

## **EL DESEO Y LA IRA DE MAHATHIR. LA SUBJETIVIDAD MALAYA DESPUÉS DE *THE MALAY DILEMMA***

YAO SOUCHOU

*The University of Sydney*

### **Introducción**

La movilidad es el gran tema de la modernidad capitalista. Lo que nos cuenta esta historia son los épicos movimientos globales de comercio, cultura y capital, que se intensifican enormemente dadas las “condiciones posmodernas” contemporáneas. Junto con estos movimientos se da una movilidad de otro tipo: una sensibilidad fluida y progresiva, que ansia golpear las relaciones establecidas y las normas culturales, aquella que impulsa a una persona a “moverse, cambiar e inventar”.<sup>1</sup> Estas cualidades innovadoras son realmente a las que nos referimos como los componentes del sujeto moderno. La clave del sujeto moderno es la empatía —o como yo prefiero llamarlo, el cosmopolitismo— que lleva a una persona más allá de sus identificaciones primarias, a visualizar situaciones sociales desde otro punto de vista cultural y público.<sup>2</sup> Ambos tipos de movilidad —una social y material, la otra subjetiva y personal— están cercanamente interrelacionadas, si es que no relacionadas de manera causal. Una se alimenta de la otra para producir el trabajo transformador por el cual el capitalismo es reconocido. Según los autores de *El manifiesto comunista*, el “carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países”<sup>3</sup> masivo está invariablemente vinculado con los procesos intelectuales y culturales:

---

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 5 de junio de 2003 y aceptado para su publicación el 5 de noviembre de 2003.

<sup>1</sup> Asad, 1993, p. 11.

<sup>2</sup> Asad, 1993, p. 11.

En lugar del antiguo aislamiento y la autarquía de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la intelectual. La producción intelectual de una nación se convierte en patrimonio común de todas. La estrechez y el exclusivismo nacionales resultan de día en día más imposibles...

Lo escrito por Marx y Engels resuena por igual con la visión tentadora de los radicales y los demócratas liberales: los arrolladores cambios similares a leyes, y la difusión de un *ethos* secular y racionalista, originado por el capitalismo y el crecimiento económico en general. La visión es al mismo tiempo dramática y teleológica. En la literatura del Sudeste de Asia, encontramos también la tendencia de escribir acerca de la previsible inevitabilidad de que las fuerzas del capitalismo transnacional transformaran las sociedades locales y sus políticas en las décadas recientes. Refiriéndome a mi preocupación específica, en el análisis del surgimiento de términos de las clases medias como capital, clase, intercambio y las cualidades de un pensamiento universal que monta y cabalga en apremios locales y para los cuales las aspiraciones nacionales deben armarse en consecuencia. De hecho, como he podido mostrar entre las clases medias malayas, el cambio de “producción cosmopolita a cultura cosmopolita”, parafraseando a Marx y Engels, es un proceso confuso y retorcido. La transformación del capitalismo no va directamente a los beneficios del mercado y sus efectos redistributivos, ni está siempre ligado al surgimiento de las clases medias cosmopolitas, listas para abrir diligentemente la prisión-casa del autoritarismo político y la tradición. Al rechazar la teleología, necesitamos más que el rechazo de estas esperanzadoras visiones teóricas. Más bien, lo que necesitamos al deshacer la unilineal historia de “lo económico”, es hacer lo que aconseja Benjamín: un rastreo y un apropiamiento de “un momento de peligro” en el pasado que (todavía) contemple a la gente en su lucha en el mundo.<sup>4</sup> En las comunidades de agricultores sudamericanos como en la Malasia contemporánea, el desarrollo capitalista simplemente tiene que lidiar con

<sup>3</sup> Marx y Engels, *Manifiesto del partido comunista*, ed. Progreso, URSS, 1979, p. 34.

<sup>4</sup> Benjamín, 1968, p. 255.

aquel “conformismo originario”, parafraseando a Benjamín<sup>5</sup> —el cual amenaza llevar el proceso por diversas e impredecibles direcciones.<sup>6</sup> Para cualquier sociedad, luchar contra este “conformismo” —y no sólo cosechar los frutos del “desarrollo económico”— constituye un momento crítico en el compromiso con la modernidad capitalista en un contexto específico.

Esto significa que, en lo referente al sujeto de las clases medias y los “nuevos ricos” en Asia del Sureste, no podemos ya enfocarnos únicamente en su “potencial progresivo” de demandar liberalización o en la articulación de una ideología más universalista y cosmopolita.<sup>7</sup> Por el contrario, los análisis deben involucrar la escritura e identificación de la ideología original, cercana a la postura primordial que se encuentra en el corazón de la subjetividad de la clase media. Esto es muy importante, pues dicha posición muchas veces dibuja algunos sentimientos fundamentales construidos cultural e históricamente desde hace mucho tiempo, y como tales tienden a resistir ser echados de lado al llegar la “gran transformación”.<sup>8</sup> De hecho, para las clases medias malayas, el compromiso con la modernidad capitalista es siempre una compleja mezcla de rechazo, adaptación y renovación. Al mismo tiempo, reafirmar el autoconcepto malayo y sus fuentes es ubicar al sujeto malayo en las tortuosas relaciones étnicas. Esto es por cierto lo que otorga a dicho esfuerzo su energía discursiva y su relevancia contemporánea, pues las ideas principales del destino malayo —y por el nacionalismo malayo en sí mismo— siempre han dependido de la posición relativa de los otros no-malayos. Tanto para los colonialistas como para los nacionalistas malayos, la construcción de los malayos como la “primera gente” invariablemente implica la otredad de las “comunidades inmigrantes” —principalmente chinas— como la “causa” de las carencias malayas y de una manera más implícita, como un modelo de emulación cultural. Esta otredad define el contorno de la identidad malaya y de las políticas nacionales etnicizadas. Fundamentalmente, si el proceso ha dado al estado la ideología

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Taussig, 1980.

<sup>7</sup> Robinson y Goodman, 1996.

<sup>8</sup> Polanyi, 1957.

central para el complejo régimen político pro malayo, también ata de manera ominosa al sujeto malayo a el Otro. Sugiero que lo que está implícito es algo que se asemeja a la infantilización del sujeto malayo. Todas las excavaciones en el profundo nacionalismo malayo conducen a esto. Pero de manera empírica, como trataré de mostrar, la preocupación de la clase media malaya ensaya una “estructura de sentimiento”, que intenta luchar contra —si es que no rechazar— este signo primordial de “cualidad de sujeto”. Partiendo de esta ventaja, en tanto que dicha lucha está cerca de llegar a un acuerdo con un naciente y contingente cosmopolitismo, invariablemente vuelve sobre el tema de aquél entendimiento original del colonialismo y de los padres del nacionalismo malayo. Mientras que la sensibilidad cosmopolita exhorta a avanzar hacia una filiación nacional más amplia, más allá de divisiones étnicas, también regresa de manera interminable a este entendimiento de la marginalización y la pérdida cultural y económica. Lo que marca la estructura de sentimientos de las clases medias malayas es precisamente esta lucha contra la ideología que les ha traído una mejora social y un predominio político. En este sentido, si miramos retrospectivamente, las políticas positivas discriminatorias promalayas llevan así mismo un costo fáustico de compromiso moral y una “cualidad de sujeto atravesada” que ahora confronta a sus beneficiarios. Es en la negociación con esta carga histórica que presenciamos el surgimiento de un nuevo destino existencial del sujeto malayo.

### **Identidad cultural malaya: un proyecto rehabilitado**

Los pilares de la autoidentificación malaya están oficialmente reconocidos como *babasa, raja dan agama*, o lenguaje, realeza y religión (islam).<sup>9</sup> Promovidos activamente por el Estado, forman la base de la cultura nacional y de la poderosa ideología del *ketuanan Melayu* (ascendencia malaya). En las muchas veces volátiles políticas étnicas de Malasia, el sujeto de la identidad malaya debe necesariamente aspirar a algo más ambicio-

<sup>9</sup> Shamsul, 1999, p. 18.

so que lo que a la comunidad le gustaría lograr para sí misma. Dicha formación de la identidad debe resultar en una relación definida con otras comunidades, que siendo ciudadanos también hacen su reclamo legítimo de derechos y recursos a través de la nación. Por supuesto, ésta ha sido la contradicción fundamental del orden político malayo: ser aquél que reconcilia la hegemonía de un solo grupo étnico con las amplias demandas de un proyecto nacionalista. Debido a todos sus argumentos históricamente apremiantes, la ascendencia malaya no puede nulificar —ni parodiar— el ideal central de Estado-nación moderno basado en una distribución igual de los derechos cívicos y las obligaciones entre los ciudadanos. “Por la raza malaya, y por la Nación”, como el UMNO está acostumbrado a proclamar, es una cuerda apretada mucho más difícil de negociar que lo que la élite del partido quiere hacernos creer.

