecen salpicadas sobre el abrupto territorio. Al pasar por los collados arrojan papelillos con plegarias y rezan algún mantra corto. La música “tibetana” acompaña a cada kilómetro, a veces desde el disco digital, otras veces en directo, protagonizada por las mujeres que me acompañan. Durante los traslados en coche de campamento en campamento, de templo en templo, Pema y Padma no paran de preguntar cosas cuando cesan de cantar. Una de sus cuestiones me llamó la atención: “¿Sobre qué tratan las canciones en Europa?” Por supuesto respondí que principalmente sobre amores y desamores, algo que había comprobado también en el nuevo repertorio de las canciones en directo que se escuchaban en muchos de los bares nocturnos de las ciudades chinas. “¿Y de qué tratan las canciones ‘tibetanas?’”, pregunté yo a su vez. Ellas respondieron que casi todas las canciones “tibetanas” hablan de la familia, de la vida al aire libre, de las montañas, de los pastos y los pastores, de los ríos, del espíritu valeroso de los hombres y la capacidad de trabajo y gracia de sus mujeres. Son muy admiradas las mujeres *drokpa* como cantantes, algunas llegando a ser famosas, con su estilo peculiar de canto, a grito pelado y gorgoritos de gran dificultad, alcanzando notas extremadamente

agudas. Son estas mujeres *drokpa*, convertidas en cantantes de éxito, las que más énfasis hacen en los temas medioambientales, como si sus canciones funcionaran como un discurso de llamamiento en torno al sentir de los “tibetanos”, y sorprende esa escasez llamativa de temas íntimos en su repertorio. De sus letras no es difícil deducir que lo que importa no es tanto el individuo, sino la comunidad y su imbricación en el entorno natural.

En una parada me llevan a ver un lugar insólito. Se trata de un espacio con especial relevancia cultural, que encierra otra tradición al hilo de esta fuerte ligazón con la madre tierra, algo común a otros pueblos que viven en las alturas, como son los indígenas del altiplano y su cosmología cimentada en el concepto “pachamama”. Me refiero a los “enterramientos celestiales”. Nyima, como el resto de informantes “tibetanos” preguntados sobre el tema, deja claro que a su muerte quiere seguir el ritual funerario de su gente, conocido como *bya gtor*, cuya poco apropiada traducción al castellano, “enterramientos a cielo abierto” no ofrece demasiadas pistas de esta inusual práctica religioso-ecológica. En ella se escenifica la íntima comunión entre el ser humano y su entorno mediante la devolución y el reciclaje de la carcasa corporal a su genuino dueño, es decir, la naturaleza circundante, y la liberación para su posterior reencarnación del espíritu del difunto contenido dentro en vida. Lo primero se realiza a través del concurso voluntario e interesado de buitres y otras aves carroñeras asiduas al *dur khrod*, o lugar de “enterramiento”, los cuales son considerados como ángeles o *dikinis* por los “tibetanos”. Lo segundo es facilitado por la acción selectiva de sacerdotes especializados: los *topden*, que son los que manejan los cuerpos; los *ragyapa*, los que despiezan; los *tokden*, los que desmembran (M. Gouin, 2010). Lo hacen siguiendo una liturgia prescrita para conseguir la correcta fluidez del alma, desde esa envoltura corporal ya inservible, en su búsqueda etérea por los caprichosos caminos de la reencarnación. Los dos actos componen, además, una versión regional de la ceremonia fúnebre budista que sólo se da en lugares donde escasea la madera y el suelo es rocoso y, por lo tanto, difícil de picar, por lo que estos “enterramientos celestiales” responden igualmente a una póstuma adaptación medioambiental al exigente entorno.

Tras “rozar la muerte”, la comitiva se dirige a un campamento *drokpa*, donde la vida vuelve a ser la protagonista. Nos sentamos sobre la hierba, cobijados por el techo de la tienda. Inesperadamente, Phuntsok acomete temas más serios, animado quizás por la privacidad del lugar: la política y la historia. No está de acuerdo con esa visión tradicional del Tibet como una sociedad esclavista o servil. Es verdad que contra esa visión idílica de la civilización “tibetana” como en total armonía con la naturaleza y consigo misma, a menudo se ha contrapuesto la imagen de una sociedad de castas similar a la hindú (H. Fjeld, 2005), llegando a ser ampliamente aceptada la idea entre los “han” de que, previamente a la llegada de las tropas maoistas, existía en Tibet un régimen de servidumbre de tipo medieval (M. Goldstein, 1997). Tales razonamientos descansan en testimonios y ejemplos encontrados en entornos urbanos y más específicamente en el ámbito de la capital, Lhasa, por ejemplo con la existencia no hace tanto de una clase marginal e intocable llamada *raggyapa*, formada por aquellos dedicados a manejar y desmembrar los cuerpos

de los difuntos (C. Bell, 1968). Sin embargo, es realmente poco creíble que tal sociedad feudal, más propia de la pujanza urbana del alto medievo, pudiera tener desarrollo en espacios tan grandes, tan poco poblados y con tan poca vocación urbanística. En todo caso, Tibet no fue una excepción en el panorama político mundial antes de la Segunda Guerra Mundial, donde primaban aún los reinados y los absolutismos, incluyendo en ellos a China. Es, simplemente, mucho más difícil de imaginar que el aparato feudal tradicional encontrara un basamento más fértil sobre un espacio tan poco accesible como el Tibet y entre comunidades básicamente móviles que entre las bien organizadas y estrictamente administradas provincias de China, donde la vocación agrícola milenaria de los “han” ha mantenido sujeto al individuo a la tierra por siglos, una característica fundamental de las sociedades feudales. Phuntsok me habla de ello, de la tendencia de los “han” por mostrar fotos de presos y esclavos “tibetanos”, como si en China no hubiera ocurrido ese mismo fenómeno. Phuntsok me invita a echar una mirada a las grandes ciudades de China, donde conviven familias muy humildes que se extienden a lo largo de tres generaciones, obligadas a compartir una pequeña vivienda por la escasez de ingresos, junto a familias muy ricas, comparables a las más ostentosas clases sociales de los países más ricos, viviendo en exclusivas urbanizaciones de lujo.

En realidad, como otras sociedades nativas y *pastoralistas*, la “tibetana” podría describirse más bien como una comunidad clánica, aunque es cierto que las culturas budistas han propiciado algún tipo de jerarquización social emanada de ciertas creencias (derivada de la dicotomía pureza/impureza) que se ha manifestado en otros países de forma extrema con la existencia de cierto grupos marginales (Burkakumin y Eta en Japon, Paekchong en Corea y otras muchas castas intocables en Nepal y la India). Por otro lado, en el sur de Siberia, Tibet, Mongolia, Bhutan, Nepal, y Ladakh, la variante tántrica del budismo ha recibido muchas influencias de las anteriores creencias chamánicas propias de pueblos indígenas muy apegados al entorno natural, y con formas de vida móviles y mentalidad más dinámica. Tales características han evitado el extremismo social detectado en otras sociedades budistas eminentemente urbanas. En otras palabras, parece que ha sido precisamente el “nomadismo”, y la dispersión propiciada por los movimientos estacionales, lo que ha evitado la excesiva jerarquización de estas sociedades. En Tibet, a la mayor feudalización constatada históricamente a lo largo del valle del Yarlung, un espacio eminentemente agrícola, con centro en Lhasa, se contraponen el rechazo por los “khampas” y “amdowas”, mayormente *drokpas*, del sistema taxativo y el modelo feudal dirigido y exportado desde allí a las regiones de Tibet menos urbanizadas.

De regreso a la tienda negra, se impone una segunda reflexión sobre el papel de la mujer “tibetana”. Según testimonios recopilados entre la gente mayor, la mujer ha perdido fuerza en las zonas rurales del Tibet. Probablemente, la creciente dependencia urbana de la sociedad “tibetana” ha favorecido su patriarcalización, así como también debido a la creciente influencia china. Frente a las mujeres *rokpa* y aquellas de las zonas urbanas, la mujer *drokpa* ha gozado tradicionalmente de un mayor estatus por su casi exclusivo control de la producción alimentaria (que empieza con

el ordeño). En consonancia con este hecho, los “tibetanos” han creído durante generaciones, cuando su grado de urbanización era mucho menor, que la prosperidad del hogar ha dependido de deidades protectoras femeninas llamadas *molha*, que son simplemente deificaciones de la propia condición femenina (J.V. Bellezza, 2014). El universo *drokpa* en sí mismo, gira en realidad en torno a la casa portátil o *ba* como unidad familiar, en la que la mujer es el centro, mientras que el hombre se sitúa continuamente en la periferia (con el rebaño, liderando las caravanas, comerciando aquí y allá). Y así, se pueden encontrar todavía restos de matriarcado en los márgenes del espacio cultural “tibetano”, ejemplos que han quedado como islotes de los viejos tiempos en comunidades remotas de Sichuan y Yunnan, entre los “mosuo” y los “naxi”, comunidades relacionadas espiritualmente con los “tibetanos”.

De regreso a Gyêgu, tras este fugaz pero altamente fructífero primer día por el condado de Yushu, descubro una ciudad de unos 30.000 habitantes, caracterizada por un aire rural, una atmósfera que huele a mercado y lugar de encuentro de aldeanos y pastores, pero también al incienso propio de un gran centro espiritual, donde la vocación *pastoralista* se palpa por doquier, en pequeños restaurantes familiares donde predomina la carne de yak y de oveja, el yogur fresco, las sopas tradicionales y el *tsampa*, en reducidos comercios que venden indumentaria local y aperos propios de la actividad ganadera, en carnicerías instaladas al aire libre donde la carne de yak copa las ventas, en la falta de edificios culturales, tales como museos, estadios o teatros, y la escasa sofisticación de los hoteles, pequeños y básicos.

En días sucesivos compruebo, a media mañana, la actividad frenética que se desarrolla en la “plaza del yak”, donde se compra y vende *yartsa gunbu* a pequeña escala, comercio en el que el recolector y el vendedor suelen ser la misma persona, y los intermediarios “hui” se limitan a obtener un beneficio muy reducido y fácilmente contrastable con los productores “khampas”. Además de la actividad surgida en torno a la ganadería, los trabajadores nativos radicados en la ciudad se dedican, sobre todo, a labores administrativas, educativas y de seguridad: policía, sanidad, impuestos, educación, televisión. Estos proceden en su mayoría de familias con cierto estatus social, con frecuencia de matrimonios mixtos de oriundos *pastoralistas* de Yushu con “tibetanos” de ciudad, conformando la primera generación de “tibetanos” educados por completo en un ambiente bilingüe, ya que nacieron en los años 60 y 70.

El centro neurálgico de Gyêgu lo constituye, sin duda, la plaza donde se ubica la gran estatua del rey Gesar, la mayor dedicada al mítico rey en todo el Tibet. Pero ésta, a su vez, está presidida desde lo alto por el monasterio de Doendrub Ling o Yushu Gonpa, por lo que el espacio de la espiritualidad parece dividido entre Buda y Gesar de Ling, una deidad sagrada frente a otra pagana, como corresponde a un “budismo nomadizado”, chamánico, tántrico, cuyo paralelo centro-asiático sería el budismo mongol, con Gengis Khan como figura estelar del lado de la nobleza sacralizada. Un poco más allá, pero estratégicamente situada en la avenida principal, se encuentra la estación de autobuses, donde a pesar del gran solar que ocupa no se advierte demasiado trasiego, siendo los usuarios de las líneas de autobuses-cama que proceden de las

grandes ciudades los más deseados por los taxistas locales. Las partidas de dichas líneas constituyen con frecuencia momentos de emoción, ya que debido al aislamiento, aquellos que deciden aventurarse por las tortuosas carreteras que conducen a Lhasa, Xining y Chengdu, prolongándose durante 1355, 800, 1153 Kilómetros respectivamente lo hacen casi siempre por largo tiempo y por una razón importante: estudios, motivos de salud, trabajo o amor. En consonancia con su remota situación y su casi exclusiva dedicación ganadera, la presencia “han” es escasa y se debe tan sólo a la reciente apertura de algunas tiendas, restaurantes de comida china y almacenes de productos manufacturados. En realidad, a la gran mayoría de estos colonos “han” les desagrada vivir aquí, por la altura, por la lejanía, por la separación de sus parientes y su propia cultura, y algunos dicen sentir cierto temor de la población local, pero manifiestan que la situación económica les empuja a ello, ya que reciben compensaciones estatales por hacerlo, y así huyen de situaciones difíciles, de gran competencia, o de pobreza, en las grandes ciudades o en las áreas rurales de donde provienen.

Desde hace una década, Yushu es uno de tanto lugares en Tibet donde se ha aplicado la política de sedentarización forzada, pero con mayor ahínco que en otros lugares, puesto que buena parte de su prefectura está incluida ahora en la Reserva Nacional de Sanjiangyuan (véase Mapa 3), creada en 2005 para proteger la cabecera de los grandes ríos Yangtze, Amarillo y Lancang (Mekong). Tanto en la prefectura de Yushu como en la vecina prefectura de Golog, dicha política ha sido especialmente radical desde 2003 (Human Rights Watch, 2007), con la implementación del programa conocido como *Tuimu Huancao*, cuya traducción libre viene a decir “quitar animales para que la hierba crezca”. Pero en Yushu, el descenso de la cabaña ganadera de yaks ha sido mucho más acusado que en otras prefecturas vecinas. Como resultado de este proceso se han creado colonias de re-asentamiento, a menudo fuera de las ciudades, aunque en el caso del propio condado de Yushu se ha situado en las afueras de la misma ciudad. Oficialmente llamada Jiajiniang, la colonia de reasentamiento *drokpa* de Gyêgu es mucho más conocida por los locales como *fùjìn de dào-zéi* (“el barrio de los ladrones”), y es considerada la única zona insegura de Gyêgu. Aseguran los ciudadanos de Gyêgu que los *drokpa* son gente muy apegada a la tierra, a sus animales, que no se adaptan bien a la ciudad y que además tienen muy pocas oportunidades de encontrar otro trabajo, y por lo tanto roban. Es lo mismo que había escuchado del llamado “*ger district*”, a las afueras de Ulaanbaatar, capital de Mongolia, donde se concentra la población pastoril sedentarizada procedente de las zonas rurales más deprimidas.