Analíticamente, es útil recordar que la identificación étnica no es nunca sólo un asunto de preferencias personales existenciales o de una construcción comunal; es de hecho fortuito sobre interacciones complejas entre grupos étnicos que son confrontados, por ejemplo, por la inmigración, el empleo urbano industrial o la administración colonial, como los antropólogos han discutido largamente.<sup>10</sup> Lo que esto significa es que la identidad malaya, con todas sus cualidades de autodominio, se forma de manera reactiva, como respuesta para y en interacción con otras comunidades étnicas. Al mismo tiempo, un elemento distintivo del nacionalismo malayo y de su formación de la identidad es su poderoso elemento de rehabilitación.

En una palabra, la energía afirmativa de la autoidentificación malaya está subrayada por una cuestión de principios, por el entendimiento de las desventajas reales e imaginarias y la necesidad urgente de superarlas —*vis-à-vis* las otras comunidades. Quizá como cualquier proyecto nacional, el comunismo malayo debe también buscar lo que percibe como las fuentes de su desposeimiento como un punto de lucha colectiva.<sup>11</sup> Históricamente, esta percepción puede ser rastreada mediante varios factores históricos.

<sup>10</sup> Mitchell, 1956, Kapferer, 1972.

<sup>11</sup> Smith, 1996.

En un artículo reciente, Shamsul delinea los orígenes del discurso colonial europeo que traza la accidentada/cambiante geografía del “ser malayo”.<sup>12</sup> Este autor muestra que aunque las claves o “pilares del ser malayo” —monarquía, islam, costumbres e idioma— habían surgido de la geopolítica de los Estrechos de Malaca, éstos fueron también crucialmente afirmados por los escritores coloniales y administradores como Stamford Raffles y William Marsden que “alentaba sentimientos especiales de amistad” por los malayos.<sup>13</sup> Hasta cierto punto, los textos coloniales ayudaron a que el término “malayo” se usara más en un contexto social común. Raffles, por ejemplo, cambió el título del principal texto malayo *Peraturan Segala Raja-Raja* al más simple *Sejarah Melayu*, el cual es en español “Anales malayos”.<sup>14</sup> De manera similar, Marsden en su *History of Sumatra* (1811) (Historia de Sumatra) describió la península este de Sumatra como el lugar de origen de los malayos, y le dio el nombre de “Península Malaya” —el precursor del término malayo Tanah Melayu, o literalmente, “Malaya-landia”.<sup>15</sup> La construcción colonial de la malayanidad es, por mucho, un asunto muy extenso como para discutirlo aquí. A partir de estas ideas sobre los malayos como los “primeros y originales habitantes” fue desarrollada la aún más difícil de “raza malaya”. Aquí Shamsul cita a Raffles, quien escribió: “yo no puedo sino considerar a la nación malaya como un solo pueblo, que habla la misma lengua, que aunque está diseminado en un espacio muy amplio, preserva su carácter y sus costumbres en todos los estados marítimos que se encuentran entre los mares sulús y los océanos del sureste”.<sup>16</sup>

Entonces, la relación especial con la administración colonial alimentó una primordialidad distintiva en una malayanidad que era, en los siglos previos, abierta y plural. En la década de 1840, *bangsa Melayu* o la raza malaya, era usada por los escritores malayos, y comenzó a encontrar su lugar en la arena pública, de manera que, para 1891, “malayo” como categoría racial

<sup>12</sup> Shamsul, 2001.

<sup>13</sup> Shamsul, 2001, p. 75.

<sup>14</sup> *Malay Annals* en el original. N. de la T.

<sup>15</sup> “Malay-land” en el original. Literalmente “tierra malaya” N. de la T.

<sup>16</sup> Raffles, 1810, p. 103, *cit. pos.*, Shamsul, 2001, p. 75.

—junto con “chino” y “tamils”— entró al censo de población colonial.<sup>17</sup> *Bangsa Melayu* —y su idea relacionada de Melayu— tendrán efectos de palanca en las políticas nacionales malayas en los últimos años. Pero el régimen de las políticas promalayas del Estado encuentran su égida en el presupuesto moral de *Bangsa Melayu* como la “primera gente”. Más allá de los hechos sociales y económicos que imperan, la idea del (relativo) empobrecimiento y la vulnerabilidad comunal viene a ser ensamblada como un elemento primordial en el discurso de *Bangsa Melayu: keturunan* (descendente) y *kemunduran* (atraso) están estructuralmente relacionados con el discurso de *Bangsa Melayu*. En este eslabonamiento, el poder ideológico de la “marginalización malaya” adquiere una mayor complejidad más allá de la “realidad” del dominio económico chino, pero albergado en el reino psíquico de la subjetividad malaya, subrayado por su genealogía racionalista.

Si *keturunan* (descendente) y *kemunduran* (atraso) están de hecho entrelazados, entonces la construcción de la alteridad se convierte en culturalmente inevitable e ideológicamente necesaria. Dicha construcción, al tratar de dar forma al sujeto malayo, busca con afán al Otro (no-malayo) en el cual desviar su ansiedad. La alteridad, de manera simple, incita al régimen de exclusión e inclusión para consolidar el criterio poderoso de descenso por “raza”. Como principio general y una operación de economía psíquica, dicho régimen de prácticas debe retornar al poderoso encanto de *kemunduran* o el atraso malayo que concedió el punto original de construcción. Históricamente, hay ejemplos de los exquisitos juegos de este principio. Entonces, Shaykh Mohd Salim, una figura clave de la descendencia árabe en la revista *Al-Iman*, publicada en Singapur desde 1906 a 1908, y uno de los primeros en articular la conciencia nacional entre la *intelligentsia* malaya, que luchó para reclamar su pertenencia a la comunidad malaya:

Es cierto que, aun siendo *peranakan*, no somos de la misma descendencia directa que la gente de aquí, pero amamos este país como nuestra patria, hemos bebido su leche, usado sus productos para alimentar nues-

<sup>17</sup> Shamsul, 2001, p. 76.

tra carne y sangre, hemos recibido de ella las buenas cosas de la vida. ¿No estamos, por eso, en deuda con ella y su gente?<sup>18</sup>

Dicho sentimiento fue congruente en un momento en que “se percibía que la *kemunduran* (falta de desarrollo) afectaba sólo a los malayos, no a todos los musulmanes”.<sup>19</sup> Para los indígenas malayos, la *kemunduran* no era sólo un criterio de membresía étnica, sino también un capital cultural que no podía ser compartido con otros musulmanes. En este contexto, la fisura socioeconómica fue primero percibida en relación con los “ricos comerciantes musulmanes árabes e indios” a través de la misma “comunidad malayo-musulmana”.<sup>20</sup> De manera subsecuente, después de la Primera Guerra Mundial, la naturaleza de la fisura fue expresada por malayos educados en lo referente a la necesidad de “demandar el derecho de los musulmanes no malayos a hablar en nombre de la comunidad malaya”.<sup>21</sup>

La débil relación entre “malayos indígenas” y “musulmanes árabes e indios” señaló las dificultades inherentes en el intento de cualquier élite malaya de monopolizar el reclamo de *Bangsa Melayu*. La marca esencial étnica siempre requiere una gran parte de invención cultural, por medio del retorno a los contratos gemelos de atraso al tiempo que se busca una figura de alteridad para darles sustancia y urgencia. Si el colonialismo había ayudado al nacimiento del nacionalismo malayo, las políticas postindependentistas tendrán que consolidar su fundacionalismo étnico. Éste no es el lugar para subrayar la compleja y muchas veces violenta etnicización de las políticas malayas ya documentadas en la literatura, excepto enfatizar el atrincheramiento institucional de las “posiciones especiales” de los malayos como gente que necesita protección en una sociedad plural. De manera irónica, mientras que dicha política estaba basada en un discurso europeo racista acerca de gente pacífica y amable cuyas culturas no estaban dadas a bastas ambiciones materiales; no ha prevenido al gobierno poscolonial de tomar la ideología y las prácticas casi al por mayor. El asunto

<sup>18</sup> Roff, 1967, p. 65.

<sup>19</sup> Tan, 1988, p. 5.

<sup>20</sup> Tan, 1988, p. 6.

<sup>21</sup> Roff, 1967, p. 189, *cit. pos.*, Tan, 1988, p. 6.

que me queda pendiente es explorar esta continuidad, y sobre todo, excavar la profundidad analítica y psicológica de sus efectos. Y la mejor manera de hacerlo es volviendo al texto que es piedra de toque de las políticas contemporáneas malayas: *The Malay Dilemma* (1970) del primer ministro Mohamed Mahathir.

### *The Malay Dilemma* y la construcción de la alteridad

Cuando Mahathir publicó su libro, en 1970, todavía participaba del salvajismo de la UMNO<sup>22</sup> —Organización Malaya Nacional Unida—, la principal organización política malaya y socio dominante en el gobierno de coalición en turno. Al ser doctor en medicina, recurrió a las leyes científicas de herencia y las aplicó a las prácticas sociales malayas. Lo que surgió de esto fue una fusión de biologismo crudo y mala sociología, donde ambos ubicaban inexorablemente a los malayos en un *cul de sac* de desventaja social y un desarrollo biológico atrofiado cuando se le compara con otras comunidades inmigrantes. El origen básico del problema, según Mahathir, reside en la fecundidad natural de los trópicos en donde los malayos habían fundado sus asentamientos. Al vivir entre las mayores bendiciones de la naturaleza, no era necesario un gran esfuerzo o ingenio para conseguir alimento. Había suficiente para todo mundo a lo largo del año. El hambre y la inanición, un rasgo común en países como China, eran desconocidos en Malasia. Bajo estas condiciones todo mundo sobrevivía. Incluso los más débiles y los menos diligentes eran capaces de vivir en una comodidad aceptable, casarse y procrear. La observación de que sólo los más aptos sobrevivirían no se aplica aquí (a los malayos), ya que la abundancia de comida sostenía la existencia incluso de los más débiles.<sup>23</sup>

Aquí, en la riqueza de los trópicos, incluso los débiles de cuerpo y alma sobreviven y se reproducen. La abundancia de recursos naturales, en otras palabras, se ha convertido irónicamente en una trampa evolutiva que protege a los malayos

<sup>22</sup> Por sus siglas en inglés. N. de la T.

<sup>23</sup> 1970, p. 21.

de la enérgica lógica de la selección natural. Es como si se creyera que al mostrar la insuficiencia intelectual del texto sus efectos ideológicos simplemente desaparecieran. Pero el hecho es que a pesar de —y precisamente debido a— sus acercamientos intelectuales, *The Malay Dilemma* sigue siendo un texto crucial y poderoso para muchos en la comunidad malaya. Cualquier compromiso con el texto tiene que ajustarse con su sentir ideológico y la particularidad de los problemas malayos que construye. Debido a todos sus problemas metodológicos, dirijo mi atención a la poderosa articulación de la penosa vulnerabilidad que sienten los malayos acerca de sus posiciones, y la maestría con la que Mahathir logra su propósito. Esto requiere presentar, no sólo a todo racismo demasiado aparente, sino al realismo social y psicológico que el texto presenta a su público. Y este realismo se logra por medio de una estrategia discursiva que implacablemente lanza el destino del sujeto malayo contra su Otro chino. En la formulación de Mahathir del “problema que enfrentan los malayos”, la carencia malaya —sigilosa pero segura— dirige su atención a la abundancia china. Una sirve para configurar la otra.

Entonces, después de describir el efecto desastroso de la abundancia natural de los malayos indicada arriba, Mahathir continúa con estas aseveraciones:

Para los chinos, la vida era una lucha continua por la supervivencia. En el proceso, los débiles de mente y cuerpo son derrotados ante los fuertes e ingeniosos. De generación en generación, a lo largo de 400 años, este matrimonio entre lo impropio continuó, ayudado e inducido por la limitación consecuente de la supervivencia únicamente de los adecuados. Pero, como si esto no fuera suficiente para crear una raza dura, las costumbres chinas decretan que el matrimonio no debe darse entre los de un mismo clan, *en contraste directo con la parcialidad malaya frente a la crianza.*<sup>24</sup>

Este punto, por lo tanto, se hace famoso. La “supervivencia de los débiles” entre los malayos es un problema serio cuando se encuentra en el contexto de una sociedad multiétnica, donde las “comunidades inmigrantes” ya están amenazadas por las du-

<sup>24</sup> Mahathir, 1970, p. 24, se agrega énfasis.

ras condiciones ambientales de sus países de origen. Esto define el tono de todo el libro. Al tiempo que se discuten las aflicciones de los malayos, el lector es sutilmente llevado a la otra cara de la película, los duros y agresivos inmigrantes chinos que venían de un medio ambiente donde se arranca a los débiles y se los transforma en gente dura y trabajadora. De manera similar, las prácticas culturales estáticas y feudales hacen un marcado contraste con las diferentes propensiones de los chinos. Los malayos rurales, remarca Mahathir, incorporan “costumbres o *adat* y las más fuertes creencias animistas” en la enseñanza islámica, lo que resulta en una forma de islam que es distintivamente antimoderna:

La adopción del islam como la religión de los malayos también... resulta en el desarrollo de una barrera permanente contra cambios futuros en la religión. Hasta ahora, los malayos se habían sentido libres de casarse fuera de su religión. Ahora, el islam prohíbe dicho matrimonio excepto cuando se da en ciertas condiciones. El estigma ligado a aquellos que no observaban los preceptos religiosos era tan grande que todo lo que difería de las prácticas islámicas establecidas se convertía en sospechoso y era rechazado.<sup>25</sup>

Esta forma del islam que sancionaba la endogamia es uno de los factores que contribuyen a la “parcialidad malaya frente a la procreación dentro de una misma familia”, en contraste con la costumbre china de casarse fuera del clan.<sup>26</sup> De cualquier forma, al ser la disparidad económica lo que más preocupa a Mahathir, la cultura china y las formas institucionales están identificadas como los medios de cercamiento que niegan el acceso a forasteros como los malayos:

Los negocios chinos son básicamente una empresa familiar... más allá de la familia, el chino está atado a su clan, su provincia de origen o su grupo dialectal, y finalmente a su raza. Todos estos vínculos son de extrema importancia en la conducción actual de su empresa. Ellos constituyen un orden decreciente de exclusividad. En su raza la lealtad familiar está en primer lugar, pero la verdadera división se encuentra entre su raza y los otros. Los chinos no sufrirán la presencia de nadie que no sea de su misma raza en sus empresas, a menos que sea absolutamente inevitable.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Mahathir, 1970, p. 23.

<sup>26</sup> Mahathir, 1970, p. 24.

<sup>27</sup> Mahathir, 1970, p. 53.

En este mundo, los lazos de lealtad se expanden de la familia al clan, pero no llegan más allá de la “raza china”, mientras que las transacciones de negocios recaen “fuertemente” en tratos secretos y arreglos privados.<sup>28</sup> El mundo chino de los negocios, visto por Mahathir, está dirigido por un exclusivo sistema de redes sociales, el cual “asegura que los ideales, aún los no éticos, no sean divulgados a otros en detrimento del negocio”.<sup>29</sup>

La construcción hecha por Mahathir del talento chino, como hemos visto, sirve para “arreglar” un sitio original en el cual él pueda reflejar su entendimiento del atraso malayo. En este sitio recae el fundamento ético de la discriminación positiva contemporánea de la política bumiputera. Para Mahathir y otros nacionalistas malayos, dicha política logra su primacía moral y justicia natural cuando contradice el trabajo de la naturaleza, al restaurar sus consecuencias sociales y económicas. Al hablar de la distribución preferencial de las becas gubernamentales para los estudiantes malayos, Mahathir escribe:

Para responder (a las críticas al favoritismo racial), es necesario regresar a la razón básica para el trato preferencial que reciben los malayos. El motivo detrás del trato preferencial no es poner a los malayos en una posición superior, *sino llevarlos al nivel de los no malayos...* Las becas no son una manifestación de desigualdad social, sino herramientas para romper con la postura superior de los no malayos en el campo de la educación... Los malayos no están orgullosos del privilegio de ser protegidos por leyes como si fueran lisiados. Si pudieran, les gustaría deshacerse de esos privilegios, pero tienen que dejar su orgullo en segundo término frente a la realidad de la vida.<sup>30</sup>

Nótense sus reservas morales frente a las becas escolares y el “trato preferencial a los malayos”: “Los malayos no están orgullosos del privilegio de ser protegidos por leyes como si fueran lisiados”. Si el resultado es volver a los malayos sujetos de debilitamiento psicológico, las políticas estatales son, sin embargo, necesarias, dadas las verdades de la vida de la sociedad malaya: no tienen nada que ver con la codicia y el rampante interés personal.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>29</sup> 1970, p. 54.