Durante este mes de julio (2008), como en años anteriores, me cuentan que debía celebrarse el famoso festival de Jyekundo, como siempre, en la ancha pradera de Bhatang, donde las familias instalan sus tiendas de verano o *gu*, más amplias, altas y más frescas que las *ba*, fabricadas de lona blanca con decoración de motivos “tibetanos” en color negro principalmente. En ellas se descansa, se bebe y se come, y se recibe a familiares y amigos. Las carreras de caballos y las exhibiciones de destreza ecuestre de la mañana se complementan con los bailes y los cantos de la tarde, y otras actividades lúdicas y comerciales que se desarrollan a cualquier hora, como la

venta de ropa y comida “tibetanas”, o las batallas dialécticas improvisadas entre los bandos de las mujeres y los hombres, donde se destapan secretillos comprometedores, se calumnia con gracia y se descubren nuevos talentos en el hábil ejercicio de mostrar una “lengua afilada” y una inventiva chistosa, para deleite de los oyentes. El humor flota en el ambiente durante todo el festejo, bien si un jinete se cae de su montura, un bailarín es demasiado expresivo, o un “lengua afilada” se pasa de la raya. Al festival acuden muchos *drokpa* de los alrededores, deseosos de mostrar sus habilidades ecuestres, pero también sus trajes, y de entablar relaciones para posibles negocios. Las jóvenes buscan maridos, y los maridos buscan amantes. Nómadas y sedentarios se funden en una comunidad en la que se sienten unidos, y siempre asistidos por el estamento clerical, muy mundano y no ajeno a los placeres terrenales. Y no es raro encontrar familias usualmente disgregadas en estos tres elementos (*drokpa*, ciudadanos y monjes) que se reagrupan fugaz pero periódicamente en este festival.

Mis informantes afirman que este año el festival no se celebra debido a las fuertes protestas surgidas en Lhasa, con réplicas en algunas zonas de Kham, durante el mes de marzo pasado. Asimismo, las autoridades temen que surjan disturbios en relación a la celebración de los Juegos Olímpicos de Beijing. Me lo recuerdan en un restaurante donde compartimos cena al presenciar el paso de carros de combate por las calles de Yushu, al caer la tarde. “Es la manera que tenemos aquí de celebrar el día de inauguración de los Juegos Olímpicos de Beijing”, me comentan riendo mientras muerden la carne de yak con fruición.

Para los visitantes que nunca han estado en Gyêgu antes, es obligado ir a ver el templo de la princesa Wenchen, a sólo 20 kilómetros de la ciudad, visita llena de simbolismo. A los oriundos de Yushu les encanta contar la historia de la princesa Wenchen, en la versión “tibetana”, claro está. Según ésta, Wenchen pertenecía a un linaje nobiliario “han” durante la dinastía Tang, y su matrimonio con el poderoso rey “tibetano” Songtsen Ganpo fue tan sólo una artimaña urdida por los gobernantes chinos de la época para construir una alianza que aplacara el ritmo de las conquistas “tibetanas” (K.R. Schaeffer, M.T. Kapstein, G. Tuttle, 2013). Tales conquistas amenazaban la continuidad del comercio a lo largo de la Ruta de la Seda, pero también, como algunos informantes expresaron claramente, “Zhōngguo gǎnjue la hěn haipa Xīzang” (China se sintió atemorizada por Tibet). Por su parte, los cronistas chinos han insistido en que esa boda fue el primer indicio de la creciente influencia china en la esfera “tibetana” y su indiscutible sumisión al Imperio Celeste (D. Twitchett, 2000).

• **Disfrutando de las “grasslands”**

La verdadera atracción de Yushu, aseguran mis informantes, son sus montañas, sus ríos y arroyos, sus praderas, sus rebaños de yaks y sus *drokpa*, formando un todo solidificado de significancia cultural; lo que Z. Bauman ha descrito como “un hábitat de significado” (Z. Bauman, 2010). Pero en Tibet, y aún más en Yushu, no hay naturaleza que no esté impregnada de espiritualidad, y la espiritualidad se refleja por medio de letras sagradas. Estas componen oraciones y mantras, con el “Om̐ maṅi padme hūṃ” como el más popular y efectivo, cuya

traducción no resulta ni apropiada ni necesaria al decir de los propios “tibetanos”, aunque hace clara referencia a la flor de loto (padma) y a una joya (mani). La verdadera energía del mantra no deriva de su significado, sino de su continua recitación. Ese fluir permanente puede conseguirse insertando el mantra en una rodillo de oraciones o *khor*. También son muy populares las ristras de banderines, que una vez fijadas son batidas por el viento y se instalan por doquier, por ejemplo uniendo el techo de la *ba* a la tierra, para que el hogar del *drokpa* quede así bendecido por los dioses. Las letras sagradas también aparecen sobre laderas, pintadas o esculpidas sobre rocas de la montaña o formando el lecho de un río con especial connotación espiritual. De manera que el escenario donde se desarrolla la vida de los *drokpa* es un espacio constantemente reculturizado.

La influencia budista llega al interior de la tienda de los *drokpa*, donde siempre hay un pequeño altar de oraciones, con alguna deidad favorita que preside el interior, generalmente una variante de Tara, y algún retrato de un alto lama, que para los más arriesgados es la foto del insustituible Dalai Lama, aunque su tenencia esté expresamente prohibida por las autoridades.

Manteniéndose a cierta distancia, en un primer vistazo, se pueden apreciar los elementos constituyentes de una “unidad *drokpa*”. En primer lugar, el humo que se escapa por la abertura cenital de la tienda delata el hogar, ingenio éste que cumple la doble función de cocina y de estufa. En la prefectura de Yushu las hay de muchos tipos, desde la más básica, tan sólo un círculo de piedras en torno a un hueco en el suelo, hasta los modelos más suntuosos de cocinas de hierro forjado, pasando por aquellas que se fabrican de barro. Alrededor de la tienda suele merodear al menos un fornido ejemplar de mastín tibetano, o *dokhyi*, cuyo denso pelaje y fiero ladrido le dan un aspecto leonino. Además, estos perros se muestran inflexibles con los extraños, por lo que la aproximación al hogar de una familia *drokpa* ha de hacerse siempre con precaución. Otro elemento primordial es el caballo, que sirve para que el pastor controle a los rebaños allá donde estos se hayan desplazado. Con frecuencia, los *drokpa* usan el “caballo mecánico”, esto es, la motocicleta, si el terreno donde suelen pastorear es el fondo de un valle.

La estampa estival del matrimonio *drokpa* a lomos de su “caballo mecánico” es de lo más pintoresco del Tibet, ya que los desplazamientos suelen tener como fin actividades de tipo social, por lo que los “jinetes” gustan de llevar sus mejores galas a lomos de sus ruidosas “cabalgaduras”, a las que engalanan o “tunean” y dotan de pequeños altavoces que suenan con sus canciones favoritas. Cuando se cruzan con conocidos o extranjeros (*wai guo ren*, “gente de un país de fuera”), los hombres sonríen y hacen brillar sus dientes de oro, presumiendo de sombrero y gafas oscuras, mientras que las mujeres, sentadas lateralmente, hablan por el móvil, comen pipas o cantan, en un ejercicio que resume libertad y condensa el amor del *drokpa* por el movimiento a través de su propio paisaje, de su “hogar extenso” tal y como ellos lo entienden.

Podría decirse que en las zonas altas del Tibet oriental el verano se consagra a festejar, puesto que la primavera es un tiempo de actividad febril, tras el forzado parón invernal, para los pastores y también para los recolectores del *yartsa gunbu*, que son a veces los mismos personajes. La

magnitud de los eventos estivales fluctúa enormemente desde espontáneas reuniones familiares en los prados floridos hasta multitudinarios festejos con gran relevancia desde el punto de vista de las tradiciones “nómadas”, como puedan ser los festivales ecuestres de Yushu, Litang y Nagqu. Otras muchas pequeñas celebraciones ocurren en las altas praderas, organizadas y financiadas por monasterios situados lejos de los enclaves urbanos. En ellos se combinan actividades religiosas, ejercicios gimnásticos aprendidos por los escolares en las escuelas administradas por los “han” y el despliegue de destrezas ecuestres y de improvisadas dotes dialéctico-satíricas.

Junto a estas imágenes fragmentarias, pero idealizadas, que como restos de una sociedad móvil tienden a desaparecer, se adhieren otras que muestran el impacto del exterior. A cada una de estas espaciosas y magníficas tienda de pelo de yak, parece corresponder en el exterior un depósito de botellas de plásticos y de cristal de las marcas de refrescos más conocidas en todo el mundo. El té tibetano y el *tsampa* se combinan con la *coca-cola* y la cerveza *Tsingtao*. El problema de los nuevos productos estriba en que a una cultura acostumbrada a reciclarlo todo, porque todo es inmediatamente reciclable, no le cuadra la gestión de los residuos plásticos y de las latas. Por ello, existe un verdadero problema ecológico en las praderas cuando el verano se acerca y las familias “tibetanas” de la ciudad se aprestan a celebrar la corta estación estival surtidos de cajas de refrescos y cerveza. Sin educación ambiental a este respecto, los nuevos elementos introducidos en su cultura son simplemente arrojados fuera, y son los monjes de los monasterios cercanos los que a veces limpian la hierba, dándose la paradoja de que mientras las familias *drokpa* siguen barriendo concienzudamente los campos en busca de estiércol de yak para su uso como combustible, otras familias que no dependen de la economía del yak y gozan de una cierta bonanza económica diseminan esos mismos campos con botellas de plástico y latas de cerveza. En una cultura donde el colmo del reciclaje ecológico afecta incluso a la gestión del paso a la otra vida, por medio del ritual funerario del *bya gtor* descrito antes, en el que los buitres actúan de recicladores gratuitos a tiempo total, el inadecuado tratamiento de los residuos importados resulta muy chocante y su impacto medioambiental realmente grande.

Percibo, en este sentido, una falla cada vez más amplia entre los “tibetanos” cuya vida depende de la ciudad y los del campo, por mucho que los padres o abuelos de aquellos hayan sido pastores anteriormente y pertenecido a ese mundo de los *drokpa*. Tener las mejillas muy quemadas, blandir dientes de oro, llevar un cuchillo al cinto, andar sin elegancia, cantar en voz alta, lucir un pelo largo y suelto, no ducharse ni lavarse, hablar con doble intención, son todas cualidades atribuidas ahora a los *drokpa* por aquellos que hasta hace poco las practicaban y reproducían, pero a las que ahora suelen referirse como algo ajeno. Se podría decir que hay «otro tipo de khampa urbanizado» que aún conserva su espíritu *drokpa* y entiende el alcance medioambiental de las prácticas ancestrales, la sabiduría inherente a tales hábitos y se muestra orgulloso de mantener semejanzas con ese mundo. Y finalmente, no hay duda de que las nuevas maneras esgrimidas por los “han” más prósperos atrae la atención de las nuevas generaciones de “tibetanos”, con sus grandes coches, ropas occidentales y hábitos sofisticados. Inevitablemente, el

trasfondo socio-económico cambia y los “tibetanos” de Gyêgu han de adaptarse, y las nuevas generaciones son, naturalmente, más proclives a esa adaptación. Pero, a veces, la adaptación tiene que ver más con un ajuste de tipo económico. La misma Dolma que en Chengdu me contaba que recolectar sistemáticamente *yarsta gunbu* era una manera de debilitar la salud de los rebaños de yaks, puesto que para ellos es un vigorizador natural, poniéndoles en peligro cuando las ventiscas invernales se vuelven intensas, me confiesa en Yushu que no tiene más remedio que participar del negocio de su venta destinado a consumidores “han” de Xining y Chengdu, ya que los demás ingresos están empezando a declinar.

Creo que para comprender mejor la naturaleza de los *drokpa*, y con ello aprehender el espíritu de los “khampas” de Yushu, es preciso dormir al menos una vez en una *ba*, junto a una familia *drokpa*, lo que supone no sólo el hecho de dormir sino también de participar, aunque sea como mero espectador, de las actividades que se llevan a cabo al atardecer y al amanecer, momentos clave de la vida pastoril. En mi primera noche en una *ba*, a 4500 metros de altura, me acompaña Dorje, hermano de Pema, un nativo y residente de Gyêgu que trabaja en la administración. Me parece que incluirle en la comitiva puede también ser enriquecedor para conocer sus reacciones en un entorno pastoril autónomo como el que vivieron sus abuelos y su propia madre, pero que ahora él no comparte.

Las mujeres acaban de llegar de un festejo estival, por lo que ordeñan los *dri* sin despojarse del traje de gala, felices pero urgidas por el reflejo de los últimos rayos solares. Viendo a las mujeres ordeñar los *dri*, con la ayuda de pequeños yaks que estimulan la producción de leche en sus madres, rememoro lo que había leído varias veces en artículos especializados, que el pastoreo de yaks es una actividad que no requiere un gran esfuerzo ni tampoco muchas horas de dedicación. No es, por tanto, como muchos pudieran pensar, una vida llena de sacrificios, y menos hoy en día, con el auxilio de la tecnología (motocicletas, teléfonos móviles, placas solares) y la cercanía de los centros urbanos.