<sup>30</sup> Mahathir, 1970, p. 75, cursivas mías.

Lo que es importante aquí es el sentido de limitación discursiva —y eficacia moral— creado por la ética de la política bumiputera. Y es esta cercanía la cual fomenta el punto de referencia constante desde el cual todas las racionalizaciones de los privilegios malayos proceden. Antes de que lleguemos a eso, existe otro argumento para la fundación ética de las posturas malayas como la piedra angular de la política bumiputera estatal. Ejemplar de la ideología estatal, las declaraciones de Mahathir resuenan arriba con el doble peso del Otro chino. No es sólo esta fundación la causa de la falta de sujeto malayo, los logros socioeconómicos son finalmente valuados por el nivel que el Otro chino ya ha alcanzado. La “medida” de este nivel, por lo tanto, ata el problema a su solución final: al “llevar a los malayos al nivel de los chinos”. De nuevo, esto no lleva ninguna cuestión de discriminación, pues “ponerse al día” es exactamente lo que dice, y nada acerca de alcanzar “un lugar superior” para los malayos. En este sentido, el propósito de la política bumiputera tiene siempre dos aspectos: lograr la reestructuración económica y cosechar el capital moral que surgirá al corregir los errores que ha cometido la comunidad malaya.

Sin embargo, este capital moral se ganó con costos sociales y personales considerables. A lo que quiero llegar es a que la política bumiputera, a pesar de la retórica de Mahathir, de hecho conlleva consecuencias fatales para sus beneficiarios directos. Lo que presenciamos entre las clases medias malayas —los *Melayu Baru*— es precisamente una negociación del régimen político estatal al virarse al lado opuesto, cuando se cuestionan los beneficios universales de los malayos. Esta negociación pega en la serenidad comunal, justo en el centro de la política bumiputera. El resultado es un cosmopolitismo particular que rompe el binario étnico sobre el terso antagonismo entre el sujeto malayo y su Otro chino.

#### *Melayu Baru como clase media: algunas consideraciones generales*

Cualquier discusión de las políticas malayas al final de la década de los noventa estará incompleta si no se considera el surgi-

miento de las clases medias profesionales malayas, las llamadas *Melayu Baru*. Como fenómeno social, las *Melayu Baru* señalan la “fisura interna” en la política malaya como parte de los complejos cambios sociales y económicos de las últimas dos décadas. En términos convencionales, el crecimiento de las clases medias malayas puede ser visto en el contexto de la NEP<sup>31</sup> (Nueva política económica) y otras iniciativas promalayas que tiene, especialmente en la administración de Mahathir, a los educados capitalistas y profesionales bumiputera como uno de sus propósitos. La maniobra constitucional para temprar las prerrogativas y en conjunto el prestigio de los sultanes, por lo tanto, dice mucho acerca de cambiar la estructura de clase entre la élite política malaya durante los años de Mahathir. Al mismo tiempo, los esquemas escolares para los estudiantes bumiputera, la masiva intervención estatal en la esfera económica así como la propiedad corporativa de las UMNO gobernantes —lo que Joel Kahn llama “capitalismo de partido”—: todos han producido las clásicas clases medias colocadas entre la realeza con sus fidelidades feudales tradicionales, y los pobres urbanos y rurales. Éste es obviamente un proceso muy complejo, pero el interés más inmediato se refiere a los “efectos culturales”: el papel de la clase media en la reforma política y la “democratización” de Asia del Sudeste, sobre los cuales han corrido ríos de tinta. Acerca de la relación entre el crecimiento económico asiático y el surgimiento de las clases medias en la región, el compromiso más famoso es probablemente las publicaciones de *The New Rich in Asia Series* bajo la edición de Robinson y Goodman. Uno de los volúmenes pone la clave analítica de esta manera:

Durante las tres décadas pasadas hasta fines de los noventa, un número mayor de países de la región asiática se industrializó y experimentó un rápido crecimiento económico. Entre su población, nuevas capas de ésta empezaron a acumular riqueza y a disfrutarla... pero, ¿quiénes son estos nuevos ricos, y cómo es que se han convertido en eso, y qué lugar ocuparán en su sociedad y en la región asiática a largo plazo?<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Por sus siglas en inglés (N. de la T.)

<sup>32</sup> Pinches, 1999, xi.

A pesar del reclamo de las clases medias como una “fuerza social fracturada”<sup>33</sup> heterogénea, con raras excepciones, la mayoría de los capítulos toman como punto de partida el factor del crecimiento económico. Es la concepción hegemónica del capitalismo, la transformación capitalista y del fenómeno asociado de clase, la que proyecta su análisis. Como era de esperarse, la identificación de la clase media y sus aspiraciones es el problema clave de todas las discusiones de la reforma política y las nuevas formas de la sociedad civil dependen de ellas. Entonces, Rodan escribe de manera aprobatoria sobre la sociedad civil como “constituida por una esfera de espacio político *autónomo del Estado* legalmente sancionado”.<sup>34</sup> Aquí, uno supone que el espíritu es si las nuevas clases medias serán vistas menos que periféricamente alineadas con la democratización y la reforma, entonces ellos tomarían una postura de oposición frente al Estado, incluso en un lugar como Singapur.

Este tipo de acercamiento no es de gran ayuda para nuestros propósitos por diversas razones. Permítaseme marcar tres puntos principales. En primer lugar, en Occidente, las clases medias y su papel causal al instituir la participación legal y electoral ha sido el soporte principal de la teoría política que se puede encontrar en Aristóteles y, después, en Marx y Weber.<sup>35</sup>

Sin embargo, su papel en la democratización tiene que ser probado de manera empírica; en Tailandia, por ejemplo, la clase pobre trabajadora pudo haber desempeñado un papel más importante en el cambio del régimen en mayo de 1992 de lo que se piensa comúnmente.<sup>36</sup> En segundo lugar, si se habla de la situación malaya, las clases medias —incluso aquellas que se oponen al régimen de Mahathir y se organizan alrededor de Alternativa Barisan— no están ciertamente “fuera del Estado”. Al final, uno puede ser escéptico con respecto a la utilidad de dichos términos totalizadores como capitalismo y desarrollo capitalista, al comprender a un grupo como *Melayu Baru* y sus deseos culturales y políticos. Entre la comunidad malaya, las clases medias como tales pueden no ser un fenómeno reciente;

<sup>33</sup> Robinson y Goodman, 1996, p. 3.

<sup>34</sup> Rodan, 1966, p. 37, el énfasis es mío.

<sup>35</sup> Glassman, 1995.

<sup>36</sup> Ockey, 2001.

la comprensión local rastrea a aquellos —los llamados *Orang Kaya Baru*— que primero se beneficiaron de los esquemas gubernamentales en los años inmediatos de la postindependencia.<sup>37</sup> En cualquier grado, si el capitalismo y el desarrollo capitalista son términos significativos, no pueden ofrecer un terreno circunscrito en el cual son explicados asuntos diversos como la oposición política, el estatus y el privilegio.