Con la llegada de la noche se impone, en consecuencia, dormir, tras una breve charla en torno a una *thukpa* caliente. Para los “tibetanos” y más para los *drokpa*, las diez de la noche es tarde. Dorje ha preferido pasar la noche en una caseta cercana de moderna construcción que algún día tendrá luz eléctrica. Antes de acostarse viene a verme y me insinúa que intentara algo con una de las pastoras, pero el problema es que el cabeza de familia también compartirá la misma habitación que ellos. Yo duermo junto a dos pastores, sobre una pila de edredones colocados directamente sobre la hierba, y con otra pila de edredones sobre nosotros. Extendiendo el brazo puedo acceder a la trama áspera del pelo del yak que forma las paredes de la tienda. Cuentan los “tibetanos” que uno de los mayores placeres al dormir en el interior de una *ba* es escuchar las gotas de lluvia como caen amortiguadas sobre esa especial cobertura, rechazadas por la cutícula capilar grasienta. En todo caso, a esa altura, la noche es fría, heladora. En las tierras altas de Tibet puede helar y nevar cualquier noche de verano.

No es infrecuente escuchar en el silencio nocturno los sonidos de las *pikas*, alarmadas por los

movimientos nocturnos de los yaks, o los aullidos de los lobos en la lejanía. Nadie diría en tal majestuoso escenario que hasta las *pikas*, roedores de unos 20 centímetros, anden metidas en el delicado debate de la protección medioambiental en el Tibet oriental, asociadas con el incremento de la erosión del suelo y, por lo tanto, perseguidas y aniquiladas por doquier (A.D. Arthur, 2007). Reciente investigaciones, en cambio, han dejado entrever que tal prejuicio no es todo lo científico que podría suponer, puesto que los túneles que excavan las *pikas* sirven para obtener un suelo más aireado y mucho mejor preparado para evitar la pérdida de recursos hídricos, previniendo así mejor las avenidas (J. Varner, M.D. Dearing, 2014).

A la mañana siguiente Dorje parece frustrado. La mujer *drokpa* le había rechazado. Pienso que con frecuencia los “tibetanos” se comportan como niños grandes, o acaso somos nosotros los que intentamos parecer adultos, aunque en realidad nos comportemos como niños. Tras el consabido desayuno a base de *tsampa* regresamos a Gyêgu. Me encuentro con Pema y le cuento, entre el chiste y el asombro, y merced a nuestra especial relación de amistad, que su hermano, el más “formal”, ha intentado tener sexo con una mujer *drokpa*. Pema me mira fijamente, visiblemente contrariada: “bu mingbai” (“no entiendo”), se dice a sí misma. Al fin hallo en ella algo de afinidad con nuestra moral occidental de lealtad marital. Tras unos momentos de reflexión, y sintiéndose aún molesta apostilla: “Wõ bu mingbai tã weisheme buneng jĩ nãi ling yĩge maoniu ruguõ tã jĩ nãi shi maoniu !” (“no comprendo por qué tras ordeñar 10 yaks no podría haber ordeñado uno más !”).

• **La historia de Dawa Zhaba**

El relato del temprano descubrimiento de la vocación juglaresca entre los “tibetanos” sigue un patrón conocido y, de nuevo, completamente dependiente de la sociedad pastoril de los *drokpa*. El caso de Dawa Zhaba, contado por él mismo en el verano de 2008 en Gyêgu, es un ejemplo ilustrativo. A la edad de 13 años, mientras pastoreaba el rebaño familiar, Dawa se tumba a descansar y se queda profundamente dormido. En su sueño, un anciano le dice que tiene una misión que realizar y que para ello se le dotará de poderes especiales, dándole a elegir entre la facultad de comunicarse con todos los animales o el privilegio de dedicarse a recitar la historia del rey Gesar. Dawa elige lo segundo sin dudar ni un momento. Al despertar del sueño, se siente mal y permanece en estado febril durante tres días. Los padres se preocupan, pero, de repente, se recobra. Se ha transformado en *drungpa* o *bsam-grub*, y al igual que otros niños nacidos en el seno de familias pastoriles muy humildes en lugares remotos, a pesar de no saber leer ni escribir, es capaz de recitar, milagrosamente, versos y versos de las extraordinarias hazañas del que un día fuera un gran rey, ahora convertido en una suerte de inspiración deificada. Al mismo tiempo, la condición de *drungpa* transfiere inmediatamente al elegido un aura especial, mas allá de lo terrenal, como si él mismo fuera una encarnación del propio rey.

Reencarnación y posesión son dos temas recurrentes en otros aspectos de la cultura “tibetana”, con las figura del *tulku*, y el Dalai Lama como máximo exponente, y los *karmapas* del budismo tibetano. Elementos concomitantes son encontrados además fuera del Tibet, en otras tradiciones juglarescas de Asia donde predominan budismo e hinduismo. En las zonas áridas de Rajastán, los

juglares Bhopa creen que Pabuji, el héroe que protagoniza sus cantos y recitaciones, fue un personaje nobiliario real, convertido en Dios desde que decidiera defender a los pobres frente al despotismo de los señores feudales. En consecuencia, a los Bhopa no se les considera tan sólo juglares sino adoradores, sacerdotes del dios Pabuji, y, en calidad de sus representantes terrenales, reencarnaciones del propio héroe (S. Carralero, 2008).

En Tíbet, los *drungpa* han vagado durante siglos por los paisajes que fueron testigo de las hazañas del rey Gesar, convocando a los *rokpa* y los *drokpa* en torno a sus relatos, y fortaleciendo así los lazos sociales en torno a una misma memoria, a cambio de alojamiento, comida y poco más. Hoy en día, la juglaresca "tibetana" ha cambiado sustancialmente. Dawa Zhapa es uno de los "doce juglares tocado por los dioses", una celebridad a nivel regional, y la épica de Gesar un tesoro muy valorado como elemento sobresaliente de la herencia cultural intangible de la humanidad, reconocida así por la propia UNESCO.

Tengo la suerte de contactar con una investigadora social nativa que hace su tesis sobre la figura de Dawa Zhapa y recopila poemas que integrarán una nueva versión, todavía más ampliada, de la épica más larga del mundo. Así, mientras que Dawa representa una tradición milenaria adaptada a la modernidad, la investigadora representa una nueva generación de estudiosos universitarios "tibetanos" que tratan de mantener viva esa tradición con las nuevas herramientas tecnológicas y metodológicas puestas al servicio de la investigación social. En ese sentido, la épica de Gesar ha supuesto una oportunidad para los escasos estudiantes "tibetanos" de posgrado que regresan a su propia cultura en busca de oportunidades de trabajo en y sobre su propio espacio cultural. Es también el caso de Zhambei Gyaltsho, miembro de la Academia China de Ciencias Sociales. Suyo es un interesante artículo que arroja luz sobre el misterio del origen de la muy particular tradición juglaresca en el Tíbet oriental. En dicho artículo, Zhembei no sólo habla de una diversidad de formas de asunción de la juglaría (por iluminación, por inspiración, etc.) sino además, y lo que es más importante, explica las claves de la magia inherente al descubrimiento de la repentina habilidad de recitar adquirida por iletrados jovencitos *drokpa*. Gyaltsho ilustra racionalmente lo que para muchos "tibetanos" sigue siendo un misterio propio de su singularidad cultural, pero que realmente es parte del arsenal de habilidades propias de los pueblos que transmiten su historia oralmente. Así, mientras que la mayoría de las culturas urbanas y sedentarias acaban registrando sus hechos sociales en soportes escritos y, por lo tanto, han desarrollado una memoria visual, los pueblos de tradición oral han conservado intacta su capacidad de recordar lo que se escucha, hasta tal punto que algunos individuos pueden leer en sus propios recuerdos como si tratara de libros (Z. Gyaltsho, 2001).

Ese mismo día, soy informado de que Dawa Zhaba quiere mostrar sus habilidades a cambio de una modesta suma de dinero. El evento se organiza rápidamente y será filmado por un empleado de la televisión local, quien luego me dará una copia de la grabación. Al cabo de un tiempo, decidí publicar este curioso documento en la red ¹

1. Véase este enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=pdYk9gG5VDE>

Desde luego, la vida de los *drungpa*, al menos de los más afamados, ha mejorado ostensiblemente, y continúa siendo de alguna manera "nómada", puesto que han de atender constantes solicitudes, ya sea en diversos lugares de China o en otros países. Se han convertido en una especie de estrellas mediáticas altamente valoradas en términos culturales y muy bien compensadas económicamente. Mas, en todo el mundo, la figura del juglar languidece, ensombrecida por los "mass media", en los últimos espacios culturales donde aún conservan cierta relevancia: Mongolia, Siberia, Kyrgyzstan, Azerbaiyán, India, Nepal, Senegal... pese a atesorar algunas de las más prominentes épicas folclóricas que aún perviven y que remiten a un arsenal de narrativas significativas en el tiempo: Janggar, Olonkho, Manas, Karakalpak, Koroghlu, Pabuji, Sundiata, y en general, no reciben la atención que deberían de las autoridades culturales respecto al compromiso adquirido, a través de UNESCO, de conservar la diversidad cultural en sus respectivos países.

Tras la Revolución Cultural de los años 60, las manifestaciones culturales en China fueron vistas como formas decadentes propias de la burguesía, reminiscencias de un pasado feudal. En las tierras altas, los guardias rojos destruyeron muchos templos, como por ejemplo el que todavía preside la ciudad de Gyêgu, al trasladar ese supuesto elitismo anti-socialista de la producción y el atesoramiento cultural al estamento religioso "tibetano". Pero la Revolución Cultural dejó una huella mucho más profunda en la China de los granjeros "han" que en la de los nómadas "khampas", y tras el aperturismo de Deng Xiaoping estos pudieron recuperar sus señas culturales con inusitada rapidez, entre ellas el libre ejercicio de la épica de Gesar.

Hay evidencias claras de que las autoridades culturales chinas han tratado de presentar la épica como una epopeya "pan-china" (L. Maconi, 2004), en consonancia con su convicción de que Tibet siempre fue un territorio subordinado al Imperio Celeste. Sin embargo, la épica de Gesar es también parte del repertorio oral de los "ladakhis", los "mongoles", los "bhutaneses", y los "manchúes", antes de que algunos de ellos se sedentarizaran, demostrando que pertenece por completo al ámbito de los pueblos móviles y no al de los granjeros de las tierras bajas.

La epopeya de Gesar es, en sí misma, una expresión de especificidad cultural, que demuestra una legítima identidad compartida en torno a una historia común ocurrida en un exclusivo entorno, durante unos siglos determinados, donde la presencia china era muy escasa y más bien nominal. Si en el Tibet la épica de Gesar y la función del *drungpa* aún es factible, sin duda lo es a otro nivel, pero sigue siendo importante su función como distintivo cultural. Por otro lado, los numerosos estudios "han" en torno a la figura de Gesar y su épica, a partir de 1930, coincidiendo con el nacimiento de la tibetología en China, denota el grado de fascinación que siempre ha ejercido esta parte del mundo entre sus propios vecinos (L. Maconi, 2004), fascinación que puede apreciarse en determinadas esferas de la cultura china, tanto popular como erudita, así como en el paulatino, aún incipiente, reconocimiento de la distinción cultural "tibetana", e incluso, y esto empieza a verse ahora tímidamente, del valor intrínseco de protección medioambiental relacionado con el pastoreo móvil tradicional (W. Ning, 1997).

Igualmente, se aprecia el gran esfuerzo que la Academia de Ciencias Sociales de China ha hecho por "rescatar" esta gran tradición cultural. Sin embargo, este esfuerzo no se corresponde con una preservación y la valoración, en la misma medida, de otros aspectos fundamentales de la cultura "tibetana" que van indisolublemente unidos, como es la preservación de las prácticas ganaderas tradicionales de los "khampas", sin las cuales la épica corre el peligro de quedar como un eco del pasado, como un objeto de museo, a pesar de su gran valor, que la UNESCO cifra en que supone "... una fuente de continua inspiración para la pintura de *thangkas*, la ópera tibetana y otras formas de arte, pero también porque atrae audiencias de jóvenes y mayores con un sentido de identidad cultural y continuidad histórica" (UNESCO, 2009).

• ***Yartsa gunbu, un negocio en estado larvario***

A Dolma le habían contado los pastores de Yushu que desde que se empezó a recolectar masivamente el *yartsa gunbu* los yak ya no estaban tan fuertes como antes, que sufrían mucho más en los inviernos rigurosos. Lo que era un complemento vitamínico extraído del subsuelo, muy importante para la salud de los yaks, y un revitalizador ocasionalmente suministrado para las personas, se había convertido en ocasional para los yaks y muy importante para las personas, al menos para algunas de ellas. Al decir de los pastores y aquellos investigadores que han hecho trabajo de campo sobre el tema en la prefectura de Yushu (E. Sulek, A. Gruschke), el foco estaba empezando a trasladarse de la cría de yaks a la "cría" de *yartsa*, y las familias se lanzaban cada vez con más ahínco y con más miembros, a partir de la primavera, sobre las praderas en busca del preciado hongo, en tanto que el ganado empezaba por ser un bien escaso y disponible para la venta al mejor postor. Por mor de esta práctica, el pastor estaba regresando a su previo estadio de cazador-recolector, sólo que ahora en vez de fusil llevaba una escarbador como toda arma.

Aunque, tanto pastores como habitantes de la ciudad se lucran con este negocio, se ha comprobado que la extracción del *yartsa gunbu* crea una mucho mayor dependencia exterior frente a la relativa autonomía representada por la actividad del *pastoralismo*. Los "tibetanos" de Yushu saben que una parte muy importante del mercado queda en manos de intermediarios y consumidores ajenos a su propio mundo, y además ven crecer la intervención de otros intermediarios, cada vez más heterogéneos, muy cerca de los lugares de producción, haciendo peligrar su, por el momento, exclusivo monopolio de extracción. Aunque no lo expresan abiertamente, con sus opiniones sugieren que la venta de *yartsa gunbu* forma parte de la nueva realidad, en la que los "tibetanos" se orientan en general, y no siempre urgidos por la necesidad, a la venta de su cultura material a los "han": joyas, artesanía, medicinas tradicionales y perros.