Mi argumento entonces es que los *Melayu Baru* y sus “procesos culturales” no pueden ser coherentes al reflejarlos en el espejo de la “economía política”, al conectarlos a un “grupo real de gente”.<sup>38</sup> Desde nuestra perspectiva, lo que de manera inmediata golpea acerca de las clases medias malayas (en plural) es su diversa y conflictiva postura política y económica, y estas posturas dejan, de alguna manera, los factores unificadores de educación, salud y propiedad económica sin significado. De hecho en Malasia, los *Melayu Baru* comúnmente identificados van de los “carretilleros y comerciantes” cercanamente asociados a Mahathir y la dirigencia del UMNO, el centro de éstos organizados en torno a Keadilan y disfrazan a los seguidores de Anwar, profesionales y académicos de dudosa fidelidad, e incluso profesionales malayos que trabajan en el extranjero. Ellos pueden ser modernos, progresistas, devotos islámicos, corruptos, urbanos, hedonistas y más. Lo que tenemos que evitar es el error de imaginar que, como escribe Wharam acerca del principio del siglo XVIII en Inglaterra “si (el periodo) efectivamente presenció el surgimiento de grupos sociales moderados, entonces era en ese punto que un cambio correspondiente en la conciencia social (invisible como pudiera serlo) debe haber tenido lugar”.<sup>39</sup> Para entender la historia, siempre hay un “grado de libertad que de hecho existe en el espacio entre la realidad social y su representación”.<sup>40</sup> Frente a los *Melayu Baru*, el problema que enfrentamos es cómo evitar inscribir una coherencia formal y una ideología unificadora que no poseen, ya sea dar a luz la tenue e imperceptible “convergencia cultural” que existe entre el grupo rodeado por sus ambiciones contrastantes e intereses

<sup>37</sup> Shamsul, 1999.

<sup>38</sup> Cf. Gibson-Graham, 1996.

<sup>39</sup> 1995, p. 6.

<sup>40</sup> Wahram, 1995, p. 6.

políticos. Necesitamos otro vocabulario que no sea el del crecimiento económico, de clase o desarrollo capitalista.

### Los *Melayu Baru* y la estructura del sentimiento

Analíticamente, aquí hay mucho en juego. Para quienes estudian la sociedad malaya, los *Melayu Baru* sellan una nueva época en la cual las oposiciones políticas no pueden ser dibujadas más junto con las líneas tradicionales malayas /no malayas; una época en la que la crítica más virulenta contra el gobierno viene de las voces contestatarias de los mismos malayos —tanto dentro como fuera de las UMNO. Si los “nuevos malayos” no hacen una clase, sin embargo, parecen animados por el interés común, por una ansiedad sobre los efectos psicológicos y sociales de la política bumiputera. En este sentido, los *Melayu Baru* tienen un punto de convergencia de la misma manera que tienen una postura en los cambios de las condiciones sociales y económicas de las décadas pasadas. La sociología de Malasia permanece relevante.

Para encontrar esa categoría mediadora entre una amplia formación social, y los valores y las emociones que se encuentran en las clases medias malayas, podemos desplegar un concepto como el de Raymond Williams “estructura del sentimiento”.<sup>41</sup> Cualquiera que conoce acerca de la complejidad social de los *Melayu Baru* sin ser seducido por el formalismo del análisis de clase se identificará con este “acercamiento a la cultura”:

Ya que encontramos aquí un sentido particular de la vida, una comunidad particular de experiencia difícilmente necesita expresión, a través de las características de nuestra manera de vivir que un analista externo podría describir de alguna manera como superado, dándole un color característico y particular. En este sentido, estamos muy conscientes de esto... cuando leemos un recuento de nuestras vidas hecho por alguien fuera de la comunidad, u observamos las pequeñas diferencias de estilo, de discurso o comportamiento, en alguien que ha entendido nuestra forma (de ser) aunque no se haya criado en ella. *Casi cualquier descripción formal sería demasiado cruda para expresar esto, sin embargo, completamente diferente de un estilo particular y nativo.*<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 1965, pp. 48-78.

<sup>42</sup> Williams, 1965, p. 48.

Sin embargo, la solución de Williams frente a todas estas dificultades no es retraerse a una “postura nacionalista”, y continúa:

Y si esto es así, en una manera de vivir que conocemos íntimamente, con seguridad será así cuando nosotros mismos estemos en el lugar del visitante, del aprendiz, el invitado de una generación diferente: el lugar de hecho, en el que estamos todos, cuando estudiamos cualquier periodo pasado.<sup>43</sup>

Si el concepto de Raymond William se acerca a describir la tenue “convergencia cultural” entre los *Melayu Baru*, ¿dónde recae su fuente y “punto de retorno”? En otras palabras, necesitamos saber algo del terreno del cual seleccionan, interpretan y reinventan sus maneras de ser en el mundo que llamamos “la creación de la cultura”. La respuesta, sugiero, reside en la postura subjetiva malaya original inscrita por el discurso colonial, y que alcanza su florecimiento en *The Malay Dilemma*. Lo que conduce la estructura del sentimiento de los *Melayu Baru* es, de hecho, la misma ambivalencia de la política bumiputera, la contradicción y los costos morales de quienes están, treinta años después de su primera puesta en marcha, teniendo éxito de manera creciente.

Esta contradicción y costos están articulados en dos arenas principales: el islam y la economía. Éstos están de hecho cercanamente relacionados, incluyendo cuestiones más amplias acerca de la naturaleza de la cultura malaya y la “calidad de persona” en el contexto de la modernidad capitalista. De cierta forma, esto no sorprende. Por derecho, desde los días de la colonia, el nacionalismo malayo ha tendido a trabar la agenda económica con las agendas cultural y política. “El idioma de la lucha nacionalista malaya también se ponía en términos de recuperar (*merampas kembali*) o reclamar el dominio político y económico a los británicos y a la población inmigrante.”<sup>44</sup> Desde la perspectiva del nacionalismo malayo, el desarrollo económico es un proyecto cultural profundo. Se trata de corregir el error de “estar desposeído dentro de su propia casa (*dirampas*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Shamsul, 1999, p. 95.

*segalanya di rumah sendiri*)”,<sup>45</sup> la redistribución económica se convierte en parte central de la formación de la misma identidad malaya. Hay un par de implicaciones en esto.

En primer lugar, la tendencia principal del islam sugiere, entre otras cosas, el intento de intervenir en la vida nacional por medio de los valores islámicos. Esto está hecho de manera selectiva, de una manera tan conveniente como sea posible, en el contexto multiétnico al que nos referimos. Al tiempo que la marcha de la economía malaya crece, el islam está siendo aplicado en la economía, como se indica, por ejemplo, el sector bancario islámico y por la creciente participación de los malayos en el sector corporativo. De hecho, mientras la realeza y el lenguaje malayo pierden su poder galvanizador como pilares de la identidad malaya durante la década de los noventa, en comparación el islam y la economía surgen como elementos centrales para los malayos. El movimiento islámico renovador *dakwah* tipifica este surgimiento, pues se ayuda de una mezcla de soporte estatal, involucramiento de la clase media urbana y los estudiantes, fuerzas internacionales islámicas del Medio Oriente e Indonesia, y por supuesto, el surgimiento de la conciencia malaya a partir de su rápido crecimiento y confianza económica.<sup>46</sup> Sea como fuere, la cubierta de las ambiciones económicas con la piedad islámica de ninguna manera es fácil. Por mucho que el Estado intentara copar un movimiento religioso como el *dakwah*, las controversias acerca del papel del islam en el capitalismo moderno permanecen críticas y sin resolver. El problema que el Estado tendrá que solucionar, simplificando los matices de alguna manera, es cómo hacer que la acumulación de riqueza y el desarrollo económico se amolde cómodamente a los anhelos espirituales. En la visión de Mahathir, el islam moderno es consistente con el *ethos* secular del capitalismo: una versión malaya de la aseveración de Deng Xiaoping “Hacer dinero es glorioso” para la China socialista, por decirlo así. Otros, sin embargo, pueden pensar que la visión de Mahathir del “islam secular” engloba grandes contradicciones, lo que resulta en una tensión irresoluble para el sujeto malayo moderno.

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> Shamsul, 1994.

### Subvirtiendo *The Malay Dilemma*

El segundo punto, que está mucho más cercano a nuestra discusión central, concierne a las posiciones económicas y culturales malayas alimentadas por el NEP y *The Malay Dilemma*. Si éste último ha fomentado la estructura del sentimiento de los malayos en el contexto de las políticas nacionales, entonces podemos pensar que el texto de Mahathir —sus sentimientos y agendas políticas— constituye un punto originario a partir del cual el sujeto malayo tiene que negociar sus ambiciones existenciales. Y esta estructura de sentimiento, fundada en una mezcla de vulnerabilidad y agresivas necesidades de rehabilitación, sufrirá un sutil reajuste en las condiciones actuales de Malasia.