Durante siglos, el mastín "tibetano" ha sido el mejor guardián de los monasterios y campamentos de los *drokpa* en el Tibet y el Himalaya. Esta característica, junto con su llamativo pelaje le ha hecho muy popular entre las clases altas de las grandes ciudades chinas para vigilar las casas de campo y los hogares con parcela en las urbanizaciones más exclusivas, en ambientes que no son evidentemente los más propicios para su mantenimiento. Una noticia aparecida en el Daily Mail, publicada en 2011 por Daniel Bates, profesor emérito de antropología en el Hunter College,

informaba que un comprador chino había pagado 10 millones de yuanes (mas de un millón de euros) por un ejemplar de mastín tibetano. La venta de piedras preciosas es otro de los negocios en auge, en especial las cuentas de *dzi*, piedras de ágata altamente valoradas por sus supuestos poderes protectores y su uso como carísimos amuletos de la suerte. Ambos, el *dzi* y el *yartsa gunbu* no paran de escalar puestos en el “mercado de valores” de las nuevas clases altas de China reservado a los productos exclusivos de origen “tibetano”.

La frenética actividad que muestra cada mañana la plaza del yak en el centro de Gyêgu corresponde todavía a un modelo comercial local, pero su inusitado frenesí parece anunciar lo que muchos de los que tienen que ver con este nuevo negocio desean, que el *yartsa gunbu* se convierta en un producto más lucrativo y fiable de cara a la exportación a toda China. Se trataría de un artículo dirigido a una clientela rica, en especial al sector masculino, ya que sus propiedades más apreciadas y mucho del boom de su comercialización tienen que ver con sus efectos como potenciador sexual, reclamo con mucho tirón a lo largo de la historia entre los consumidores “han”.

7.3. LA CATÁSTROFE: EL TERREMOTO DE YUSHU Y SUS CONSECUENCIAS (2010-2012)

El año 2010 es catastrófico para la comunidad de Gyêgu. Varios de mis informantes me comunicaron que en enero de 2010 fueron encarcelados prominentes intelectuales y conservacionistas bien conocidos y valorados allí, reconocidos defensores de las comunidades *drokpa*. Seguidamente, el 14 de abril de 2010, un terremoto de 6.9 a 7.1 de magnitud sacudió la ciudad, echando abajo el 85 % de los edificios, la mayoría de adobe, y dañando seriamente el resto, causando en torno a 2700 muertos y 12000 heridos, según la Agencia Oficial de Noticias Xinhua. Los monasterios cercanos también sufrieron derrumbes que supusieron la muerte de muchos monjes. Tanto mis anfitriones de Chengdu como de Yushu sufrieron pérdidas personales, además de perder sus casas. Muchos de sus parientes *drokpa* también perdieron sus viviendas ubicadas en el condado, en un radio aproximado de 50 kilómetros en torno a Gyêgu.

• ***El terremoto como victoria política: una lección aprendida***

Sobre los primeros momentos tras el terremoto mis informantes fueron claros: “*no dejaron a los monjes participar en las labores de rescate*”. En visitas posteriores, me enseñaron fotografías que ellos mismos habían tomado de los momentos inmediatamente posteriores a la tragedia. En ellos no se veían grandes escenas de dolor, sino una calmada serie de actos resueltos con aplomo y diligencia por una legión de monjes “tibetanos”. Una gran fosa recogía muchos cuerpos que luego serían incinerados. Los monjes buscaban personas atrapadas entre los escombros, retiraban los que no habían sobrevivido para conducirlos hasta los lugares tradicional del enterramiento a cielo abierto, además de consolar a las víctimas. Pero a pesar de estos inestimables servicios, al cabo de un tiempo los monjes fueron invitados a dejar el lugar por las autoridades locales y regionales. En su lugar, se envió un gran contingente de personal del ejército y de grupos de rescate especializados procedentes de Qinghai, Gansu y otras provincias, y hasta de Taiwan. Sin

embargo, un buen número de ellos hubo de ser desalojado por problemas de adaptación relacionados con la altitud. Esa sustitución del “contingente de ayuda local”, liderado por los monjes de los monasterios cercanos, en favor de los rescatadores “chinos” que acudieron en masa posteriormente, causaba muecas de desaprobación entre los “tibetanos” de Gyêgu, quienes no se pronunciaba mas allá. Lejos de allí, un artículo publicado por el New York Times dudaba de la “buena voluntad” de tan masiva respuesta por parte del Estado. Según el afamado rotativo, esta era verdaderamente una buena oportunidad para mostrar el lado humano de China en Tibet, después de tantos desencuentros, pero también para dejar claro quién mandaba y quién tenía los mejores medios para hacerlo ¿Se trataba entonces de una medida “técnica”, o en ella había algo más? ¿Quizás también, a la vez, respondía a la necesidad de escenificación de un acto altamente simbólico sobre la visibilidad del liderazgo y la legitimidad de los actos públicos?

La idea de Estado como padre que cuida de todos sus hijos es una imagen muy poderosa, y si hay ciertos momentos en los que el Estado debe sobresalir para ser reconocido como Estado protector esos son los eventos catastróficos que se ciernen de pronto sobre la ciudadanía. Las críticas al gobierno Bush por su ineficacia y lenta respuesta al huracán Katrina conocido como Katrinagate, relacionada además con la extracción étnica de la mayoría de habitantes de Nueva Orleans, han llevado a ciertos analistas a afirmar (Boston Globe, 31 de mayo de 2012) que dicha tardanza fue la causa de que éste perdiera las elecciones.

En un país sin procesos electorales y con un partido único, el terremoto de Wenchuan de 2008 fue una piedra de toque sobre el papel del gobierno chino en eventos catastróficos acaecidos en espacios culturales con una significativa proporción de población “no-han”, donde, por un lado, una eficaz y rápida respuesta produce efectos indudablemente beneficiosos sobre la población local, fortaleciendo, por otro lado, la imagen de la autoridad nacional en lugares donde no está del todo asentada.

En el verano de 2014 volví a ver, junto a aquellos que perdieron a sus seres queridos en el terremoto, las fotos de la catástrofe. De los testimonios y los gestos se desprendía la misma serena aceptación del destino observada en 2010, que estremecía por su innata comprensión del ciclo vital y de los procesos naturales, asimilados al hecho de vivir en esa tierra, en ese mundo. Que la negación de la muerte es necesaria en alguna medida para poder funcionar en el mundo es una tesis muy razonable (E. Becker, 1973), que sin embargo los “tibetanos” parecen haber gestionado mejor que otros pueblos.

• ***El terremoto como símbolo: el final de una era***

Para mis informantes de Chengdu y Xining, el terremoto de Yushu simbolizaba el final de una época de esplendor, y de hecho algunos expresaron su deseo de no ir allí más. Imaginaban que la reconstrucción cambiaría totalmente la ciudad, que atraería un gran contingente de “chinos”. Sin embargo, posteriormente, en 2014, descubrí que la reconstrucción se había hecho respetando bastante el trazado y la estética original, sin rascacielos ni mastodónticos e impersonales edificios administrativos levantados en otros lugares emblemáticos, como en Shangri-La. La intacta

pervivencia de la estatua del rey Gesar, presidiendo la mayor plaza de Gyêgu seguía dando esperanzas de que aunque, inevitablemente, los cambios iban a llegar, quizás el resultado podría ser algo más parecido a una fusión cultural que a una mera transformación.

• ***El terremoto como prueba: superando la adversidad***

Tumbados sobre camillas de emergencia, y bajo la tela azul de una tienda de campaña de los servicios de rescate, Rigzin y yo cantamos el gol de Carles Puyol al unísono, en la semifinal del campeonato mundial de Fútbol de 2010. En medio de la catástrofe, con la pena de haber perdido a su mujer, pero con la alegría de tener a sus hijos consigo, creyó ver en el gol de Puyol un efímero pero prometedor consuelo. Y en seguida se volvió hacia mí para contarme que ese hombre-gol era un simpatizante de la causa “tibetana”, que había sido recibido por el Dalai Lama durante su visita a España en el año 2007. Luego, todos se reunieron en torno a una emisión “pirata” del servicio internacional de noticias VOA Tibetan, que hablaba de los amigos detenidos, mientras se miraban unos a otros y me miraban con caras de complicidad, precaución, pero también de la comicidad que se desprendía de esa situación; de nuevo, con la sensación de estar cometiendo una pillería. De nuevo fui testigo de ese ambiente tragicómico que se desprende del hecho de cómo a veces la vida se muestra en toda su crudeza en esta parte del mundo y de cómo sus nativos se lo toman. Vino entonces a mi mente parte de una cita de Chögyan Trungpa, un prominente y controvertido maestro budista oriundo de Kham: “... *si intentas tratar la vida como una “asunto serio”, si intentas imponer solemnidad sobre la vida como si todo fuera una gran cosa, entonces eso mismo es gracioso*”. Luego, un monje-pastor al que había conocido dos años antes mientras recogíamos el rebaño de yaks en algún remoto lugar del condado de Yushu, llegó y se incorporó a la cena, estableciendo contacto visual enseguida conmigo. Evidentemente, por sus gestos, tenía algo que decirme, y después de cenar se acercó y empezó a hablarme, susurrando, en inglés: “China no good..., China no good”, repetía de vez en cuando, mientras mostraba su dedo meñique enhiesto. Paradójicamente, era aquel monje al que había visto años atrás dedicar parte de su tiempo a criar magníficos ejemplares de mastines “tibetanos” que vendía a ricos “han” por precios exorbitantes.

En aquellos días me acompañaba un amigo español que había accedido al lugar para conocer algo de la cultura “tibetana”, pero que no contaba con ese escenario de catástrofe. Él, con su peculiar perfil facial de nariz ganchuda, atrajo enseguida la atención de Pema, a quien no se le ocurrió otra manera de flirtear en ocasión tan dramática que pasear por la precaria estancia a grandes pasos, imitando quizás el caminar de algún ave zancuda, colocando un dedo sobre su propia nariz en forma de gancho, mientras emitía unos agudos y repetitivos “cu, cu, cu, cu !!”, ante el gesto serio de mi amigo español. Aquella escena era parte del repertorio humorístico propio de aquellas familias que una vez, no hace mucho, fueron *drokpas*, un humor que afloraba sin ningún tipo de aviso, actuando catárquicamente, como curación. Ese humor, que parecía trascender cualquier tragedia, fuera esta natural o social, funcionaba muy bien como mecanismo de resiliencia personal y comunitario.

7.4. PAISAJE TRAS LA CATÁSTROFE: RECONSTRUCCIÓN Y CAMBIO CULTURAL (2013-2014)

• **Saliendo del aislamiento: nuevos caminos**

El largo viaje a Yushu se había aminorado en gran medida gracias a la construcción del aeropuerto. Otro efecto colateral del terremoto había sido la acometida de una nueva carretera de acceso a Yushu que haría, al menos, más comfortable y algo más corto el viaje para los menos acaudalados. La construcción de esta moderna autovía desde Xining permitiría, sin duda, la inclusión definitiva de Yushu en el circuito comercial y turístico a nivel provincial y nacional, al facilitar el tráfico de pasajeros y mercancías. Además, la magnitud de la tragedia había conseguido situar a Yushu en el mapa de China para muchos de sus 1400 millones de habitantes, y obrado el milagro de la solidaridad del pueblo “han” para con uno de los últimos emblemas territoriales “tibetanos”. Por otro lado, era evidente, tras el viaje por la vieja carretera desde Xining, que el paisaje estaba casi vacío de tiendas con respecto al año 2008, y que la mayoría de las que podían verse estaban hechas ya de plástico blanco y no de pelo de yak.

• **Camino a la modernidad: el nuevo trazado de Gyêgu**

Aún después de haber constatado la enorme capacidad constructora de que era capaz la China contemporánea, impacta ver la ciudad de Gyêgu completamente reconstruida desde aquel paisaje de total desolación de 2010, tan sólo 4 años atrás. Sólo el monasterio de Doendrub Ling permanecía en obras, lugar desde donde se tiene la mejor perspectiva de la nueva ciudad. En comparación con otras ciudades de reciente construcción que había visto en las provincias de Mongolia Interior, Heilongjiang, Qinghai y Yunnan, la reconstrucción de Yushu puede considerarse un éxito arquitectónico que poco tiene que ver con la estética funcional e uniforme de los modernos edificios chinos. Pero además, en el nuevo trazado de Gyêgu, se aprecian novedades llamativas. La aparición de edificios culturales es una de ellas. Por un lado, una gran construcción que alojará en breve un museo para dar cabida a un compendio de la cultura regional centrada en la vida de los *drokpa*. Por otro, un moderno y amplio teatro, además de otras dependencias en torno a la gran estatua de Gesar para albergar sedes oficiales, como la Academia China de Ciencia Sociales. Otra novedad tiene que ver con el crecimiento de la comunidad “hui” en Gyêgu, tradicionalmente relacionada con las actividades propias del matadero y la comercialización de la carne (yak, oveja), en calidad de carniceros, intermediarios y también de vendedores de carne, tareas que no están bien vistas por los creyentes budistas. También se les relaciona, aunque secundariamente, con la venta, o más bien, la reventa, de *yartsa gunbu*, puesto que su recolección y comercialización directa está reservada para los “tibetanos” del lugar. Para los “hui”, el gobierno regional ha construido un mezquita que realmente resulta chocante en un escenario de alta montaña donde no es común su presencia, lo que dice bastante del progreso de dicha comunidad procedente de Gansu y Xinjiang en Qinghai. Otra novedad principal la constituye la erección de un estadio donde antes no lo había. Su función primordial, dada la escasa predilección del “tibetano” por el deporte reglado, es albergar la celebración anual del Festival de

Yushu, sustituyendo el marco anterior: el paisaje natural de las praderas de Bhatang.