Con respecto a las clases medias malayas, una cosa parece haber evitado un análisis serio: su crítica a los NEP y sus efectos culturales. En Malasia, particularmente, la tendencia de los comentaristas es descartar esa crítica como nada más que una riña entre las elites malayas corporativas sobre, dicen, la distribución de los contratos del gobierno y otros beneficios.<sup>47</sup> Badrul Hisham, por ejemplo, observa a los *Melayu Baru* como nada más que los “disidentes bravucones, hombres machos, armados con celulares, trajes de Giorgio Armani y plumas Mont Blanc... (y que conducen) por Kuala Lumpur sus caros autos alemanes” (1998). Para muchos chinos, el cuestionamiento de la actual oposición al gobierno de Mahathir es visto como, para usar la colorida frase de un informante entrevistado, como “perros peleándose por el mismo hueso”. Estos sentimientos son comprensibles dado el hecho de que los *Melayu Baru*, como grupo, no tienen fuerza colectiva como para buscar una reforma y hablar contra la discriminación étnica en el país, mientras muchos continúan haciéndose ricos con el sistema de capitalismo de Estado.

Sin embargo, hay otras voces serias que de manera más apasionada se comprometen con el NEP y sus efectos en la generalidad de los malayos.

Si se toma por ejemplo, la crítica de los beneficios de un “objetivo de equidad” de una política de Estado creada por

<sup>47</sup> Pillai, 2000.

Malek Merican, un ex oficial del Erario Malayo, director del Banco Mercantil Arabo-Malasio, que escribe: “Poner el énfasis permanentemente en la reestructuración, el condicionamiento de una minoría barata compartida por compañías no Bumi, sólo desvían a los Bumi al camino del estancamiento económico nacional”.<sup>48</sup> De manera similar, Mokhzaqni Rahim, ex profesor de economía de la Universidad de Malasia, y director de Inovent, que maneja la franquicia de Kentucky Fried Chicken, ha sugerido que: “Bumiputera debería liberarse de la idea de poseer 30% de cada empresa... en vez de estar constreñido a la ‘vieja idea de la propiedad corporativa’, ...Bumiputera tendría que apostar al crecimiento y a la creación de nuevas industrias que atraen oportunidades de empleo, la reestructuración debería ceñirse a esto”.<sup>49</sup>

Estas aseveraciones fueron hechas durante un tiempo de recesión, en especial para subrayar el impacto negativo de los NEP en la economía nacional. La política promalaya bumiputera, se discute, distorsiona el trabajo del mercado y asfixia la competencia, lo que impide el crecimiento y la eficiencia industrial de la economía nacional.

Ante estas críticas, el académico malayo Abdul Arman Embong agregará la obsesión de los líderes del UMNO, con “ganancias pecuniarias” que ha conducido a la “masa rural malaya seguidora del islam” hacia el Pas (Partido Islámico Malasio).<sup>50</sup> Otros cuestionan la pérdida general de la autoridad moral del Estado por incapaz de erradicar la pobreza rural y por nutrir a un grupo de malayos poderosos como otra cosa que capitalistas que viven de sus rentas. Al mismo tiempo, se escuchan voces interesantes que se preguntan por el papel del Estado en la instalación de “el malayo obediente y subordinado” a través de la promoción de las “raíces culturales” malayas tradicionales, de acuerdo con una propaganda de internet.<sup>51</sup> Los malayos necesitan experimentar una “revolución mental”, se ha discutido mucho, de manera que se cambie su fidelidad a las elites políti-

<sup>48</sup> Malek Merican, 1987, p. 20, citado en Khoo, 1992, p. 62.

<sup>49</sup> Khoo, 1992, p. 62.

<sup>50</sup> Embong, 2000, p. 2.

<sup>51</sup> The Melayu Baru, 1995.

cas, la realeza, el islamismo ortodoxo y las influencias coloniales por medio de una institución como el Colegio Malayo de Kuala Kangsar (MCKK) establecido en primer lugar por los británicos como el Eton de Malasia para entrenar a los hijos de los aristócratas malayos y los jefes del servicio civil.

En conjunto, dos puntos importantes pueden ser inferidos de estas críticas diversas. Primero, la profesionalización de los capitalistas malayos, académicos y tecnócratas que ahora buscan tener un papel más importante en la sociedad y especialmente en la economía industrial. Cualesquiera que se sean sus efectos prácticos, tal profesionalismo sugiere una propensión de las clases medias malayas a percibir sus posiciones más allá de sus intereses personales inmediatos y preocupaciones comunales. Es, de hecho, una ética de cierto cosmopolitismo. En su argumento acerca de la necesidad de atar el NEP y los privilegios malayos a agendas nacionales e industriales más amplias, ellos invariablemente ponen las cualidades de serenidad de la política bumiputera en escrutinio.

En segundo lugar, la crítica completa expresa un entendimiento de las consecuencias irónicas de la iniciativa del Estado promalayo al enfatizar la dependencia estructural —y una cultura de votantes gubernamentales— que ha creado. Lo que presenciemos aquí es el costo social y moral del régimen de discriminación positiva que he subrayado antes. Aunque Mahathir ha discutido apasionadamente por sus derechos políticos y éticos, él es consciente de los efectos de un régimen político como éste. Y como es común, él tiene la última palabra. Al repetir su frecuente recordatorio de que los negocios malayos tienen que competir en el mercado, Mahathir ha expresado en los años recientes su desconfianza respecto a la manera en la que los empresarios se han recargado demasiado en el Estado, tratándolo como “una máquina creadora de oportunidades”. En una entrevista con un periodista local, él dijo:

Decir que el NEP ha triunfado es ser optimista. Tú dices que ha triunfado al crear una clase media de profesionales malayos. No ha sido así. Lo que ha ocurrido es simplemente que el gobierno hace posible que sobrevivan. La economía es básicamente la misma. Toda esta gente dependía del gobierno —los contratistas malayos, los abogados malayos, los hombres de negocios (Mahatirism xxx).

Cualesquiera que sean las intenciones políticas profundas de Mahathir, dicha afirmación articula cierta inquietud con respecto a la poca habilidad de los negocios malayos de sostenerse por ellos mismos, un hecho que quizá le parece como un eco de la debilidad cultural que lo llevó a escribir *The Malay Dilemma*. A pesar de la división entre Mahathir y sus oponentes, esta sensibilidad —que alguna vez fue confiada y vulnerable— parece unirlos mientras contemplan el destino comunal en tiempos diferentes, en un contexto en el cual la hegemonía malaya es una realidad consumada.

#### *Cosmopolitismo particularizado*

He sugerido que una forma particular de “cosmopolitismo” está siendo articulado en las varias críticas de la política bumiputera por los profesionales malayos y capitalistas. Lo que justifica el uso de la frase es la ruptura del sentido obsesivo de comunidad que ha definido tradicionalmente el nacionalismo malayo. Ésta es de hecho la nueva estructura de sentimiento del *Melayu Baru*: la realización imperceptible que el binario étnico ya no provee, en esta época, la estrategia apropiada para expresar su nuevo entendimiento y ordenar sus caminos en el mundo. Si esta estructura de sentimiento trata de negociar la nueva configuración de las oportunidades económicas y políticas, como los escépticos dirían, no se trata de ninguna manera de un signo del tipo de sujeto moderno que Mahathir tiene en mente. Como lo ha mencionado al público en un simposio acerca de “Adaptabilidad Malaya en el siglo XXI”, “Las nuevas generaciones de malayos no son alcohólicos, jugadores, mujeriegos, ninguno reniega del islam y las costumbres malayas como lo que se ha intentado retratar por aquellos que desean que los malayos continúen a la zaga e incapaces de lidiar con los retos de la actualidad”.<sup>52</sup> Esto, uno podría entender, es una visión moderna de un especial, y algunos dirían, tipo asiático. Aunque las virtudes tradicionales y las costumbres son, no un obstáculo para el progreso, sino instrumentos para “lidiar con los retos

<sup>52</sup> Pillai, 2001.

de los días modernos”. El cosmopolitismo de los *Melayu Baru* está circunscrito de manera similar.

Cuando describo la sensibilidad como “cosmopolitismo nacional”, la juxtaposición de dos nociones contrastantes es deliberada. Ya que el cosmopolitismo normalmente denota un compromiso con el humanismo universal, o en palabras de Bruce Robbins, a la “independencia” y “fidelidad a los lazos, compromisos y afiliaciones que constriñen los ordinarios vínculos nacionales de las vidas (de la gente)”.<sup>53</sup> Sin embargo, también podemos pensar el cosmopolitismo como de alguna manera localizado, atrincherado e incitado por condiciones nacionales y regionales específicas.<sup>54</sup> Aquellos que abrazan ese tipo de cosmopolitismo no necesariamente miran con añoranza hacia el horizonte abierto de lo universal, pero se aplica con firmeza a lo local. Lo que esto significa es que, entre otras cosas, al estar localizado, el “cosmopolitismo nacional” puede ser visto como una estrategia específica de lo local para negociar y absorber experiencias transnacionales u otras universales. Y en nuestro caso, es “nacional” porque trae consigo una nueva estructura de sentimiento que abarca intereses nacionales e interétnicos en la arena social y económica “a lo largo del Estado-nación”.

Entonces, frente a los *Melayu Baru*, su “cosmopolitismo nacional” implica por lo tanto dos procesos contradictorios. Por un lado, éstos son una respuesta activa al *ethos* racionalista de la modernidad capitalista y la profesionalización, y por el otro, una sospecha autodirigida del modo de formación subjetiva encontrado en las políticas discriminatorias de Estado. En el gobierno de Mahathir, el papel del Estado ha sido por mucho alinear la política bumiputera al propósito del crecimiento industrial capitalista. Esto significa que no sólo la creación de una clase media malaya y capitalista en este medio, sino también que el Estado tiene que adaptar —y muchas veces fortalecer— los intercambios transnacionales. La estrategia, según el célebre argumento de Mahathir, es confinar estos intercambios al ámbito del comercio, las finanzas y la diplomacia, mien-

<sup>53</sup> Robbins, 1998, p. 1.

<sup>54</sup> Yeatman, 1998.

tras que se crea inmunidad frente a los efectos culturales de la “occidentoxicación”.<sup>55</sup> En este sentido, la transnacionalización y el capitalismo global es sólo lo que se impone por las fuerzas externas de Estados Unidos, Europa y Japón, pero también algo que es muy localizado, al configurar las aspiraciones locales y los intereses industriales. Todo esto cambia la manera en que pensamos sobre el capitalismo y la naturaleza del crecimiento económico en Malasia. Entre otras cosas, el “factor local” sugiere que necesitamos entender estos procesos como con su propia lógica cultural, al articular fuerzas —seculares y racionales— no meramente generalizadas, sino toda la memoria cultural intrincada así como las experiencias subjetivizadas. El contradictorio “cosmopolitismo nacional” de los *Melayu Baru* tiene que ser visto bajo esta luz.

Como una indefinida pero identificable estructura de pensamiento, con lo que este cosmopolitismo se compromete es precisamente con la ansiedad original en el corazón de la subjetividad malaya y el nacionalismo. Y qué otra cosa es esta ansiedad sino la comprensión de la carencia comunal traída de manera fundamental por las agresivas y comercialmente astutas “comunidades inmigrantes”. Sin embargo, lo que marca la realización ahora es que las políticas de ayuda que dirigen el problema están creando cada vez más una forma de dependencia estructural y un “estado de bienestar” entre los malayos: todo esto se encuentra en las voces que hemos escuchado. Mientras que la nueva sensibilidad toma un cosmopolitismo diverso, lo hace cuando la confianza cultural emergente y el *ethos* profesional se enfrenta a las raíces culturales —y a sus efectos prácticos— que *The Malay Dilemma* y el NEP ha intentado sacar a colación. Y estas raíces, en tanto que reproducen el discurso acerca de la pérdida relativa de los malayos y su necesidad de “protección” de Estado, también crea lo que puede llamarse la puerilización del sujeto malayo. Esto es realmente lo que se discute de manera implícita en las diferentes preguntas del NEP. El término puerilización puede ser un poco emotivo, pero su uso puede justificarse en cuanto que encapsula la ambivalencia significativa en la actual reevaluación de la política bumiputera

<sup>55</sup> Yao, 2001.

por algunos sectores de las clases medias malayas. El término “infantilización” ayuda a llegar a la médula de la declaración de Mahathir citada más arriba acerca de los contratos malayos, abogados y hombres de negocios cuya supervivencia depende del gobierno, y por supuesto, la visión colonialista que ve a los malayos como “gente amable —como niños— que vive una vida simple con satisfacción”.

Todo esto nos conduce también a la discriminación entre malayo y no malayo en la formación del sujeto malayo que he descrito aquí. Hago énfasis en que el resultado del binario entre el yo y el otro, al proveer la poderosa ideología para la política bumiputera, tiende a bloquear las aspiraciones malayas al atarlas al grado de realización de los chinos. Ésta es la ironía del argumento de Mahathir, cuando aísla a los chinos como objetos tanto de emulación como de resentimiento para los malayos. En este sentido, *The Malay Dilemma* proyecta la puerilización del sujeto malayo al limitar el horizonte de su esperanza, al colocar su ambición económica y social en no mayor a “alcanzar el nivel de desempeño de los chinos”, un nivel que es en sí mismo una construcción del deseo del autor del escrito.<sup>56</sup>

Sin embargo, el “cosmopolitismo nacional” de los *Melayu Baru* está cargado de una doble necesidad. Al tratar de abrirse paso por el binario étnico en la experiencia subjetiva malaya y las más amplias relaciones estructurales auspiciadas por el Estado, la sensibilidad, incluso más dramáticamente pelea contra los “efectos reducidos” del complejo régimen político pro-malayo. Esta lucha, uno puede sugerir razonablemente, agrega una nueva dimensión al panorama político malayo. La naturaleza multiétnica de la Alternativa Barisana, y la inclusión de no malayos en el liderazgo de Keadilan, podría ser una maniobra electoral para captar votos chinos e indios. Sin embargo, es difícil no ver la situación también como articuladora de una visión diferente de políticas nacionales en el cual el avance del “interés malayo” puede adaptar, hasta cierto punto, ideas no exclusivistas más de acuerdo con el ideal moderno nacionalista. El cosmopolitismo nacional de estos partidos

<sup>56</sup> Gough, 1992.

políticos atrae energía del empoderamiento de la política de Estado, y en el proceso se convierte en un poderoso medio de crítica. Mientras que los *Melayu Baru* continúan la circulación de la conducta de la ideología de Estado bumiputera, ellos también están convirtiendo su discurso constreñido y sus prácticas en lugares de escrutinio existencial, al contemplar también el impacto de la vida de la gente de otras comunidades. Esto debe ser cosmopolitismo por excelencia. En un sentido, la naturaleza de la política de Malasia, basada en la continuidad de la etnicización, siempre lleva la semilla de dicha sensibilidad, simplemente por que el Estado, con todo su pasmoso poder y violencia ideológica no puede contener la lógica cultural de sus propias políticas, mientras que éstas trabajan a través de las diferentes condiciones de cambio. Esta nueva estructura de sentimiento, al romper el *cul. de sac* del binario étnico, puede probar ser una fuerza política emergente, en la cual construir una política nacional de verdadera ciudadanía democrática universal en Malasia: esto no es tanto una predicción como una esperanza, como todas las políticas necesariamente tienen que serlo.

### Conclusión

Mi intención en este ensayo ha sido mostrar algo de la profundidad discursiva y atrincheramiento psicológico de los valores dominantes que han definido la subjetividad malaya. Para tal empresa, *The Malay Dilemma* es un texto crucial por su agudo retrato del dolor malayo y su vulnerabilidad, y la creencia apasionada en el derecho de resarcirlo a través de la política de Estado. El texto es importante por otra razón. Publicado después de los disturbios étnicos de 1969, en este libro se ensaya el enmarañado argumento acerca de “la posición especial de los malayos”, formulado primero por el colonialismo y los nacionalistas malayos en los treinta. En este contexto, la relevancia contemporánea del escrito quizá recae en su papel, al mantener con vida cierta memoria cultural, y en la reconstrucción del nacionalismo malayo. Hay también, de hecho, una cualidad estructural en el argumento que vincula los deseos pasados y las ambi-

ciones presentes, el dolor pasado y trabas continuos, en la subjetividad malaya. Si sólo fuera por esta razón, muchas de las políticas malayas se quedarían como están, incluso si están pasando por cambios de mayor alcance.