Por último, nuevos restaurantes, hoteles y salas de fiesta se han abierto en el centro de Gyêgu, con mucha mayor dimensión que los anteriores, y una atmósfera más sofisticada que copia la estética urbana de las grandes ciudades. En ellos hay billares y acceso a internet, reservados de lujo y habitaciones suntuosas para pasar la noche. Los regentan, en su mayoría, “tibetanos” adinerados, o matrimonios mixtos (han-tibetano) que poco tienen que ver con la cultura de los “drokpa”, la mayoría procedente de Xining o de otros enclaves turísticos muy saturados, como Shangri-La, Lijiang o Kangding. En conjunto, la ciudad parece haber emergido a la modernidad a partir de la ruralidad en que parecía vivir en el año 2008, en relación a su dependencia de la actividades generadas por la gran población *drokpa* de los alrededores.

• El nuevo festival de Jyekundo

Queda claro que en la rehabilitación material de Gyêgu se ha tratado de cuidar el factor étnico, al darse un gran énfasis a la celebración del famoso festival de Jyekundo, un festejo muy antiguo inserto en la tradición de los ritos ecuestres de arrojo y habilidad, muy arraigada entre las comunidades *pastoralistas* de Eurasia (“kazajos”, “húngaros”, “cosacos”, “mongoles”). Entendido como festividad de la identidad “khampa-tibetana”, desde 2010 el festival ha vuelto a celebrarse cada verano, sin las anteriores trabas impuestas por las restricciones políticas, y como un gesto de buena voluntad para con un pueblo que ha pasado por la peor de las pesadillas. Actualmente, el nuevo festival tiene dos nuevos espacios bien delimitados para su puesta en escena: por un lado el mencionado estadio, que alberga la más vistosa jornada de inauguración y donde se hace patente el juego político y de la jerarquización oficial, centrado en la tribuna central, dividida a su vez en zonas de preferencia delimitada; por el otro, el más genuinamente “khampa”, desplazado ahora a la amplia plaza presidida por la enorme estatua del rey Gesar, donde tienen lugar los bailes y canciones más populares y las ceremonias relacionadas con la veneración al propio rey, símbolo de lealtad a un pasado *pastoralista-militante*.

Dentro del recinto del estadio y durante esa jornada inaugural destacan la presentación de los distintos grupos, los bailes de tipo más ceremonial y, sobre todo, el capítulo de las habilidades ecuestres. Su acceso no es libre, como antes en la pradera de Bhatang, sino que requiere la posesión de un boleto original emitido por las autoridades y debidamente sellado, o una invitación especial, salvo para las autoridades del palco. Destaca el gran contingente policial desplegado para controlar el evento, especialmente la entrada y la salida masiva a través de las puertas de metal. Se aprecia, con respecto a cualquier otro festival de este tipo celebrado en Tíbet, una mayor formalidad, sobre todo en el estricto orden y la magnificencia de los desfiles y las demostraciones desplegadas en el estadio. La gente disfruta en cualquier caso, puesto que siguen viendo algo muy suyo. En un momento determinado, un jinete enarbola un gran bandera de la República Popular China y se hace un silencio incómodo. Se aprecian caras de contrariedad y desaprobación a mi alrededor, pero también los sempiternos semblantes burlones prestos al chiste y la chanza, que de nuevo reconducen una escena de tensión social al dominio del humor.

En la plaza de Gesar no hay apenas presencia policial y el ambiente es más informal. Los bailes más populares y los desfiles de los soldados de Gesar tienen lugar por la tarde, y cada asistente puede acercarse antes y después del evento central a conocer y hablar con los actores, hacerles fotos, posar con ellos. La representación oficial, tanto de autoridades “han” como de las “tibetanas” es apenas imperceptible y la gente realmente goza la cercanía de los bailes, con los trajes típicos de larguísimas mangas y las canciones que hablan del orgullo de vivir en un lugar tan cerca del cielo cantadas en la lengua nativa.

***Drokpa* en el museo y *drungpa* en el bar**

El 27 de julio es mi último día en Gyêgu. Mis contactos me invitan a acudir a una gran tienda negra que contiene elementos propios de los *drokpa*, elementos que se muestran ahora a los curiosos como si ya fueran parte de un pasado. Esta imagen conecta con la inminencia de la apertura del museo de Yushu, que contendrá muchos objetos relacionados con las prácticas tradicionales del *pastoralismo* “tibetano” y contrasta vivamente con su declinar como actividad preponderante durante siglos en la zona, y con su transformación en un sistema mucho más intensivo y profesionalizado. Lo mismo podría decirse de otros suntuosos museos dedicados casi en exclusiva a la nacionalidad “mongola”, en las ciudades de Huhhot y Xilinhot (Mongolia Interior), donde la magnificencia de las salas y el gran empeño mostrado en enaltecer dicha cultura contrasta con los obstáculos insalvables puestos en la continuación lo que es su seña de identidad principal: el pastoreo móvil.

Más tarde, instalado en el nuevo restaurante “Himalaya”, y después de muchas pesquisas y llamadas telefónicas, espero la llegada de Dawa Zhaba, el más conocido de los recitadores de la épica de Gesar, y uno de los “12 de la prefectura de Yushu tocado por los dioses”. A su llegada me advierten que tiene prisa. En pleno desarrollo del Festival de Yushu es una de las personas más solicitadas en toda la prefectura, y también uno de los más ricos. Tratados como objetos vivientes de gran valor son ahora, en cambio, muy pocos, y a su muerte, no se sabe bien quién perpetuará o en qué condiciones sobrevivirán esta tradición, junto a las demás tradiciones de la juglaría en Asia Central. La generación de Dawa es la última enraizada en la tradición *pastoralista drokpa*. Sin embargo, para Dawa no hay duda: la fortaleza de la épica de Gesar es tal que sobrevivirá incluso aunque no haya *pastoralistas*, ni jóvenes *drokpa* que sean “víctimas” de la mágica mutación. Sin embargo, cuando le pregunto sobre quién les sucederá su respuesta es ambigua. Piensa que habrá escuelas donde los jóvenes aprenderán la épica de sus mayores, y de hecho menciona que ya tienen sus primeros discípulos. No hay tiempo para más. Dawa se ha de marchar, y una pregunta queda en el aire: ¿Hasta qué punto no se convertirá la tradición épica de Gesar en una profesión rentable y hasta qué punto el espíritu original de la épica y de los *drungpa* sobrevivirá? Dawa se despide a toda prisa, pues la fama le persigue. Ni siquiera recuerda ese primer encuentro en la montaña, sobre la hierba, que dio lugar a una grabación de vídeo hace ahora justo 8 años. Han sido tantos los eventos que ha atendido que ya no se acuerda, y eso que la memoria es su medio de vida.

• Pastores, recolectores y emprendedores

En este período posterior al terremoto de 2010, los cambios, aunque no muchos, han sido drásticos y todavía no del todo mensurables. Por un lado, la catástrofe del terremoto ha inducido a muchos *drokpa* a emprender una nueva vida en el nuevo Gyêgu. Destruída la colonia de re-aseñamiento de Jiajiniang, el proceso se ha ido mimetizando, haciéndose menos visible, pero favorecido aún más por el gobierno regional, que ha ido facilitando la acomodación del contingente *drokpa* “excedente” en hogares de nueva construcción en la misma ciudad de Gyêgu. Por otro lado, para los *drokpa* restantes, la conversión de un sistema dinámico basado en la movilidad del ganado y los hogares por medio de un sistema rotatorio de aprovechamiento del territorio hacia el llamado “sistema de ranchos”, aunque no ha alterado el sentido de propiedad de la tierra (N. Levine, 1995), que sigue perteneciendo a cada familia, sí lo ha hecho sobre la concepción previamente asumida de la propiedad compartida y de la sensación de pertenencia a una comunidad, que tiende a desaparecer. Ahora se piensa más en sacar beneficio de su propia parcela, y siendo ésta además una parcela vallada las posibilidades de sobre-pastoreo son mucho mayores. El vallado cumple una función simbólica respecto de las tradicionales tenencias de pasto, que operaban de manera excluyente también, pero si algunos autores han recogido el vivo deseo de los *pastoralistas* de contar con vallas para marcar claramente dicha tenencia este deseo no puede interpretarse como un consentimiento expreso de la nueva política de sedentarización y de creación de ranchos (K.M. Bauer, 2005), sino como una respuesta lógica de auto-protección frente al nuevo status-quo creado con la asunción de un nuevo orden socio-económico basado en la individualidad y la competitividad.

Los científicos sociales hemos que ser cautos a la hora de juzgar fenómenos sociales sin la debida perspectiva histórica, uno de los peores defectos achacable a la antropología clásica. El eminente sociólogo Pierre Bourdieu ya alertaba de la inminente distorsión teórica que la presencia de un observador extraño, el etnógrafo, podría acarrear si no se realizaba una segunda reflexión interpretativa global (P. Bourdieu, 1977). Tal cautela guía claramente el espíritu de la crítica de un sector de los investigadores sociales y naturales en torno al Tíbet, así como la opinión de no pocos *pastoralistas* nativos. Para ellos, el problema de la degradación del suelo y el sobre-pastoreo empezó con las políticas de colectivización introducidas por el maoísmo. Otros investigadores, muchos de los cuales proceden del ámbito cultural universitario de las grandes ciudades “chinas”, achacan el problema a la poca sofisticación inherente a los sistemas pastoriles de los “nómadas”. Por último, una más cosmopolita e independiente formación de especialistas “chinos” en universidades extranjeras ha llevado a un número de estos investigadores a producir estudios más equilibrados y menos polarizados por la ortodoxia política. Bajo una perspectiva global, estos autores reconocen una gran pérdida en términos de sabiduría ancestral y transmisión cultural (H. Xo, 2009), además de la falta de incentivo de la población local por continuar como antes.

Para los antropólogos sociales especializados en Asia Interior, Caroline Humphrey y David Sneath, que han realizado un extenso trabajo de campo en Tuva, Mongolia y Mongolia Interior, la

conclusión, basada en los casos estudiados, es rotunda: la degradación se debe a la falta de movilidad de los rebaños (C. Humphrey, D. Sneath, 1999). Instituciones internacionales del prestigio de la IUCN y el IFAD llevan años apostando por el *pastoralismo* móvil como estrategia bien contrastada para conservar el equilibrio medioambiental, así como para surtir de alimento de calidad a amplios sectores de la población en las regiones con climas más adversos. Incluso la FAO, organismo con más peso político, ha decidido apoyar el pastoreo tradicional extensivo mediante la reciente implementación del Pastoralism Knowledge Hub, que cuenta entre sus acciones con la organización de encuentros de pastores por áreas biogeográficas para facilitar su organización regional y transnacional para así poder defender mejor sus derechos.

Por supuesto, la erosión del suelo por sobre-pastoreo es un hecho en muchas partes del mundo, pero no podemos perder de vista también otro hecho objetivo: que en dicho proceso de erosión los que más tienen que perder son los propios *pastoralistas*, y, en todo caso, hay evidencias que esta degradación de la cobertura herbácea es más grave en las áreas agrícolas y semi-pastorales, al menos en lo que respecta a China (C. Humphrey, D. Sneath, 1999; M.E. Fernández-Giménez. B. Batkhishig, W. Xioayi. 2012). Está demostrado, por otra parte, que un sistema extensivo equilibrado y con alta movilidad favorece el enriquecimiento de dicha cobertura gracias a la diseminación de semillas depositadas en las heces que el ganado produce y que al mismo tiempo suministra nutrientes para su germinación (P. Manzano, R. Casas, 2010).

Para entender todo el contexto del sobre-pastoreo hemos de preguntarnos por qué los pastores se ven obligados a incrementar su producción, aún a sabiendas que produce erosión. En el caso de Mongolia no es difícil entender que la inclusión del sistema pastoril tradicional primero en el sistema productivo soviético y luego en las redes del libre mercado ha inducido a los ganaderos a incrementar el número de cabras de “cashmere”, más rentables a nivel económico, pero mucho más perjudiciales a la hora de preservar el “topsoil”. En general, cuando un sistema indígena pastoril extensivo y considerado autónomo es encapsulado en un sistema mayor de otro tipo la premisa a cumplir siempre es la de inducir una mayor intensividad. Competitividad e intensificación son palabras claves para entender la modernidad en China, pero también en otros muchos lugares del mundo. La pregunta sería, siguiendo el pensamiento de Bruno Latour, ¿y si en realidad haciendo eso que pensamos que es muy moderno no fuéramos tan modernos?

Otro factor muy importante en el momento actual es la educación. Últimamente, los *drokpa* de Yushu han comprendido que la educación es cada vez más importante a la hora de enfrentarse al nuevo mundo que se avecina. En toda China, la educación formal aparece ahora como una premisa para la integración y el éxito personal. Se vive una verdadera obsesión por parte de los padres para que sus hijos alcancen la mejor educación posible de cara a triunfar en un mercado interno muy competitivo, pero también con miras al mercado global (K.H. Mok, Y.W. Lo, 2009). En las regiones periféricas dicha educación ha sido percibida por la población local de forma ambivalente. Si es cierto que conduce a un camino con nuevas posibilidades también es verdad que parece diseñada para favorecer los intereses de la mayoría “han”, dado que lo que se

pretendía inicialmente con la implantación del sistema de escolarización secular en Tibet iba dirigido, en principio, a entrenar miembros de las minorías para trabajar en el gobierno y en las oficinas del partido comunista, y así traducir y diseminar las directrices políticas a la población local en su propio lenguaje (S. E. Costello, 2002).

Si bien China se auto-publicita como un país multi-étnico compuesto por 56 nacionalidades, la enseñanza del idioma mandarín es prioritaria no sólo en las provincias con una proporción substancial de población minoritaria, como Sichuan, Yunnan y Qinghai, sino también en las Regiones Autónomas de Xinjiang, Mongolia Interior y Tibet (HRIC, 2007) creadas, en teoría, para reconocer y preservar la cultura local y, al menos, en parte, para gobernar en favor de la población indígena mayoritaria: “uyghures”, “mongoles” y “tibetanos”.

A pesar de que existe la posibilidad de dotar a los *drokpa* con una enseñanza formal que pueda ser combinada con la enseñanza tradicional y además impartida por profesores locales mediante escuelas móviles, fórmula utilizada en otros países con una apreciable proporción de población móvil (J. Gilbert, 2014), en China nunca se ha contemplado tal posibilidad. La aplicación del programa de re-asentamiento a las comunidades *drokpa* es, en teoría, voluntario, pero en la realidad y en la práctica existen planificaciones gubernamentales precisas de cuántas familias han de ser sedentarizadas por zonas (J. Ptackova, 2012). El éxodo rural implica la búsqueda de alternativas económicas y la idea fija de invertir en una educación formal que, al menos en teoría, se traduzca en una ventaja frente al resto. Hoy en día, las comunidades *pastoralistas* de Yushu y otras prefecturas del Tibet oriental van desplazando su campo de interés desde el “mono-cultivo” de yaks hacia una más diversificada sociedad compuesta de miembros capaces de generar ingresos procedentes de una variedad de actividades (L. Iselin, 2010). Sin embargo, esta aparente ventaja de la diversificación a menudo es más un espejismo en la mente de los *drokpa* que una posibilidad usualmente hecha realidad. La venta de ganado, alentada desde e incluso forzada por el Estado, aunque coloca un buen dinero en los bolsillos de las familias *drokpa* no consigue evitar el miedo escénico frente al amenazante “ecosistema urbano”, donde las salidas no son muchas para los poco cualificados *drokpa*, salvo la regencia de tiendas y restaurantes. A otros no les queda más que volver a emigrar a Xining y otras ciudades grandes en busca de mejores oportunidades.

En resumen, muchos de los informantes de cualquier área de las visitadas se mostraron críticos con la sedentarización de los *drokpa* y las razones por las que se producía. Especialmente, aquellos del área de Lhagang y Ganzi, más abiertos a la hora de expresar opiniones contrarias a las gubernamentales, apuntaron a la minería como la razón última de tal política, aportando ejemplos de lugares en los que antes había pastores y ahora yacimientos mineros. Para los intelectuales más críticos, como la escritora tibetano/china Tsering Woeser, voz muy respetada por muchos sectores de opinión, la principal razón de este proceso es despejar el terreno para una mejor y mayor explotación de los ricos recursos mineros del Tibet (T. Woeser, 2014).

La realidad es que, en estos últimos años, la principal fuente de ingresos para la familias

“tibetanas” *rokpa* y *drokpa* en la prefectura de Yushu ya no ha venido de la cría del yak, como antes, sino por la venta de la hierba-gusano. En zonas de gran concentración de *yartsa gunbu*, dentro de las prefecturas de Yushu y Golog, su recolección puede suponer hasta el 90 % de los ingresos familiares anuales (K.M. Bauer, C. Geoff, 2008). Pero esto sigue sin satisfacer las necesidades de todas las familias sedentarizadas, puesto que los ingresos por este concepto responden al axioma “tanta tierra posees tanta más oportunidad tienes de conseguir *yartsa gunbu*”. Por otro lado, al incremento en los ingresos se contraponen el aumento de los gastos que conlleva la dependencia urbana, por lo que la venta de *yartsa gunbu* es esencial para afrontar el pago de los servicios sanitarios, el transporte, la escolarización, así como el incremento en el consumo de bienes y el necesario ahorro requerido para iniciar cualquier negocio propio (A. Gruschke, 2011). Entre los problemas señalados por algunos recolectores de *yartsa gunbu*, destaca que la continua búsqueda del preciado hongo-oruga mediante el obligado escarbado de la tierra, muchas veces infructuoso, produce erosión, puesto que destruye el “topsoil” o capa vegetal del suelo, cosa que no ocurre cuando los yaks pastan, opinión compartida por diversos investigadores, tanto nacionales como extranjeros (E. Sulek, 2010; Y.S. Wang, 2002). Además, la temporada de recolección del *yartsa gunbu*, que se inicia en mayo, ha sido últimamente una fuente de conflictos entre los propios “tibetanos” y de estos con miembros de otras nacionalidades, en virtud de los derechos de recolección, la injerencia exterior, la recolección “ilegal” y la desigualdad de oportunidades que genera entre la población autóctona.

8. CONCLUSIONES

Haciendo un primer y muy sucinto balance, podemos decir que en el platillo de lo positivo en la balanza de ganancias y pérdidas que la última década ha traído a los habitantes de la prefectura de Yushu, la mayoría de informantes ponen en primer lugar la asistencia sanitaria, seguida por la educación y el transporte. Sin embargo, junto a dichos beneficios, adhieren el pero de su alto coste, en especial en lo referente a la asistencia hospitalaria especializada. En el lado negativo, la mayoría coincide en colocar muy destacadamente la minería, además de la deforestación, practicada incluso después de prohibirse, así como la construcción masiva de centrales hidroeléctricas sobre los lechos fluviales, que ha producido un incremento notable de las riadas y la erosión (D. Winkler, 1995), industrias de las que nada se dice como principales causantes de la degradación del suelo, porque se sigue insistiendo en echar la culpa a un pastoreo excesivo y descontrolado (Z. Hu, D. Zhang, 2003).

En cualquier caso, las consecuencias de lo que está ocurriendo ahora en Yushu y otras partes de Tibet deben ser re-examinadas más adelante para ofrecer resultados concluyentes. En el Tibet puede ocurrir lo que ya está ocurriendo en otras regiones de China con tradición pastoral (Xinjiang, Gansu), donde el sustrato indígena va dejando paso a nuevas generaciones de ganaderos que no mantienen un vínculo ancestral con el entorno ni se han beneficiado de la transmisión de conocimientos heredadas de sus mayores (D.J. Bedunah, D. J., R.B. Harris, 2002).

La falta de una cultura ecológica tradicional naturalmente incorporada, hace que estos pastores “hui” o “han” vean la ganadería, no como un estilo de vida, sino tan sólo como un trabajo asociado a un contrato, a menudo asumido como una pesada carga y como una actividad permanentemente “liminal” sujeta a un intervalo transicional, a la espera de nuevas oportunidades laborales, preferiblemente en “su propio ecosistema urbano”. De seguir así, el esperado incremento en el número de inexpertos pastores exigirá una más activa y costosa campaña de gestión complementaria consistente en planes de seguimiento (D.J. Bedunah, D. J., R.B. Harris, 2002). E incluso de esta manera, el riesgo de ejercer la ganadería con los conceptos de explotación, beneficio y rentabilidad siempre fijos en el horizonte y en la mente del pastor es grande, y sus consecuencias para la ruptura del necesario equilibrio entre aprovechamiento y conservación imprevisibles.

Alternativamente, hay un número de NGO’s de raíz rural que operan en Qinghai y algunas de ellas se centran en el área de Yushu, especialmente tras la catástrofe del terremoto de 2010. En dichas organizaciones civiles se aprecia una participación multi-étnica e incluso cosmopolita, con la inclusión de miembros de las nacionalidades “han”, “hui”, “tibetana”, “tu”, y de origen anglosajón, quienes actúan con frecuencia en calidad de donantes (K. Morton, 2007). La creación de la Reserva Nacional de Sanjiangyuan, principal razón inicial para la exclusión de los *drokpa*, ha propiciado, por contra, un espíritu de cooperativismo concitado en el proyecto de desarrollo sostenible de la Cabecera del río Yangtse, donde la organización rural del Yangtze Superior colabora ejemplarmente con el gobierno del condado de Zhiduo, dentro de la prefectura de Yushu. Aquí se ha demostrado que es posible compatibilizar la iniciativa de los *pastoralistas* con las políticas de protección medioambiental y desarrollo (J.M. Foggin, 2008).

En este punto estaríamos ya dispuestos a responder a la cuestión principal planteada en el apartado “Hipótesis” de este estudio: ¿Son útiles las sociedades que se basan en economías móviles pastoriles en el siglo XXI? Queda demostrado que si se trata de adoptar un modelo estatal más equilibrado y moderno, en el sentido científico y riguroso del término, la respuesta a esta pregunta ha de ser positiva. Los *pastoralistas* aportan al mundo grandes cantidades de carne, de fibra natural y de productos lácteos de calidad, pero también una enorme riqueza cultural y la capacidad de gestionar grandes ecosistemas saludablemente, espacios que son fundamentales para la buena marcha del meta-sistema mundo (D.J. Miller, 2000). Y este razonamiento también puede extenderse a otros grupos humanos móviles no *pastoralistas*, que pueblan costas y mares, desiertos y bosques. Las ventajas de incluirles en los programas de gestión de espacios naturales pueden contrastarse, y hay están los ejemplos de los “aché” en Paraguay, los “aborígenes australianos” en el Parque del Kakadú, o los “inuit” en Nunavut para demostrarlo (S. Stevens, 1997). Por otro lado, no pocas voces se han alzado ya, y aumenta el número de ellas, que exigen el pago de servicios ecosistémicos a dichos gestores, en forma, por ejemplo, de subsidios destinados a la conservación de la biodiversidad, reducción de impuestos por la conservación de recursos genéticos, y la co-gestión en el uso del territorio para el turismo (R.M. Blench, 2001).

El análisis del cambio cultural presentado aquí no estaría completo sin tener en consideración las repercusiones de ese otro cambio cultural que hoy en día se va produciendo a escala nacional, con su inevitable dimensión global añadida. En la China de hoy, hay consenso entre una mayoría de eruditos y artistas desligados políticamente del PRC sobre que el país está atravesando, en contraste a su éxito económico y su gran desarrollo industrial, un gran déficit cultural (C.J. Smith, 2011), que hay una confusión en los gustos de los consumidores chinos en cuanto a los patrones culturales, y que esta confusión se está propagando a todos los aspectos culturales, incluyendo la gastronomía y las tradiciones populares propias. Por otro lado, la era de la globalización, en términos de comunicación, ha supuesto un desarrollo inusitado de las redes de intercambio de información no manipulada por intereses estatales o comerciales, fundamentalmente a través de internet y de aplicaciones de telefonía móvil. Un creciente número de estudiantes universitarios “chinos” marchan a Europa, Australia y Estados Unidos en busca de preciados tesoros académicos en forma de diplomas de máster y doctorado, y la comunidad “china” sigue expandiéndose por multitud de países, estableciéndose en ellos y regresando a sus orígenes en una proporción apreciable. Así que los cambios también afectan a los propios “han”, que no son ajenos a lo que ven y experimentan en otros países. Lo que ocurre en el resto del mundo va filtrándose, sin querer, de un país a otro, y transformando, aunque sea lenta e imperceptiblemente las mentalidades y los hábitos. El acceso a la educación formal, imprescindible para poder luchar con armas reconocidas por los contendientes sociales institucionales, junto al uso constante y amplificado universalmente de dichos canales de inter-conexión, han logrado generar una suerte de conciencia social universal, siendo más fácil hacer un seguimiento de las consecuencias del cambio global (P.C. Tiwari, B. Joshi, 2014), y no sólo del cambio climático. Me refiero a aquel que opera sobre las comunidades y sus ecosistemas, esto es, sobre los espacios naturales entendidos de una manera global, teniendo en cuenta a sus pobladores nativos.

Por lo que concierne al espacio cultural que aquí se ha abordado, y respondiendo a las preguntas: ¿Cómo operan las particularidades de Yushu en la construcción y de-construcción de la resiliencia de sus habitantes? ¿Qué caminos alternativos se configuran para la salvaguardia de la señas de identidad propias?, he de mencionar en primer lugar el papel fundamental que el carácter de estas gentes y su configuración cultural juegan en el manejo resiliente de lo que supone una crisis en su sistema tradicional de vida. Me refiero en primer lugar al humor “khampa”, pero también a su filosofía budista de vida. El humor, desde luego, presente casi en todo momento, funciona como un arma muy eficaz de adaptación al cambio cultural, haciendo que lo que es traumático lo sea menos y relativizando lo aparentemente drástico como algo pasajero en una vida efímera sobre un mundo en constante cambio. Por otro lado, la versión “tibetana” del budismo, en combinación con el componente especial de la tradición de Gesar, traza una relación del ser humano con su entorno tan fuerte que parece realmente difícil imaginar las tierras altas de Qinghai sin sus habitantes originales, como si los *drokpa* allí fueran ellos mismos productos de la tierra, como los propios yak, el *yartsa gunbu* o el preciado *dzi*, dando la impresión de que éstos irán adaptándose

sea como sea a los nuevos desafíos para no desaparecer, ya sea mediante el recurso de la extracción de la hierba gusano, ya buscando alternativas cooperativas al sistema de ranchos. Por lo que respecta de los ciudadanos de Gyêgu, la conservación de sus propias señas de identidad pasa por mantener vivos su lenguaje, su pintura, su música y danza, su recitación, haciéndolo compatible con los nuevos influjos culturales.

Una gran mayoría de los informante preguntados valora positivamente algunos reformas emprendidas por los sucesivos gobiernos chinos en tierras “tibetanas”, en especial las relativas a la sanidad, la educación y las infraestructuras. Sin embargo, se echa mucho de menos la participación nativa en el diseño de este renovado espacio cultural. El abandono de la política de re-asentamiento y de intensividad ganadera y el regreso a un pastoreo móvil se dibuja como una demanda muy razonable para que la comunidad de Yushu recupere su salud eco-social, y entronca además con la misma demanda común a todos las áreas de pastoreo de Tibet, China y muchos otros países del mundo con similares problemáticas, siendo el principal objetivo de WAMIP en su corta pero prometedora singladura en el activismo indígena en torno a las prácticas tradicionales de las comunidades *pastoralistas* y su lucha por erradicar estas políticas, de dudosa legitimidad y eficacia. Hasta ahora, y como W. Ning apunta para la comunidad “tibetana”: “...estas políticas han pasado por alto las necesidades de las comunidades rurales, incluyendo las necesidades medio-ambientales, para dirigirse directamente a satisfacer las necesidades de las élites urbanas-industriales” (W. Ning, 1997; traducido por S. Carralero).

Epílogo

En julio de 2015 fui invitado a participar en el Encuentro de *Pastoralistas* de Asia Central (Mongolia, 25-30 julio), auspiciado por FAO a través de su iniciativa PKH. En dicho encuentro volví a hacerse hincapié en la defensa de la movilidad como estrategia clave para entender un *pastoralismo* eficiente y sano. Como quiera que toda alternativa que pudiera entenderse de manera política tendría poco futuro para el caso del *pastoralismo* “tibetano”, yo propuse la constitución de una Asociación Mundial de Pastores de Yaks, basándome en mi experiencia en el Tibet oriental durante periodos de los años 2008, 2009, 2010, 2011, 2013, 2014, y 2015, y especialmente con lo que observé estudiando el complejo social “khampa-tibetano” en la prefectura de Yushu. Inspirado en el ya constituido y exitoso WRHA, en cuyo último congreso mundial (Aoluguya, China, 2013) tuve la oportunidad de participar, y teniendo en cuenta mi participación en la llamada Antropología de la Acción, sustentada en la dimensión activista del antropólogo, la propuesta de crear la WYHA puede ser considerada como la aplicación práctica de las conclusiones de este estudio, inspirándome en la elección de un “camino medio”, las redes globales indígenas de conciencia social y los espacios bioculturales de especial relevancia mediante la asunción de un modelo co-gestionado (chino-tibetano). Esto da una idea de la importancia del estudio etnográfico multi-localizado en el tiempo (N. Munn, 1992; J. Fabian, 1983; G.E. Marcus, 1995), así como la capacidad de la antropología micro-social para analizar conflictos sociales en espacios culturales de gran trascendencia y proponer soluciones a tales conflictos.

Referencias Citadas

- ABU-LUGHOD, L. 2000. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press. Berkeley.
 - 2006. “Writing against culture”, pp. 153-169. *Feminist Anthropology*. Editado por E. Lewin. Blackwell. Oxford.
- ANDERSON, B. 2006. *Imagined Communities*. Verso. London.
- APPADURAI, A. 2006. *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Duke University Press.
- ARTHUR, A.D. 2007. *Grassland degradation in the Tibetan plateau: the role of small mammals and methods of control*. Australian Centre for international Research.
- ATTARDO, S. (Ed.). 2014. *Encyclopedia of Humor Studies*. SAGE. London.
- BARFIELD, T.J. 1993. *The Nomadic Alternative*. Prentice Hall. New Jersey.
- BATES, D.G. 1973. *Nomads and Farmers: a Study of the Yoruk of Southeastern Turkey*. University of Michigan.
- BAUER, K.M. 2005. “Development and the Enclosure Movement in Pastoral Tibet Since the 1980s”, 53-81. *Nomadic Peoples*, 9 (1 &2).
- BAUER, K.M. & C. GEOFF. 2008. “Demographics, Development, and the Environment in Tibetan Areas”, 55-69. *JIATS*, no. 4.
- BAUMAN, Z. 2010. *Hermeneutics and Social Sciences. Approaches to Understanding*. Taylor and Francis. London.
- BEALL, C.M. 1996. “Andean, Tibetan, and Ethiopian patterns of adaptation to high-altitude hypoxia”, PP. 18-24. *Integrative and Comparative Biology*, vol. 46, no 1. The Society for Integrative and Comparative Biology.
- BECKER, E. 1973. *The Denial of Death*. Free press. New York.
- BEDUNAH, D. J. & R.B. HARRIS. 2002. “Past, Present & Future: Rangelands in China”, 17-22. *Rangelands* 24(4).
- BELL, C. 1968. *The People of Tibet*. Clarendon Press. Oxford.
- BELLEZZA, J.V. 2014. *The Dawn of Tibet*. Rowman & Littlefield. London.
- BENEDICT, R. 1934. *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin. New York.
- BLENCH, R.M. 2001. *Pastoralism in the new millenium*. Animal Production and Health Paper 150. FAO. Rome.
- BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge.
- BRODY, H. 2002. *The Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*. Farrar, Straus and Giroux. New York.
- CARRALERO BENITEZ, S. 2008. *Espíritus Errantes. Un viaje al pasado desde la India del presente*. S. Carralero. Málaga.
- CHATTY, D. 2006. *Nomadic Societies in the Middle East And North Africa: Entering the 21st Century*. Brill. Leiden.
- CHELLANEY, B. 2011. *Water. Asia’s new Battleground*. Georgetown University press. Washington D.C.
- CLARKE, G.E. 1987. *China’s Reforms of Tibet, and their effects on Pastoralism*. Institute of Development Studies. Brighton.
- COLE, D.P. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. AHM.

- COSTELLO, S.E. 2002. "The economics of cultural production in contemporary Amdo", pp. 221-240. *Amdo tibetan in transition society and culture in the post-Mao era*. Brill. Leiden.
- CZAPLICKA, M. 2011. *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*. Elibron Classics.
- DANA DECLARATION. 2002. *The Dana Declaration on Mobile Peoples and Conservation*. University of Oxford. Oxford.
- DELL'ANGELO, J. 2013. "The sedentarization of Tibetan nomads. Conservation or coercion?", pp. 309-332. *Ecological economics from the ground up*. Ed. by H. Healy, J. Martinez-Alier, L. Temper, J.F. Gerber, M. Walter. Routledge. Oxon.
- DIAZ DE RADA, A. 2008. "Donde esta la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuracion etnica en Sapmi", pp. 187-235. *Revista de Dialectologia y Tradiciones Populares*, enero-junio, vol. LXIII, no 1. Madrid. CSIC.
- DORJE, R. 1997. *Tales of Uncle Tompa. The legenday rascal of Tibet*. Station Hill. Barrytown.
- DOUGLAS, M. 1968. "The Social Control of Cognition: Some factors in Joke Perception", pp. 361-376. *Man, New Series*, Vol. 3, No. 3. Royal Anthropological Institute of Ireland and Great Britain. London.
- DUNHAN, M. 2004. *Buddha's Warriors: The Story of the CIA-backed Tibetan Freedom Fighters, the Chinese Invasion, and the Ultimate Fall of Tibet*. Penguin Books. London.
- DYSON-HUDSON, N., W. IRONS (Editores). 1972. *Perspective on Nomadism*. E.J. Brill. Leiden.
- EAGLETON, T. 2000. *The Idea of Culture*. Wiley-Blackwell. Oxford.
- EKVALL, R.B. 1961. "The Nomadic Pattern of Living among the Tibetans as preparation for war", pp. 1251-1263. *American Anthropologist*, no. 63.
 ↪ 1983. *Fields on the Hoof. Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism*. Waveland. Illinois.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1968. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Clarendon Press. London.
- FABIAN, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press. New York.
- FASSIHI, M. (sin fecha). "Why Such a Big Deal?": The Didactic Function of Humor in Tibetan Buddhism", pp. 64-70. *Stanford Undergraduate Research Journal*.
- FÉRNANDEZ-GIMÉNEZ, M.E. B. BATKHISHIG, W. XIOAYI. 2012. "Synthesis: Rangeland and Community Resilience in China and Mongolia", pp. 218-232. *Restoring Community Connections to the Land. Building Resilience through Community-based Rangeland Management in China and Mongolia*. Editado por M.E. Fernández-Giménez, X. Wang, B. Batkhishig, R.S. Reid. CABI. Wallingford and Cambridge, US.
- FJELD, H. 2005. *Commoners and Nobles. Hereditary divisions in Tibet*. Nordic Institute of Asian Studies. Copenhagen.
- FOGGIN, J.M. 2008. "Depopulating the Tibetan grasslands: The role of national policies and perspectives for the future of Tibetan herders, Qinghai, China", pp. 26-31. *Mountain Research and Development* 28(1).
- FOUCAULT, M. 2001. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza. Madrid.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. New York.
- GELEK, L. & H. MIAO. 2002. "Economic Reforms and their Impacts on Household Patterns among Tibetan Nomads", 30 pp. *Nomads of Tibet: Anthropological Fieldwork Reports from China*.
- GILBERT, J. 2014. *Nomadic Peoples and Human Rights*. Routledge. Abingdon.
- GOLDSTEIN, M.C. & C. M. BEALL. 1994. *The Changing World of Mongolia's Nomads*. University of

California Press.

– 1990. *Nomads of Western Tibet. The Survival of a Way of Life*. Serindia. London.

- GRUSCHKE, A. 2011. “Nomads and their market relations in Eastern Tibet’s Yushu region: the impact of caterpillar fungus”, pp. 211-230. *Economic spaces of pastoral production and commodity systems. Markets and livelihoods*. Ed. by J. Gertel and R. LeHeron. Ashgate. Surrey.
- GYALTSHO, Z. 2001. “Bab Sgrung: Tibetan Epic Singers”, pp. 280-293. *Oral Tradition*. 16/1.
- HABERMAS, J. 1994. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Cátedra. Madrid.
- HANNERZ, U. 2003. “Being there... and there... and there!: Reflections on a Multi-site Ethnography”, pp. 201-216. *Ethnography* 4 (2). Sage publications. London.
- HARRIS, D.R. 1966. *The origins and spread of agriculture and pastoralism in Eurasia*. UCL Press. London.
- HART, D.M. 1984. *The Ait 'Atta of Southern Morocco: daily life & recent history*. African Studies Press.
- HEISEY, D.R. 2005. “Examining the successes and problems of China’s policy on minority nationalities”, pp. 23-37. *Intercultural Communications Studies*, XIV:2.
- HODGSON, D.L. 2011. *Being Maasai, Becoming Indigenous: Postcolonial Politics in a Neoliberal World*. Indiana University Press.
- HRIC. 2007. *China: Minority Exclusion, Marginalisation and Rising Tension*. Minority Rights Group. London
- HU, Z. & D. ZHANG. 2003. “China’s pasture resources”, pp. 81-114. *Transhumant grazing systems in temperate Asia*. Edited by J.M. Suttie and S.G. Reynolds. Food and Agriculture Organization of the United Nations. Rome.
- HUBER, T. 1997. “Green Tibetans: A Brief Social History”, pp. 103-119. *Tibetan Culture in the Diaspora*. Ed. by F. J. Korom. Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995.
- HUMAN RIGHTS WATCH. 2007. “No One Has the Liberty to Refuse”. *Tibetan Herders Forcefully Relocated in Gansu, Qinghai, Sichuan and the Tibetan Autonomous Region*. Vol. 19, No. 8.
- HUMPHREY, C. & D. SNEATH. 1999. *The End of Nomadism? Society, State and the environment in Inner Asia*. Duke University Press. Durham.
- INGOLD, T. 1988. *Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge University Press.
- IRONS, W. 1975. *The Yomut Turkmen: a study of social organization among a central Asian Turkic-speaking population*. University of Michigan.
- ISENBERG, A.C. 2014. “Sea of grass: Grasslands in World Environmental History”, pp. 133-153. *The Oxford Handbook of Environmental History*. Oxford University press. Oxford.
- ISELIN, L. 2010. “Modern Education and Changing Identity Constructions in Amdo”, pp. 90-100. *Himalaya*, vol. 30, no. 010. Hanover.
- ISOM, J. 2010. *Tibet’s nomadic pastoralists. Tradition, transformation and prospects*. *Indigenous affairs*, 3-4/09. IWGIA. Copenhagen.
- KEDIA, S., J. VAN WILLINGEN. 2005. “Applied Anthropology. Contexts for Domains of Application”, pp. 1-32. *Applied Anthropology. Domains of Application*. Edited by S. Kedia and J. Van Willingen. Praeger. Westport.
- KHAZANOV, A. 1984. *Nomads and the Outside World*. Wisconsin University Press. Madison.
- KREUTZMANN, H. 2012. “Pastoralism: A Way Forward or Back?”, pp. 323-336. *Pastoral practices in High*

Asia, *Advances in Asian Human-Environmental Research*. Ed. by H. Kreutzmann. Springer.

- LATOUR, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología simétrica*. Siglo XXI. Madrid.
- LEVINE, N. 1995. "From Nomads to Ranchers: Managing Pasture Among Ethnic Tibetans in Sichuan", pp. 69-76. *Development, Society and Environment in Tibet, Papers Presented at the Panel of the 7th Seminar Intern. Assoc. for Tibetan Studies (IATS) Graz 1995*. Proc. 7th Seminar IATS, vol.5, Vienna. Ed. by G.E. Clarke.
- LEWELLEN, T. 2002. *The Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st century*. Greenwood Publishing Group. Westport.
- LEWIS, I.M. 1961. *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. LIT Verlag Munster.
- LONG, R., Z. SHANG, X. GUO, L. DING. 1996. "Case Study 7: Qinghai-Tibetan Plateau Rangelands", pp. 184-196. *Rangeland and Recovery in China's Pastoral Land*. Editado por V.R. Squires, L.Xinshi, L. Qi, W. Tao, Y.Youlin. CABI. Wallingford.
- LUGO, A. 2003. "Reflexiones sobre la Teoría de la frontera, la cultura y la nación", pp. 63-86. *Teoría de la Frontera. Los límites de la política cultural*. S. Michaelsen, D.E. Johnson (comp.). Gedisa. Barcelona.
- MACONI, L. 2004. "Gesar de Pekin ? Le Sort du roi Gesar de Gling, heros epique tibetain, en Chine (post-) maoiste", pp. 371-420. *Formes modernes de la poesie epique, Nouvelles approches*. Editado por Judith Labarthe P.I.E. Peter-Lang. Buxelles.
- MAFFI, L. 2001. *On biocultural diversity: linking language, knowledge, and the environment*. Smithsonian Institution.
- MALHOTRA-ARORA, P. 2012. "Sino-Indian water wars?", pp. 139-158. *Water resource conflicts and international security: a global perspective*. Ed. by D. Vajpeyi. Lexington books. Plymouth.
- MANDERSCHIED, A. 2001. "The black tent in its easternmost distribution: the case of the Tibetan Plateau", pp. 154-160. *Mountain Research and Development*, 21 (2).
→ 2002. "Revival of a nomadic lifestyle: a survival strategy for Dzam thang's pastoralists", pp. 271-290. *Amdo tibetan in transition society and culture in the post-Mao era*. Brill. Leiden.
- MANZANO BAENA, P., R. CASAS NOGALES. 2010. "Past, present and future of Trashumancia in Spain: nomadism in a developed country Pastoralism", pp. 72-90. *Pastoralism*, Vol. 1 No. 1.
- MARCUS, G.E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", pp. 95-117. *Annual Review of Anthropology*, 24. Palo Alto.
- MARX, E. 1967. *Bedouins of the Neguev*. Manchester University Press.
- MERKLE, R. 2002. "Nomadism: A socio-ecological mode of culture". Yak production in central Asian highlands. *Proceedings of the third international congress on yak held in Lhasa, P. R. China, 4-9 September, 2000*. Ed. by H. Jianlin, C. Richard, O. Hanotte, C. McVeigh. and J.E.O. Rege. ILRI (International Livestock Research Institute), Nairobi, Kenya. Session 1. Rangeland Development.
- MIEGE, G. 2009. "How old is pastoralism in Tibet: an ecological approach to the making of a Tibetan landscape", pp. 130-147. *Palaeogeography, palaeoclimatology, palaeoecology*, vol. 236, no. 1. Elsevier Science.
- MILLER, D.J. 2000. "Tough Times for Tibetan nomads in Western China: Traditional Nomadic Pastoralism", pp. 83-109. *Nomadic Peoples*. 4(1).
→ 2008. *Drokpa: Nomads of the Tibetan Plateau and Himalaya*. Vajra Publications. Kathmandu.

- MOK, K.H., Y.W. LO. 2009. "From the State to the Market? China's Education in at Crossroads", pp. 216-228. *The Developing World and State Education: Neoliberal Depredation and Egalitarian Alternatives*. Editado por D. Hill y E. Rosskam. Routledge. Abingdon.
- MOORE, P.D. 2008. *Tundra. Facts of File*. New York.
- MORETTI, M. 2012. *International Law and Nomadic People*. Authorhouse. Bloomington.
- MORTON, K. 2007. "Civil society and marginalisation: grassroots NGOs in Qinghai province", pp. 239-256. *Marginalisation in China. Perspectives on transition and globalisation*. de. by H.X. Zhang, B. Wu, R. Sanders. Ashgate. Aldershot.
- MUNN, N. 1992. "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay", pp. 93-123. *Annual Review of Anthropology*, vol. 21. Palo Alto.
- NICOLAISEN, I. & J. NICOLAISEN. 1994. *The Pastoral Tuareg: Ecology, Culture and Society, Volume 1*. Thames and Hudson. London.
- NING, W. 1997. "Indigenous Knowledge of Sustainable Approaches for the Maintenance of Biodiversity in Nomadic Society: Experiences from the Eastern Tibetan Plateau", pp. 67-80. *Die Erde*. 128. Berlin.
- OLSON, J.S. 1998. *An Ethnohistorical dictionary of China*. Greenwood press. Westpost.
- PAINE, R. 1994. *Herds of Tundra*. Smithsonian.
- PEISSEL, M. 2002. *Tibet. The Secret Continent*. Cassell Illustrated. London.
- PINHUA, S. 2014. *Human Rights Protection System in China*. Springer. Berling, Heidelberg.
- PTACKOVA, J. 2012. "Implementation of Resettlement Programmes amongst Pastoralist Communities in Eastern Tibet", pp. 217-234. *Pastoral Practices in High Asia. Agency of "development" affected by modernisation, resettlement and transformation*. Ed. by H. Kreutzmann. Springer. New York.
- QINYE, Y. & Z. DU. 1987. *Tibetan Geography*. China Intercontinental Press. Beijing
- REYNOSO, C. 1987. *Paradigmas y Estrategias en Antropología Simbólica*. Búsqueda. Buenos Aires.
- ROSALDO, R. 1991. *Cultura y Verdad: nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo. Madrid.
- SALZMAN, P.C. 1980. "Political factors in the future of pastoral peoples", pp. 127-129. *The future of patorial peoples. Proceedings of a conference held in Nairobi, Kenya, 4-8 August 1980*. de. by J.G. Galaty, D. Aronson, P.C. Salzman, A. Chouinard. International Development Research Centre. Ottawa.
- SCHAEFFER, K.R., M.T. KAPSTEIN, G. TUTTLE (Eds.). 2013. *Sources of Tibetan tradition*. Columbia University press.
- SCHEPER-HUGHES, N. 1995, *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, *Current Anthropology*, Vol. 36 (3): 409-440. CIS. Madrid.
- SHAPIRO, J. 2012. *China's Environmental challenges*. Polity press. Cambridge.
- SMITH, C.J. 2011. "The Production and Consumption of Culture on Postsocialist China", pp. 139-178. *China's Geography: Globalization and the Dynamics of Political, Economic, and Social Change*. Editado por G. Veeck, C.W. Pannell, C.J. Smith, Y. Huang. Rowman and Littlefield Publishers. Plymouth.
- SMITH, W.W, Jr. 2008. *China's Tibet?: autonomy or assimilation*. Littlefield publishers, Inc. Lanham.
- SPOONER, B. 1973. *The Cultural Ecology of Pastoral Nomads*. Addison-Wesley. Massachusetts.
- STEVENS, S. (Ed.) 1997. *Conservation Through Cultural Survival: Indigenous Peoples and Protected Areas*. Island press. Washington.
- STEWARD, J. 2006. "The Concept and Method of Cultural Ecology". *The Environment in Anthropology*, pp. 5-9. N. Haenn, R. Wilk (Editores). New York University Press. New York.

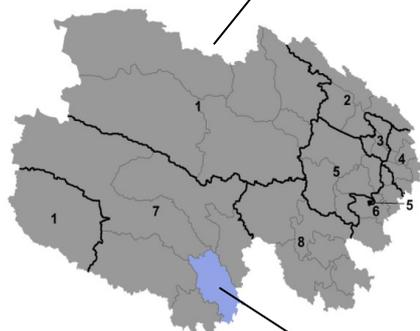
- SULEK, E. 2010. "Disappearing Sheep: The Unexpected Consequences of the Emergence of the Caterpillar Fungus Economy in Golok, Qinghai, China", pp. 9-23. *Himalaya*. XXX (1-2).
- TAPPER, R. 1997. *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*. Cambridge University Press.
- THURGOOD, G. & R.J. LAPOLLA. 2003. *The Sino-Tibetan languages*. Routledge. London.
- TIWARI, P.C., B. JOSHI. 2014. "Global Changes and Mountains: Consequences, Responses and Opportunities", pp. 79-136. *Impacts of Global Changes on Mountains. Responses and Adaptation*. Editado por V.I. Grover, A. Borsdorf, J.H. Breuste, P.C. Tiwari, F.W. Frangetto. CRC Press, Taylor and Francis. London.
- TURNER, V. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- TWITCHETT, D. 2000. "Tibet in Tang's grand strategy", pp. 106-179. *Warfare in Chinese History*. Ed. by H. Van de Ven. Brill. Leiden.
- UNESCO. 2009. Nomination for inscription on the Representative List in 2009 (Reference No. 00204): Gesar Epic Tradition. Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Intergovernmental committee for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Fourth session, Abu Dhabi, United Arab Emirates, 28 september to 2 october 2009.
- VAINSHTEIN, S. 1980. *Nomads of South Siberia*. Cambridge University Press.
- VARNER, J., M.D. DEARING. 2014. "Dietary plasticity in pikas as a strategy for atypical resource landscapes". *Journal of Mammalogy*, 95(1):000–000, 2014. Univ. Utah. Salt Lake City.
- WANG, Y.S. 2002. "Qinghai kechixu fazhan moshi chutan (On sustainable development methods in Qinghai)", pp. 8-12. *Qinghai Minzu Yanjiu (Shehui kexue ban) [Qinghai Nationalities Sociology Research Publication]*. 14 (2). Xining.
- WELLINGTON, J., M. SZCZERBINSKI. 2007. *Research Methods for Social Sciences*. Continuum International Publishing Group. London, New York.
- WIENER, G., H. JIANLIN, L. RUIJUN (Eds.). 2003. *The Yak (second edition)*. FAO & RAP. Bangkok. Publications.
- WINKLER, D. 1995. "Deforestation in Eastern Tibet: Human Impact Past and Present", pp. 79-96. *Development, Society and Environment in Tibet*. de. By G.E. Clarke. Papers Presented at the Panel of the 7th Seminar Intern. Assoc. for Tibetan Studies (IATS) Graz 1995. Proc. 7th Seminar IATS, vol.5, Vienna.
- WOESER, T., L. WANG. 2014. *Voices from Tibet. Selected Essays and Reportage*. Hong Kong Univ. Press.
- WOMEN'S ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT DESK. 2011. *Purging the treasure house: displacement and the status of the Tibetan nomad*. Women Tibetan Association. Dharamsala.
- XO, H. 2009. *Resilience of Tibetan pastoral system in modernisation*. Thesis submitted in University of Nottingham.
- ZHANG, B., X. CHENG, P. LI, Y. YAO. 2002. "Biodiversity and conservation of the Tibetan Plateau", pp. 135-143. *Journal of Geographical Science*, 12 (2).
- ZHAO, G., L. WANG, X. CHEN, J. TANG, Z. WAN, Y. ZHAN, Q. XIAO, J. CAI, J. ZHANG, J. WANG. 2010. "The active fault belts in eastern Tibet margin inferred using magneto-tellurics", pp. 99-110. *Geologica Acta*, vol. 8, no. 1. Universitat de Barcelona. Barcelona.
- ZHENG, D., Q. ZHANG, S. WU. (Eds.) 2000. *Mountain geocology and sustainable development of the Tibetan plateau*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

ANEXO: Mapas

Mapa 1: Ubicación del área de investigación

MAPA DE CHINA:

División Provincial,
destacando la Provincia de
Qinghai



PREFECTURAS DE LA PROVINCIA DE QINGHAI

1. Haixi
2. Haibei
3. Xining
4. Haidong
5. Hainan
6. Huangnan
7. Yushu
8. Golog

MAPA DEL CONDADO DE YUSHU

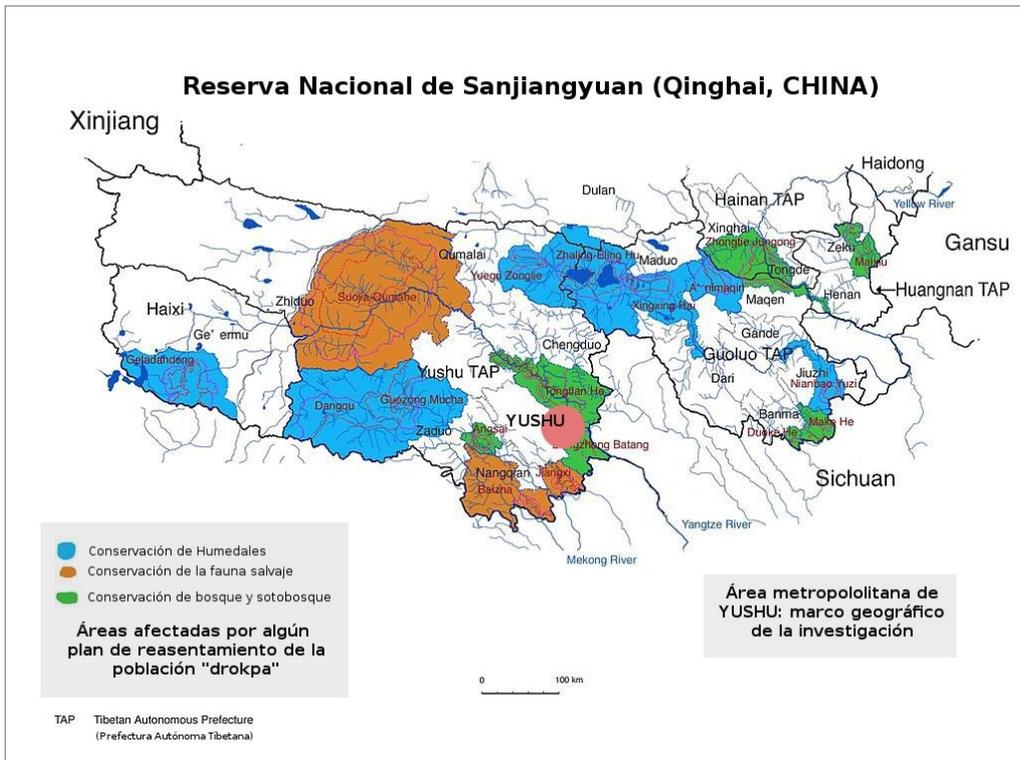
Capital: Yushu (chino) / Gyêgu (tibetano)
Población: 120.000 hab.
Extensión: 13.000 km²



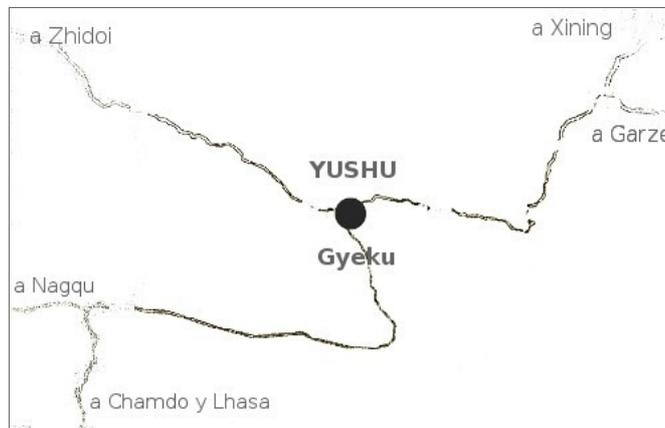
Mapa 2: Ubicación de Yushu en relación al pastoralismo y las regiones culturales "tibetanas"



Mapa 3: Yushu en la Reserva Nacional de Sinjiangyuan



Mapa 4: Mapa de carreteras del entorno de Yushu



Mapa 5: Esquema básico del centro de Gyêgu