Y este aspecto de las políticas malayas no es otro que el despliegue del binario étnico por el Estado para legitimar sus complejas distinciones culturales y diferenciaciones económicas. La diferencia entre el otro y el malayo permanece como el constante punto de referencia de la vida política malaya, con el cual cualquiera nueva fuerza progresista tiene que lidiar. Esto significa que no podemos tomar la estructura de sentimiento del sujeto malayo como una mera ilusión ideológica basada en un conocimiento irracional de la naturaleza de la paridad étnica, la cual puede ser corregida por un riguroso análisis de clase. Dicha penetración teórica es en especial convincente en el análisis de las clases medias profesionales malayas. Si la teleología es el pecado metodológico convencional aquí, es claro que lo que ocurre entre los *Melayu Baru* no sugiere de ninguna manera honesta su transformación en sujetos modernos marcados por una perspectiva secular moderna y racionalista. Y este ha sido mi principal argumento: si los *Melayu Baru* han respondido de manera activa a las demandas y las oportunidades del crecimiento económico, incluso más comprometidos a retornar a las “viejas heridas” de la sensibilidad malaya. Las respuestas son diversas y contrastantes. Si se pone de manera simple, uno podría decir que la división entre los *Melayu Baru* se da en el diferente camino a tomar frente a la continuidad, y cura, de esa “herida”. De cualquier forma, con respecto a el último camino, lo que articula es la “empatía con los otros”, la capacidad de verse en el lugar del otro.<sup>57</sup> Tal empatía sugiere cierta claridad de espíritu, de reconocimiento de las diferencias de los otros. En el contexto del imperialismo occidental, esta empatía ha abierto un espacio en el cual el nativo/otro —su cultura, trabajo y recursos económicos— pueden ser estudiados y apropiados.<sup>58</sup> Como antropólogo, uno puede difícilmente estar consciente de este peligro. Sin embargo, no existe una ra-

<sup>57</sup> Lerner, 1958, p. 50, *cit. pos.*, Asad, 1993, p. 11.

<sup>58</sup> Said, 1995.

zón *a priori* para concluir que dicho curso histórico tomará lugar en otro lado, ahora y en el futuro. El resultado y los efectos políticos del cosmopolitismo emergente en Malasia será por mucho una cuestión empírica a ser observada y estudiada en investigaciones futuras. Incluso entonces, hablando como un chino malayo, uno no puede estar sino conmovido por cierto optimismo que el cosmopolitismo entre las clases medias malayas vivifica. Mientras que los *Melayu Baru* pueden verse como detenidos por una nueva estructura de sentimiento, puede identificarse, no con un radicalismo romántico como en el Occidente, pero una propensión a ver a través del punto ciego del binario étnico y de los beneficios universales de la política de Estado. Aquélla, incipiente y elusiva, da cimiento para imaginar una nueva visión de las políticas malayas asentadas desde hace mucho tiempo en la dura piedra de la etnicidad y los excesos del Estado. ❖

Traducción del inglés:  
GABRIELA LARA

*Dirección institucional:*  
Yao Souchou (Dr)  
Department of Anthropology  
Mills Building A26  
The University of Sydney  
Sydney, NSW 2006  
Australia  
Tel: (direct) 61 2 9351 6681  
61 2 9351 2360  
Fax: 61 2 9351 3046  
Email: <souchou.yao@arts.usyd.edu.au >

### Bibliografía

- ASAD, T. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BENJAMIN, W. (1968), *Illuminations*, Nueva York, Harcourt Brace & World.

- EMBONG, A. R. (2000), "Umno and the changing political culture". <http://phuakl.tripod.com/pssm/UMNO/html>, accessed 3/4/2001
- GIBSON-GRAHAM, J. K. (1996), *The End of Capitalism (as we knew it): a Feminist Critique of Political Economy*, Cambridge, Mass., Oxford, (U. K.), Blackwell Publishers.
- GLASSMAN, R. M. (1995), *The Middle Class and Democracy in Socio-Historical Perspective*, Leiden, Nueva York, E. J. Brill.
- GOODMAN, D. S. G. y R. Robinson (1996), *The New Rich in Asia: Mobile Phones, McDonalds and Middle-class Revolution*, Londres, Nueva York, Routledge.
- GOUGH, P. T. (1992), "Postructuralism and postmodernism: desire for criticism", *Theory and Society* 21(4).
- HARPER, T. N. (1998), *The End of Empire and the Making of Malaya*, Nueva York, Cambridge University Press.
- KAHN, J. S., K. W. Loh et al. (1992), *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, Sydney, Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin.
- KAPFERER, B. (1972), *Strategy and Transaction in an African Factory: African workers and Indian Management in a Zambian Town*, Manchester, Manchester University Press.
- KHOO, J. K. (1992), "The general vision: Mahathir and modernization", en *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, J. S. Kahn y F. K. W. Loh (eds.), Sydney, Asian Studies Association of Australian/Allen & Unwin.
- KHOO, B. T. (1995), *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*, Kuala Lumpur, Nueva York, Oxford University Press.
- LERNER, D. (1958), *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Nueva York, Free Press.
- MAHATHIR BIN, M. (1970), *The Malay Dilemma*, Singapur, Donlad Moore.
- MARSDEN, W. (1811), *History of Sumatra*, Londres, Longman.
- MARX, K. y F. Engels (1959), *The Communist Manifesto*, Nueva York, Nueva York Labour News Co.
- MERICAN, M. (1987), "The NEP from a private sector perspective", trabajo presentado en el Seminario "Dasar Ekonomi Baru Selepas 1990, Peranan Sektor Korporat Awam", KL, 24-26 de marzo de 1987.
- MITCHELL, J. C. (1956), *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban African in Northern Rhodesia*, Rhodes-Livingstone paper, núm. 27, Manchester, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.
- (MUSA), M. B. M. M. B. (1999), *The Malay Dilemma Revisited: Race Dynamics in Modern Malaysia*, San José, to Excel.

- OCKEY, J. (2001), "On the expressway, and under it: representations of the middle class, the poor and democracy in Thailand", *House of Glass: Culture, Modernity and the State in Southeast Asia*, Yao Souchou, Singapur, The Institute of Southeast Studies.
- PINCHES, M. (1999), *Culture and Privilege in Capitalist Asia*, Londres, Nueva York, Routledge.
- POLANYI, K. (1975), *The Great Transformation*, Nueva York, Octagon Books.
- RAFFLES, S. (1810 (1809)), "On the Melayu nation, with a translation of its maritime institution", *Asian Researches* 12.
- ROBBINS, B. y P. CHEAH (1998), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- RODAN, G. (1996), *Political Oppositions in Industrialising Asia*, Londres, Nueva York, Routledge.
- ROFF, W. R. (1967), *The Origins of Malay Nationalism*, New Haven, Yale University Press.
- SAID, Edward (1995), *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Londres, Penguin.
- SHAMSUL, A. B. (1999), "Consuming Islam and containing the crisis: religion, ethnicity and the economy in Malaysia", *Southeast Asian-Centred Economies or Economics?* M. C. Haodley, Copenhague, Nordic Institute of Asian Studies.
- SHAMSUL, A. B. (2001), "'Malay' and 'Malayness' in Malaysia reconsidered: A critical review", *Communal/Plural: J of Transnational & Crosscultural Studies* 9(1).
- SMITH, R. (1996), *The Matrifocal Family*, Londres, Routledge.
- TAN, L. E. (1988), *The Rhetoric of Bangsa and Minzu: Community and Nation in Tension, the Malay Penseinula 1900-1955*, Melbourne, Centre for Asian Studies, Monash University, Working Paper, núm. 52.
- TAUSSIG, M. T. (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- WAHRMAN, D. (1995), *Imagining the Middle Class: The Political Representation of Class in Britain, c. 1780-1840*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, R. (1965), *The Long Revolution*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin.