

6.

Ritual y cambio social: un ejemplo javanés

Como en tantas otras esferas del interés antropológico, el funcionalismo (ya sea el de tipo sociológico asociado con el nombre de Radcliffe-Brown, ya sea el de tipo psicológico-social asociado con Malinowski) tendió a dominar las recientes discusiones teóricas sobre el papel de la religión en la sociedad. Procediendo originalmente de *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim y de *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith, el enfoque sociológico (o, como prefieren llamarlo los antropólogos británicos, el enfoque antropológico social) pone énfasis en la manera en que las creencias y particularmente los ritos refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos; hace resaltar el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ella descansa.¹ El enfoque sociopsicológico, del cual Frazer y Tylor fueron quizá los iniciadores, pero que encontró su enunciación más clara en la obra clásica de Malinowski, *Magic, Science and Religion*, pone de manifiesto lo que la religión hace en favor del individuo: satisface sus exigencias tanto cognitivas como afectivas de un mundo estable y comprensible y permitirle conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales.² Juntos, los dos enfoques nos procuraron una comprensión cada vez mayor y más detallada de las "funciones" sociales y psicológicas de la religión en muchas sociedades.

Sin embargo, donde el enfoque funcional resultó menos eficaz fue en el terreno del cambio social. Como lo han observado numerosos autores, el énfasis puesto sobre sistemas en equilibrio, sobre una homeostasis social y sobre cuadros estructurales atemporales conduce a una tendencia en favor de sociedades "bien integradas", en equilibrio estable, y a una tendencia a asignar importancia a los aspectos funcionales de las usanzas y costumbres sociales de un pueblo antes que a sus implicaciones disfuncionales.³ En los análisis de la religión, este enfoque estático y ahistórico condujo a una concepción algún tanto ultraconservadora del papel de los ritos y las creencias en la vida social. A pesar de los cautelosos comentarios de Kluckhohn⁴ so-

¹ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947) [hay traducción española: *Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968]; W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edimburgo, 1894).

² B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948) [Hay traducción española: *Magia, Ciencia y Religión*, Barcelona, Ariel, 1974].

³ Véase, por ejemplo, E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954) [Hay traducción española: *Sistemas Políticos de Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1976]; y R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949) [Hay traducción española: *Teoría y Estructura Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.]

⁴ Véase C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, Nº 22 (Cambridge, Mass., 1944).

bre las "ganancias y pérdidas" de diversas prácticas religiosas, tales como la hechicería, prevaleció la tendencia a poner el acento en los aspectos de armonización, integración y de apoyo psicológico de los esquemas religiosos en lugar de señalar los aspectos desorganizadores, desintegradores y psicológicamente perturbadores; a demostrar el modo en que la religión preserva la estructura social y psicológica antes que señalar la manera en que la religión la destruye o la transforma. Cuando el cambio fue objeto de estudio, como en la obra de Redfield sobre Yucatán, se lo consideró principalmente como una progresiva desintegración: "Los cambios en la cultura que en Yucatán se manifiestan acompañando un menor aislamiento y homogeneidad son principalmente tres: desorganización de la cultura, secularización e individualización".⁵ Sin embargo, un somero conocimiento de nuestra propia historia religiosa nos hace vacilar en afirmar un papel tan simplemente "positivo" a la religión en general.

La tesis de este capítulo es la de que una de las principales razones de la incapacidad de la teoría funcional para tratar el cambio consiste en no haber tratado los procesos sociológicos y los procesos culturales en iguales términos; casi inevitablemente uno de los dos es o bien ignorado, o bien sacrificado para convertirse en un simple reflejo, en una "imagen especular" del otro. O bien la cultura es considerada como un derivado completo de las formas de organización social (el enfoque característico de los estructuralistas británicos, así como de muchos sociólogos norteamericanos) o bien las formas de organización social son consideradas como encarnaciones conductistas de esquemas culturales (el enfoque de Malinowski y de muchos antropólogos norteamericanos). En cualquiera de los dos casos el término menor tiende a ahogarse como factor dinámico y nos quedamos con un concepto de cultura que lo abarca todo ("ese todo complejo") o con un concepto completamente comprensivo de estructura social ("la estructura social no es un aspecto de la cultura sino que es toda la cultura de un pueblo dado manejada en un marco especial de teoría").⁶ En semejante situación, los elementos dinámicos del cambio social, que surgen de la circunstancia de que los esquemas culturales no sean completamente congruentes con las formas de organización social, son casi imposibles de formular. "Nosotros los funcionalistas," observó recientemente E. R. Leach, "no somos realmente 'antihistóricos' por principio; lo que ocurre es que sencillamente no sabemos cómo hacer encajar los materiales históricos en nuestro marco conceptual".⁷

Una revisión de los conceptos de la teoría funcional para hacerlos capaces de tratar más efectivamente los "materiales históricos" podría comenzar intentando distinguir analíticamente los aspectos culturales y sociales de la vida humana y tratarlos como factores independientemente variables, aunque mutuamente interdependientes. Aunque separables sólo conceptualmente, cultura y estructura social podrían verse entonces con la capacidad de múltiples y amplios modos de integración mutua, de los cuales el simple modo isomórfico no es más que un caso límite, un caso común solamente en sociedades que han sido estables durante un período de tiempo tan extenso, que les fue posible un estrecho ajuste entre los aspectos sociales y los culturales. En la mayor parte de las sociedades en que el cambio es una característica más que un hecho anormal, cabe esperar discontinuidades más o menos radicales en-

⁵ R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), pág. 339.

⁶ M. Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist*, 55 (1953); págs. 17-41.

⁷ Leach, *Political Systems of Highland Burma*, pág. 282.

tre los dos aspectos. Y diría yo que en esas continuidades mismas es donde podremos hallar algunas de las fuerzas primarias que promueven el cambio.

Uno de los modos más útiles —pero desde luego no el único— de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social misma.⁸ En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social. Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social.

La naturaleza de la diferencia entre cultura y sistema social se ve más claramente cuando uno considera las clases contrastantes de integración características de cada una de ellas. El contraste es entre lo que Sorokin llamó "integración logicosignificativa" y lo que llamó "integración causal-funcional".⁹ Por integración logicosignificativa, característica de la cultura, ha de entenderse la clase de integración que hallamos por ejemplo en una fuga de Bach, en el dogma católico o en la teoría general de la relatividad; trátase de una unidad de estilo, de una implicación lógica, de significación y de valor. Por integración causal-funcional, característica del sistema social, ha de entenderse la clase de integración que hallamos en un organismo en el cual todas las partes están unidas en una sola urdimbre causal; cada parte es un elemento de una cadena causal que "mantiene el sistema en marcha". Y como estos dos tipos de integración no son idénticos, puesto que la forma particular que una de ellas asume no implica directamente la forma que la otra asumirá, hay una incongruencia inherente y una tensión entre las dos, y entre ambas y un tercer elemento: el esquema de integración motivacional del individuo que generalmente llamamos estructura de la personalidad.

Así concebido, un sistema social es sólo uno de los tres aspectos:

de la estructuración de un sistema completamente concreto de acción social. Los otros dos son los sistemas de la personalidad de los actores individuales y el sistema cultural que está construido por las acciones de dichos actores. Cada uno de los tres debe considerarse un foco independiente de la organización de los elementos del sistema de acción en el sentido de que ninguno de ellos es teóricamente reducible a los términos de uno o de los otros dos. Cada cual es indispensable a los otros dos por cuanto sin personalidades y sin cultura no habría sistema social, ni podría hacerse la lista de posibilidades lógicas. Pero esta interdependencia e interpenetración es una cuestión muy diferente de la posibilidad de reducción, la cual significaría que las propiedades y procesos impor-

⁸ T. Parsons y E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951). [Hay traducción española: *Hacia una Teoría General de la Acción*, Buenos Aires, Kapelusz.]

⁹ P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 vols. (Nueva York, 1937).

tantes de una clase de sistema podrían hacerse *derivar* teóricamente de nuestro conocimiento teórico de una de las otras clases o de las otras dos. El marco de referencia en cuanto a la acción es común a los tres y esta circunstancia hace posibles ciertas "transformaciones" entre sí. Pero en el nivel de la teoría aquí sustentada no constituyen un solo sistema por más que esto pudiera ocurrir en algún otro nivel teórico.¹⁰

Trataré de demostrar la utilidad de este enfoque funcional más dinámico aplicándolo a un caso particular de un ritual que no produjo los efectos esperados. Procuraré mostrar cómo un enfoque que no distingue entre los aspectos culturales "logicosignificativos" del ritual y los aspectos estructurales "causales funcionales" no puede explicar adecuadamente el fracaso de este rito y cómo un enfoque que los distinga es capaz de analizar más explícitamente la causa de las dificultades. Habrá de agregarse además que tal manera de encarar el estudio puede evitar la concepción simplista del papel funcional de la religión en la sociedad, concepción que considera ese papel meramente como conservador de estructuras, y puede sustituirla por una concepción más compleja de las relaciones entre creencias y prácticas religiosas, por un lado, y vida social secular, por otro. Los materiales históricos pueden hacerse encajar en esta concepción de manera que el análisis funcional de la religión podrá extenderse para tratar adecuadamente los aspectos de cambio.

El escenario

El caso que describiremos es el de un funeral desarrollado en Modjokuto, una pequeña ciudad de la Java Central Oriental. Un niño de alrededor de diez años que vivía con sus tíos murió súbitamente. La muerte, en lugar de ser seguida por las habituales ceremonias funerarias javanasas metódicamente eficaces y por las prácticas del entierro, inició un extendido período de pronunciada tirantez social y de grave tensión psicológica. El conjunto de creencias y ritos, que durante generaciones había guiado y tranquilizado a incontables javaneses en el período posterior a la muerte, dejó repentinamente de producir sus acostumbrados y benéficos efectos. Comprender la razón de ese fracaso exige conocer y tener en cuenta toda una serie de cambios sociales y culturales que se verificaron en Java a partir de las primeras décadas de este siglo. Aquel desorganizado funeral no era más que un ejemplo microscópico de conflictos mayores, de disoluciones estructurales y de intentadas reintegraciones que, de una manera u otra, son característicos de la sociedad indonesia contemporánea.

La tradición religiosa de Java, especialmente la de los campesinos, es una combinación de elementos indios, islámicos e indígenas del Asia sudoriental. El surgimiento de grandes reinos militaristas en las cuencas arroceras del interior durante los primeros siglos de la era cristiana estuvo asociado con la difusión de esquemas culturales hinduistas y budhistas; la expansión del tráfico marítimo internacional en las ciudades portuarias de la costa septentrional durante los siglos XV y XVI estuvo relacionada con la difusión de elementos islámicos. Introduciéndose en las masas campesinas, estas dos religiones mundiales llegaron a fusionarse con las subyacentes tradiciones animistas, características de toda la cultura malaya de la zona. El resultado

¹⁰ T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), pág. 6. [Hay traducción española: *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente.]

fue un equilibrado sincretismo de mito y rito en el cual dioses y diosas hindúes, profetas y santos musulmanes y espíritus y demonios locales encontraban un lugar apropiado.

La forma ritual central de este sincretismo es una fiesta comunal llamada el *slametan*. Esas fiestas, que se dan con sólo ligeras variaciones en cuanto a forma y contenido en casi todas las ocasiones de significación religiosa —en puntos de pasaje del ciclo vital, en fiestas del calendario, en ciertas fases del ciclo agrícola, al cambiar de residencia, etc.— se celebran con la intención de otorgar ofrendas a los espíritus y de reforzar mecanismos de integración social entre los vivos. La comida, que consiste en platos especialmente preparados, cada uno de los cuales es símbolo de un determinado concepto religioso, es guisada por los miembros femeninos de una familia nuclear local y se sirve sobre esterillas en el centro de la sala del hogar. El jefe del hogar invita a los jefes varones de las ocho o diez casas contiguas a asistir a la comida; no se pasa por alto a ningún vecino que viva próximo a la casa para invitar a otro más alejado. Después de un discurso pronunciado por el anfitrión, quien explica la finalidad espiritual de la fiesta, y de un breve canto en árabe, cada varón toma apresurada y casi furtivamente unos pocos bocados, envuelve el resto de las viandas en una cesta hecha con hojas de plátano y regresa a su casa para compartirlo con su familia. Se dice que los espíritus obtienen su sustento del olor de las comidas, del incienso que se quema y de la oración musulmana; los participantes humanos obtienen el suyo de la sustancia material de los alimentos y de su interacción social. El resultado de este tranquilo y pequeño rito no dramático es doble: los espíritus quedan apaciguados y la solidaridad vecinal queda fortalecida.

Los cánones corrientes de la teoría funcional son perfectamente adecuados para analizar este fenómeno. Se puede mostrar bastante fácilmente que el *slametan* está bien ideado tanto para "armonizar las actitudes fundamentales" necesarias para la efectiva integración de una estructura social de base territorial, como para satisfacer las necesidades psicológicas de coherencia intelectual y de estabilidad emocional características de una población campesina. La aldea javanesa (una o dos veces por año se celebran *slametanes* en la aldea) es esencialmente un marco de casas con familias nucleares, geográficamente contiguas pero conscientemente autónomas, cuya interdependencia económica y política está explícitamente definida en el *slametan*. Las exigencias del proceso agrícola relacionado con el cultivo intensivo del arroz y de la cosecha seca hacen que se perpetúen en modos específicos de cooperación técnica e imponen un sentido de comunidad en las familias que de otra manera se sentirían autosuficientes, un sentido de comunidad que ciertamente el *slametan* fortalece. Y cuando consideramos la manera en que los diversos elementos conceptuales y de conducta procedentes del buddhismo, del hinduismo, del Islam y del "animismo" son reinterpretados para formar un equilibrado estilo religioso distintivo y casi homogéneo, el estrecho ajuste funcional entre las formas de la fiesta comunal y las condiciones de la vida rural javanesa se manifiesta aún más claramente.

Pero lo cierto es que, salvo en las partes más aisladas de Java, tanto la simple base territorial de integración social aldeana como la base sincrética de su homogeneidad cultural fueron progresivamente minadas durante los últimos cincuenta años. El crecimiento de la población, la urbanización, la monetización, la especialización laboral y cosas por el estilo contribuyeron a debilitar los tradicionales lazos de la estructura social campesina; y los vientos doctrinarios que acompañaron la aparición de estos cambios estructurales perturbaron la simple uniformidad de las creencias y prácticas religiosas características del período anterior. El surgimiento del nacionalis-

mo, del marxismo, de la reforma islámica como ideologías, que en parte fueron el resultado de la creciente complejidad de la sociedad javanesa, afectaron la vida no sólo de las grandes ciudades donde aparecieron primero estos credos y donde siempre ejercieron su mayor fuerza, sino que tuvieron también un fuerte impacto en la vida de las ciudades menores y aldeas. En realidad, gran parte de los recientes cambios sociales javaneses podría quizá caracterizarse convenientemente como un desplazamiento desde una situación en la cual los vínculos de integración primarios entre individuos (o entre familias) tienen que ver con la proximidad geográfica a una situación en la que esos vínculos tienen que ver con una mentalidad ideológica.

En las aldeas y pequeñas ciudades estos importantes cambios ideológicos se manifestaron en la forma de una brecha cada vez mayor entre aquellos individuos que ponían énfasis en los aspectos islámicos del sincretismo religioso e indígena y aquellos que lo ponían en los elementos hinduistas y animistas. Verdad es que ya existían algunas diferencias entre estas subtradiciones desde la llegada del Islam; algunos individuos fueron siempre particularmente diestros en entonar cantos árabes o particularmente ilustrados en la ley musulmana, en tanto que otros eran adeptos a prácticas místicas más hinduistas o eran especialistas en técnicas locales de curación. Pero estas diferencias quedaban suavizadas por la tolerancia de los javaneses tocante a conceptos religiosos, mientras, por otro lado, se seguían fielmente los esquemas rituales básicos, los *slametanes*; cualesquiera que fueran las divisiones sociales que estimularan esas diferencias, quedaban en gran medida eclipsadas por el carácter predominantemente comunal de la vida rural y de las pequeñas ciudades.

Después de 1910, sin embargo, la aparición del modernismo islámico (así como las vigorosas reacciones conservadoras contra él) y la aparición del nacionalismo religioso en las clases económica y políticamente refinadas de las grandes ciudades fortalecieron al Islam como credo exclusivista y antisincrético entre el elemento más ortodoxo de la masa de la población. Análogamente, el nacionalismo secular y el marxismo, abrazados por los funcionarios y por el creciente proletariado de las ciudades, fortalecieron los elementos preislámicos (los elementos hinduistas y animistas) de la estructura sincrética que esos grupos tendieron a valorar en oposición al Islam purista y que algunos de ellos adoptaron como marco religioso general para situar en él sus ideas más específicamente políticas. Por un lado, apareció un musulmán más consciente de sí, que basaba sus creencias y prácticas religiosas explícitamente en las doctrinas internacionales universalistas de Mahoma; por otro lado, surgió un "nativista" más consciente de sí que intentaba desarrollar un sistema religioso general partiendo del material —del cual se eliminaban elementos islámicos— de su tradición religiosa heredada. El contraste entre la primera clase de hombre, llamado *santri*, y la segunda, llamado *abangan* fue acentuándose cada vez más hasta formar hoy la mayor distinción cultural de toda la región de Modjokuto.

Y fue especialmente en la ciudad donde esta diferencia llegó a desempeñar un papel decisivo. La ausencia de presiones tendientes a fortalecer la cooperación interfamiliar requerida por las exigencias del cultivo del arroz, así como la menor efectividad de las formas tradicionales del gobierno de la aldea frente a las complejidades de la vida urbana, debilitaron profundamente los soportes sociales del sincretismo propio de las aldeas. Cuando cada hombre puede ganarse la vida más o menos independientemente de sus vecinos —como chofer, comerciante, empleado u obrero—, su sentido de la importancia de la comunidad vecinal naturalmente disminuye. Un sistema de clases más diferenciado, formas más burocráticas e impersonales de gobierno, mayor heterogeneidad en la composición social, fueron todos factores que tendieron

al mismo resultado: restar importancia a los vínculos estrictamente geográficos y poner énfasis en los vínculos difusamente ideológicos. En el caso del hombre de la ciudad, la distinción entre *santri* y *abangan* se hace aún más aguda, pues esa distinción constituye el punto primario de referencia social y es un símbolo de la identidad social del individuo antes que una diferencia de credos. La clase de amigos que tenga un individuo, la clase de organización a la que se afilie, la clase de partido político que siga, la clase de persona con la que se case son hechos que estarán fuertemente influidos por esta bifurcación ideológica según el partido que el individuo adopte.

De manera que así surge en la ciudad —aunque no solamente en la ciudad— una nueva estructura de vida social organizada según un alterado marco de clasificación cultural. En los miembros de la elite esta nueva estructura ya llegó a ser en alto grado desarrollada, pero en las masas del pueblo de la ciudad se encuentra todavía en proceso de formación. Especialmente en los *kampongs*, los arrabales en los que vive apiñado el pueblo de las ciudades javanesas en una profusión de pequeñas casitas de bambú, encuentra uno una sociedad de transición en la cual las formas tradicionales de la vida rural se van disolviendo permanentemente mientras se crean nuevas formas.

En estos enclaves, donde viven campesinos llegados a la ciudad (o hijos y nietos de campesinos llegados a la ciudad), la cultura folklórica de Redfield se está convirtiendo constantemente en la cultura urbana de este autor, aunque esta última no está bien caracterizada por designaciones tan negativas y residuales como "secular", "individualizada" y "culturalmente desorganizada". Lo que está ocurriendo en los *kampongs* no es tanto la destrucción de estilos tradicionales de vida como la construcción de un nuevo estilo; el agudo conflicto social característico de estos arrabales de clase baja indica no simplemente una pérdida de consenso cultural sino más bien una búsqueda, todavía no del todo lograda, de nuevos, más generales y más flexibles valores y creencias.

En Modjokuto, como en la mayor parte de Indonesia, esta búsqueda se está desarrollando en gran medida dentro del contexto social de los partidos políticos masivos, así como en las asociaciones de mujeres, organizaciones juveniles, sindicatos y otras cofradías formal o informalmente vinculados con los partidos políticos. Hay varios de estos partidos (aunque las recientes elecciones generales [1955] redujeron mucho su número), cada uno de los cuales está dirigido por élites urbanas instruidas —funcionarios civiles, maestros, comerciantes, estudiantes, etc.— y cada uno de los cuales compite con los demás para obtener la adhesión política de los habitantes de los *kampongs*, a medias rurales, a medias urbanos, y de las masas campesinas. Y casi sin excepción los partidos apelan a uno u otro bando de la división de *santris* y *abanganes*. De este conjunto de partidos políticos y cofradías sólo dos nos interesan directamente aquí: los *masjumi*, un gran partido político de base islámica, y los *permai*, un culto político religioso vigorosamente antimusulmán.

Los *masjumi* descienden más o menos directamente del movimiento de reforma islámica de preguerra. Dirigidos, por lo menos en Modjokuto, por intelectuales *santris* modernistas, están en favor de una versión algún tanto puritana, socialmente consciente y antiescolástica de retorno al Islam del Corán. Junto con los demás partidos musulmanes, apoya también el proyecto de instituir un "Estado Islámico" en Indonesia en lugar de la actual república secular. Sin embargo, la significación de este ideal no es enteramente clara. Los enemigos de los *masjumis* los acusan de promover una teocracia intolerante y medievalista en la cual *abanganes* y no musulmanes serán perseguidos y obligados a seguir exactamente las prescripciones de la ley mu-

sulmana, en tanto que los dirigentes *masjumis* pretenden que el Islam es intrínsecamente tolerante y que ellos sólo desean un gobierno explícitamente fundado en el credo musulmán, un gobierno cuyas leyes estén en consonancia con las enseñanzas del Corán. En todo caso, los *masjumis*, que constituyen el mayor partido musulmán del país, son los principales voceros, tanto en el plano nacional como en el plano local, de los valores y aspiraciones de la comunidad *santri*.

Los *permai* no descuellan tanto en una dimensión nacional. Aunque tiene representantes en toda la nación, es un partido pequeño con fuerza únicamente en unas pocas regiones bastante limitadas. En la zona de Modjokuto, sin embargo, ese partido tiene cierta importancia y lo que le falta en dimensión nacional está compensado por su intensidad local. Esencialmente, los *permai* representan una fusión de política marxista con esquemas religiosos *abanganes*. Su doctrina combina de manera bastante explícita el antioccidentalismo, el anticapitalismo y el antiimperialismo con un intento de formular y generalizar algunos de los temas más característicos y difusos del sincretismo religioso campesino. Las reuniones de los *permai* siguen el esquema del *slametan* complementado con incienso, alimentos simbólicos (pero sin cánticos islámicos) y el procedimiento parlamentario moderno; los folletos de los *permai* contienen calendarios y sistemas adivinatorios numerológicos, enseñanzas místicas así como análisis de conflictos de clases; y los discursos *permai* exponen tanto conceptos religiosos como conceptos políticos. En Modjokuto, los *permai* tienen también un culto de curación con sus propias prácticas médicas y ensalmos, un secreto santo y seña e interpretaciones cabalísticas sobre los pasajes de los escritos sociales y políticos de los líderes.

Pero la característica más notable de los *permai* es su firme postura antimusulmana. Alegan que el Islam es una importación extranjera que no conviene a las necesidades ni a los valores de los javaneses; los *permai* exhortan a retornar a las "puras" y "originales" creencias javanesas, por las cuales parecen entender el sincretismo indígena desprovisto de los elementos islámicos. De conformidad con esta idea, el partido ha iniciado una campaña, nacional y local, para instituir el matrimonio secular (es decir, no islámico) y ritos funerarios seculares. En la situación actual todo el mundo, salvo los cristianos y los hindúes de Bali, debe legitimar el matrimonio mediante el rito musulmán.¹¹ Los ritos funerarios son una cuestión individual pero, a causa de la larga historia de sincretismo están tan profundamente mezclados con las usanzas islámicas que un funeral genuinamente no islámico viene a ser una imposibilidad práctica.

En el nivel local, la acción de los *permai* tendiente a asegurar matrimonios y ceremonias funerarias no islámicas asumía dos formas. Una era la fuerte presión ejercida sobre los funcionarios gubernamentales del lugar para que permitieran dichas prácticas y la otra era la fuerte presión ejercida sobre sus propios miembros para que éstos siguieran ritos purificados de elementos islámicos. En el caso del matrimonio, el movimiento no obtuvo éxito porque las manos de los funcionarios locales estaban atadas por las ordenanzas del gobierno central, y ni siquiera miembros del culto en alto grado ideologizados se atrevían a celebrar matrimonios "ilegítimos". Sin una modificación de la ley, los *permai* tenían pocas probabilidades de alterar las formas del matrimonio, aunque se hicieron unos pocos intentos abortados de celebrar ceremonias civiles bajo la égida de jefes comunales *abanganes*.

El caso de los funerales era algo diferente, pues se trataba más de una cuestión de costumbres que de una cuestión legal. Durante el período en que yo trabajé en el terreno (1952-1954), la tensión entre *permai* y *masjumis* aumentó considerablemen-

te. Esto se debía en parte a la inminencia de las primeras elecciones generales de Indonesia y en parte a los efectos de la guerra fría. También contribuyeron a este estado de cosas varios factores, como por ejemplo un informe de que el jefe nacional de los *permai* había llamado públicamente a Mahoma falso profeta; un discurso pronunciado en la capital regional cercana por un dirigente *masjumi* en el cual éste acusaba a los *permai* de pretender criar una generación de bastardos en Indonesia; y una muy reñida elección, por la jefatura de la aldea, de los *santris* contra los *abanganes*. En definitiva, el funcionario local del subdistrito, un burócrata preocupado por hallarse en medio de aquella situación, convocó a todos los funcionarios religiosos de la aldea o *modines*. Entre muchos otros deberes, un *modin* tiene tradicionalmente la responsabilidad de dirigir los funerales. Dirige todo el rito, da instrucciones a los deudos sobre los detalles técnicos del entierro, dirige los cantos del Corán y pronuncia un discurso dirigido al muerto junto a la tumba. El funcionario del subdistrito dio instrucciones a los *modines* —la mayoría de los cuales eran dirigentes *masjumis* de la aldea— de que en el caso de morir un miembro *permai*, ellos se limitaran a anotar tan sólo el nombre y la edad del difunto y que regresaran a sus casas, pues no debían participar en las ceremonias rituales. Les advirtió que si no se comportaban como él lo aconsejaba, ellos serían los únicos responsables de las perturbaciones que se produjeran y que él mismo no les prestaría su apoyo.

Esa era la situación el 17 de julio de 1954, cuando Paidjan, sobrino de Karman, un activo y ardiente miembro de los *permai*, murió repentinamente en el *kampung* de Modjokuto donde yo me encontraba viviendo.

El funeral

La atmósfera de un funeral javanés no es una atmósfera de histérica aflicción, de incontenibles sollozos y llantos, y ni siquiera de lamentos por la desaparición del muerto. Es más bien una ceremonia serena, sin demostraciones, casi lánguida, una breve aceptación ritualizada de que las relaciones con el muerto ya no son posibles. No se aprueban las lágrimas y por cierto no se las alientan; los esfuerzos se dedican a realizar bien las tareas del caso y no a entregarse a los deleites de la aflicción. Las detalladas actividades que se cumplen en el funeral, el cortés intercambio social con los vecinos que acuden de todas partes, la serie de *slametanes* conmemorativos que con intervalos se extiende casi a los tres años, todo el aparato del sistema ritual javanés tiende a que los sobrevivientes pasen por el dolor sin graves perturbaciones emocionales. En el caso del deudo, los ritos funerarios y posteriores al funeral producen un sentimiento de *iklas*, una especie de deliberada falta de afectividad, un estado desapegado y sereno; para el grupo de vecinos producen *rukun*, "armonía comunal".

El oficio mismo es en esencia sencillamente otra versión del *slametan* adaptada a las especiales exigencias del entierro. Cuando la noticia de una muerte corre por la zona, todos los vecinos deben abandonar lo que están haciendo e ir inmediatamente a la casa de los parientes del muerto. Las mujeres llevan escudillas de arroz que luego se sirve en el *slamentan*; los hombres comienzan a cortar trozos de madera para marcar la tumba y a cavar una tumba. Pronto llega el *modin* que comienza a dirigir las actividades. El cadáver es lavado con agua preparada en una ceremonia especial por los parientes (que sin desmayos sostienen el cuerpo en sus faldas para demostrar su afecto por la persona fallecida, así como el dominio de sí mismos); luego se lo envuelve en muselina. Alrededor de una docena de *santris*, dirigidos por el

modin, entonan oraciones arábigas junto al cuerpo durante cinco o diez minutos; luego el cadáver es llevado al cementerio en medio de diversos actos rituales y en una procesión ceremonial; allí se lo entierra según los modos prescritos. El *modin*, junto a la tumba, dirige un discurso al muerto en el que le recuerda sus deberes como creyente musulmán; el funeral termina generalmente sólo dos o tres horas después de producida la muerte. Al funeral siguen *slametanes* conmemorativos en la casa de los parientes a los tres días, a los siete días, a los cuarenta días y a los cien días después de la muerte; se celebra un *slamatan*, además, en el primer aniversario de la muerte y también en el segundo, y, por fin, en el milésimo día, cuando se considera que el cadáver ya retornó al polvo y que el abismo que separa a vivos y muertos se ha hecho absoluto.

Esos eran los ritos que debían cumplirse cuando murió Paidjan. Apenas amaneció (la muerte se produjo en las primeras horas de la mañana) Karman, el tío, envió un telegrama a los padres del niño, que estaban en una ciudad cercana, y les comunicó de manera característicamente javanesa que su hijo estaba enfermo. Esta evasiva tenía la finalidad de suavizar el impacto de la muerte y permitirles adquirir conciencia de ella de manera más gradual. Los javaneses piensan que los daños emocionales resultan no de la gravedad de una adversidad sino de su carácter súbito, del grado en que el hecho "sorprende" a una persona no preparada para aceptarlo. Es el "choque", no el sufrimiento mismo, lo que se teme. Además, esperando que los padres llegarían dentro de unas pocas horas, Karman envió por el *modin* para que éste comenzara la ceremonia. En teoría se adoptaba este temperamento pensando que en el momento en que llegaran los padres ya poco habría que hacer, sólo sepultar al muerto, y que de esta manera se les ahorrarían innecesarias tensiones. A lo sumo a las diez de la mañana todo debería haber terminado; era aquel un hecho muy triste pero ritualmente suavizado.

Cuando llegó el *modin* (como luego él mismo hubo de decírmelo) a la casa de Karman y viera el poster que exhibía un símbolo político de los *permai*, comunicó a Karman que no podía cumplir las ceremonias rituales. Después de todo, Karman "pertenece a otra religión" y él, el *modin*, no conocía los ritos correctos de entierro de esa religión; todo cuanto sabía era el Islam. "No deseo despreciar tu religión", dijo piadosamente. "Por el contrario, la tengo en gran consideración pues el Islam no admite la intolerancia. Pero no conozco vuestros ritos; los cristianos tienen los suyos y su propio especialista (el sacerdote local); pero ¿qué hacen los *permai*? ¿Queman los cadáveres o qué?" (Era esa una taimada alusión a las prácticas funerarias hindúes; evidentemente el *modin* se deleitaba mucho en esa conversación.) Según me dijo el *modin*, Karman quedó desconcertado y ciertamente sorprendido pues, si bien era un miembro activo de los *permai*, se trataba de un hombre bastante tosco. Evidentemente nunca se le había ocurrido que las agitaciones partidarias contra los funerales musulmanes llegaran a manifestarse como un problema concreto o que el *modin* se negara verdaderamente a officiar. Según dijo el *modin*, Karma no era en el fondo un mal hombre; sencillamente era una víctima de sus jefes políticos.

Después de dejar a Karman muy agitado, el *modin* se fue directamente a preguntar al jefe del subdistrito si había actuado apropiadamente. El funcionario estaba moralmente obligado a aprobar el proceder del *modin*, y así fortalecido, éste volvió a la casa donde encontró a Karman y al policía de la aldea (a quien había acudido Karman desesperado) que lo estaban esperando. El policía, un amigo personal de Karman, manifestó al *modin* que, de conformidad con las usanzas consagradas por el tiempo, tenía el deber de sepultar a todos con imparcialidad, estuviera o no de acuer-

do con sus ideas políticas. Pero el *modin*, que se sentía ahora personalmente apoyado por el jefe del subdistrito, insistió en que ya él no tenía responsabilidad en aquella cuestión. Sin embargo, sugirió que, si Karman lo deseaba, podría llegarse hasta la oficina del jefe de la aldea para firmar un documento público, con el sello del gobierno y firmado a su vez por el jefe de la aldea en presencia de dos testigos, documento en el que se declararía que él, Karman, era un verdadero creyente musulmán y que deseaba que el *modin* diera sepultura al cadáver del muchacho de conformidad con la costumbre islámica. Ante aquella sugestión de que abandonara oficialmente sus creencias religiosas, Karman se encolerizó vivamente y se precipitó fuera de la casa, una conducta realmente inusitada para un javanés. Al regresar a su hogar sin saber qué hacer comprobó con desaliento que la noticia de la muerte del muchacho se había difundido y que todo el vecindario ya estaba reunido para celebrar la ceremonia.

Como la mayoría de los *kampongs* de la ciudad de Modjokuto, aquel en que yo vivía estaba compuesto por piadosos *santris* y ardientes *abanganes* (así como por buen número de adeptos más tibios de una u otra parte) mezclados más o menos a la ventura. En la ciudad, la gente se ve obligada a vivir donde puede y junto a los vecinos que encuentra, a diferencia de las zonas rurales en donde todo el vecindario, y aun toda la aldea suelen estar compuestos casi enteramente de *abanganes* o de *santris*. La mayoría de los *santris* de este *kampung* eran miembros del partido político de los *masjumis* y la mayor parte de los *abanganes* eran partidarios de los *permai*, de manera que en la vida diaria la interacción social entre los dos grupos era mínima. Los *abanganes*, en su mayor parte pequeños artesanos u obreros manuales, se reunían en las últimas horas de la tarde en el café de Karman situado junto al camino para entregarse durante el crepúsculo a las ociosas conversaciones que son típicas de las pequeñas ciudades y aldeas de Java; los *santris* —sastres, comerciantes y tenderos en su mayor parte— solían reunirse con el mismo fin en otros negocios pertenecientes a *santris*. Pero a pesar de esta falta de estrechos vínculos sociales, ambos grupos sentían aún que la demostración de la unidad territorial en un funeral era un inevitable deber; de todos los rituales javaneses, el funeral es quizás el que exige la mayor obligación de asistir. Se espera que todo aquel que viva dentro de un cierto radio del hogar del muerto acuda a la ceremonia; y en aquella ocasión todos así lo hicieron.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, no fue sorprendente que, cuando llegué a la casa de Karman a las ocho de la mañana, encontrara a dos grupos separados de hombres sentados en cuclillas a uno y otro extremo del patio, a un nervioso grupo de mujeres que susurraban en el interior de la casa cerca del aún no desnudado cuerpo del difunto y una atmósfera general de duda y desasosiego, en lugar de la habitual serenidad de las actividades para preparar el *slametan*, lavar el cadáver y saludar a los visitantes. Los *abanganes* se habían agrupado cerca de la casa donde Karman en cuclillas miraba fijamente ante él y donde Sudjoko y Sastro, el presidente y el secretario de los *permai* de la ciudad (los únicos presentes que no vivían en el *kampung*), sentados en sillas, miraban vagamente a todas partes. Los *santris* se habían apiñado en la pequeña sombra de un cocotero, a unos treinta metros de distancia y conversaban serenamente sobre cualquier cosa menos sobre el problema en cuestión.

Después de transcurrida una media hora, unos cuantos *abanganes* comenzaron desganados a cortar trozos de madera para marcar la tumba y unas mujeres se pusieron a preparar pequeñas ofrendas florales a falta de otra cosa mejor que hacer; pero era claro que el ritual estaba detenido y que nadie sabía qué hacer. La tensión fue subiendo de punto. La gente miraba nerviosamente cómo el sol se elevaba cada vez más en el cielo o se quedaba contemplando al impassible Karman.

Comenzaron a oírse murmuraciones sobre aquel triste estado de cosas ("En estos días todo se convierte en un problema político", me susurró un anciano tradicionalista de alrededor de ochenta años. "Ya ni siquiera se puede uno morir sin que eso se convierta en un problema político"). Por fin, alrededor de las nueve y media, un joven sastre *santri* llamado Abu decidió tratar de hacer algo para remediar la situación antes que se deteriorara del todo. Se puso de pie e hizo señas a Karman, el primer acto práctico y serio de toda aquella mañana. Y Karman, interrumpiendo su meditación, cruzó aquella tierra de nadie para hablar con Abu.

El sastre tenía una posición bastante especial en el *kampong*. Aunque era un piadoso *santri* y un leal partidario de los *masjumi*, tenía ciertos contactos con el grupo de los *permai* porque su taller de sastre estaba situado directamente detrás del café de Karman. Si bien Abu, que permanecía noche y día pegado a su máquina de coser, no era propiamente un miembro de ese grupo, a menudo cambiaba con aquellos hombres comentarios desde su banco de trabajo situado a unos veinte metros. Verdad es que había cierta tensión entre él y los *permai* sobre materias religiosas. En cierta ocasión cuando preguntaba yo sobre sus creencias escatológicas, aquellos hombres se refirieron sarcásticamente a Abu que, según ellos, era un experto y se burlaron abiertamente de lo que consideraban ridículas teorías islámicas sobre la vida después de la muerte. Ello no obstante, Abu mantenía cierto vínculo social con ellos y quizás era razonable que fuera él quien tratara de romper aquel punto muerto.

"Ya es cerca de mediodía", dijo Abu. "Las cosas no pueden continuar así". Sugirió enviar a Umar, otro de los *santris*, para tratar de persuadir al *modin* de que volviera a la casa; quizás ahora el funcionario estuviera más sereno. Mientras tanto, él mismo comenzaría a dirigir las operaciones de lavar y envolver el cadáver. Karman respondió que lo pensaría y regresó al otro extremo del patio para discutir la proposición con los dos líderes *permai*. Al cabo de unos minutos de vigorosos asentimientos y ademanes, Karman regresó y dijo sencillamente a Abu: "Muy bien, que se haga así". Abu por su parte le dijo: "Sé lo que sientes y haré sólo lo absolutamente necesario; mantendré las prácticas islámicas alejadas en la medida de lo posible". Luego reunió a los *santris* y todos juntos entraron en la casa.

Lo primero era desnudar el cadáver (que aún yacía por tierra porque nadie se había resuelto a tocarlo). Pero el cuerpo ya estaba rígido, de manera que fue necesario cortar con un cuchillo los vestidos, un procedimiento inusitado que perturbó profundamente a todos, especialmente a las mujeres apiñadas alrededor. Los *santris* lograron por fin despojar al cuerpo de las vestiduras y se dispusieron a lavarlo. Abu pidió voluntarios para esta operación y recordó que Dios consideraría como una buena obra esa acción, pero los parientes, que normalmente se encargaban de esta tarea, se encontraban ahora tan profundamente conmovidos y confusos que no fueron capaces de sostener al muchacho en sus faldas de la manera habitual. Hubo otro momento de espera mientras los unos se miraban perplejos a los otros. Por fin, Pak Sura, un miembro del grupo de Karman, aunque no pariente, tomó al muchacho en sus faldas, aunque evidentemente estaba atemorizado y no dejaba de susurrar un ensalmo de protección. Una de las razones por las cuales los javaneses acostumbran a realizar rápidos entierros es la de que resulta peligroso tener el espíritu del difunto cerniéndose por la casa.

Antes de que comenzara la operación de lavar el cuerpo alguien preguntó empero si bastaría con una sola persona. ¿No eran generalmente tres? Nadie estaba seguro de aquello, ni siquiera Abu; algunos pensaban que, si bien era habitual que fueran tres las personas, eso no era obligatorio y otros pensaban que era necesario que tres

personas realizaran la tarea. Después de unos diez minutos de ansiosa discusión, un primo del muchacho y un carpintero que no era pariente reunieron coraje y ayudaron a Pak Sura. Abu, con la intención de desempeñar las funciones del *modin* lo mejor que le fuera posible, derramó unas gotas de agua sobre el cadáver que luego fue lavado a la ventura con agua no consagrada. Pero una vez terminada esta operación, los procedimientos quedaron de nuevo interrumpidos pues nadie sabía exactamente cómo colocar los pequeños tacos de algodón que, según la ley musulmana, deben tapar los orificios del cadáver. La mujer de Karman, hermana de la madre del muerto, evidentemente ya no pudo soportar más, pues rompió en profundas y ruidosas lamentaciones, la única demostración de esta clase que hube de presenciar en más o menos una docena de funerales javaneses a los que asistí. Este episodio alteró aún más a todo el mundo, y las mujeres del *Kampong* hicieron frenéticos pero inútiles esfuerzos para calmarla. Los hombres en general permanecían sentados en el patio con un exterior sereno e inexpresivo, pero la intranquilidad y el desasosiego que habían reinado desde el comienzo parecían acentuarse hasta la desesperación, "No está bien que lllore de esa manera", me dijeron varios hombres, "no es correcto". En ese momento llegó el *modin*.

Sin embargo continuaba tan inflexible como antes. Además, advirtió a Abu que corría el peligro de la condenación eterna por lo que estaba haciendo. "Tendrás que responder ante Dios el Día del Juicio", dijo, "si cometes errores en el ritual. Serás tú el responsable. Para un musulmán, el entierro es un asunto serio y debe llevarlo a cabo según la ley alguien que sepa lo que es la ley, no según lo que se le antoje a un individuo". Luego sugirió a Sukjoko y a Sastro, los dirigentes *permai*, que se hicieron cargo del funeral puesto que como "intelectuales" del partido seguramente debían conocer las usanzas apropiadas para un funeral de los *permai*. Los dos dirigentes, que no se habían movido de sus sillas, consideraron entre sí esa sugestión mientras todos los contemplaban con aire esperanzado, pero por último se negaron a intervenir alegando que realmente no sabían cómo desarrollar la ceremonia. El *modin* se encogió de hombros y se marchó. Uno de los circunstantes, un amigo de Karman, propuso entonces que tomaran el cadáver tal como estaba, lo enterraran inmediatamente y se olvidaran de todas las cuestiones rituales; era extremadamente peligroso dejar así las cosas durante más tiempo. No sé si esta notable proposición habría sido seguida pues en ese momento entraron en el *kampong* el padre y la madre del niño muerto.

Parecían guardar gran compostura. No ignoraban la muerte del hijo pues, según me dijo el padre después, la había sospechado apenas recibiera el telegrama; él y su mujer se habían preparado para lo peor y cuando llegaron a la casa ya estaban más o menos resignados. Al aproximarse al *kampong* y al ver reunido a todo el vecindario, supieron que sus temores estaban bien fundados. Cuando la mujer de *Karman*, cuyos lamentos y sollozos habían cedido algún tanto, vio a la madre del muchacho muerto se desprendió de quienes la estaban consolando y lanzando agudos chillidos se precipitó a abrazar a la hermana. En un instante las dos mujeres dieron rienda suelta a sus sentimientos con violento histerismo, entonces la multitud se precipitó para separarlas y las arrastró a casas situadas en extremos opuestos del *kampong*. Los lamentos de las mujeres continuaban sin disminuir de volumen y pudieron oírse nerviosos comentarios sobre la necesidad de proceder rápidamente con el entierro de una manera u otra antes de que el espíritu del muchacho tomara posesión de alguien.

Pero la madre insistía ahora en ver el cuerpo de su hijo antes de que lo envol-

vieran en la muselina. Primero el padre lo prohibió y le mandó enojado que cesara de llorar; ¿no sabía acaso ella que semejante conducta pondría sombras en la senda al otro mundo que debía recorrer el muchacho? Pero ella persistía de suerte que la llevaron tambaleante al lugar de la casa de Karma donde yacía el muerto. Las mujeres trataron de evitar que se acercara demasiado al cadáver, pero ella se desprendió de las otras y comenzó a besar al muchacho en la zona de los genitales. El marido ayudado por las mujeres la arrancó casi inmediatamente de aquella situación aunque ella clamaba que aún no había terminado; la arrastraron a la habitación posterior en la que quedó como transtornada. Poco después el cadáver fue por fin envuelto con la tela, ya que el *modin* había condescendido por fin en indicar dónde debían colocarse los taquitos de algodón; pero la madre parecía completamente alterada pues comenzó a recorrer el patio estrechando la mano de todos, que eran extraños para ella, y diciendo: "Perdonadme mis faltas, perdonadme mis faltas". Hubo que contenerla otra vez por la fuerza mientras le decían "Cálmate; piensa en tus otros hijos. ¿Acaso quieres seguir a tu hijo a la tumba?" El cadáver estaba por fin envuelto y la gente propuso nuevamente que se lo llevara sin tardanza al cementerio. En ese momento, Abu se acercó al padre, que evidentemente ahora había desplazado a Karman en la posición del hombre legalmente responsable de los procedimientos. Abu explicó que el *modin*, por ser un funcionario gubernamental, no tenía la libertad de dirigirse al padre mismo, pero que de todas maneras le gustaría saber cómo deseaba el padre que fuera enterrado el hijo: ¿según la ley islámica o según qué otra costumbre? El padre, algún tanto perplejo, dijo: "Por supuesto, según la manera islámica. No me importa gran cosa una determinada religión, pero no soy cristiano y cuando se trata de la muerte, el entierro debería realizarse a la manera islámica, completamente islámica." Abu explicó de nuevo que el *modin* no podía dirigirse directamente al padre pero que él mismo, siendo "libre", podía hacer lo que quisiera. Dijo que había tratado de colaborar lo más posible y que había tenido cuidado en no hacer nada islámico antes de la llegada del padre. Se excusó por todas las tensiones que se percibían en el aire y observó que era malo que diferencias políticas causaran tanta alteración. Pero, después de todo, las cosas debían ser "claras" y "legales" en lo tocante al funeral. Eso era importante para el alma del muchacho. Los *santris*, contentos ahora, entonaron sus oraciones junto al cadáver que fue llevado a su tumba y sepultado de la manera habitual. El *modin* pronunció su acostumbrado discurso, adaptado esta vez para los niños, y por fin quedó completado el funeral. Ninguno de los parientes, ni ninguna de las mujeres fue al cementerio; pero cuando regresamos al hogar —ya había pasado el mediodía— nos sirvieron el *slametan* y el espíritu de Paidjan ya habría abandonado el *kampong* para comenzar su jornada al otro mundo.

Tres días después por la noche se celebró el primer *slametan* conmemorativo, pero lo cierto es que no sólo no había *santris* presentes sino que aquélla fue más una reunión política *permai* que la celebración de un rito de duelo. Karman comenzó a decir en javanés, según la costumbre tradicional, que aquél era un *slametan* en recuerdo de la muerte de Paidjan. Sudjoko, el dirigente *permai*, inmediatamente lo interrumpió para decir: "No, no, no es verdad. En un *slametan* del tercer día sólo se come y se entona un largo cántico islámico por el muerto y ciertamente nosotros no vamos a hacer esto". Y entonces se lanzó a un prolongado y resonante discurso. Dijo que todos debían conocer las bases filosóficas y religiosas del país. "Supongamos que este norteamericano [y me señaló a mí; realmente no estaba del todo contento con mi presencia] viniera y os preguntara: ¿Cuál es la base espiritual del país? y vosotros no lo superarais. ¿No os avergonzaríais?"

Continuó hablando en ese estilo y explicando los principios de la actual estructura política nacional basándose en una interpretación mística de los "Cinco Puntos" del presidente Sukarno (monoteísmo, justicia social, humanismo, democracia y nacionalismo) que constituyen el fundamento ideológico oficial de la nueva república. Ayudado por Karman y otros, elaboró una teoría sobre la correspondencia del microcosmo y del macrocosmo, en la cual el individuo se considera tan sólo una pequeña réplica del estado y el estado una imagen ampliada del individuo. Si el estado ha de ser ordenado, luego el individuo debe también ser ordenado, el uno implica al otro. Así como los Cinco Puntos del presidente están en la base del estado, así también los cinco sentidos están en la base del individuo. El proceso de armonizar ambos es el mismo y tenemos que estar seguros de conocerlo. La exposición continuó durante una media hora y en ella se tocaron cuestiones religiosas, filosóficas y políticas (incluso, evidentemente para mi beneficio, se hicieron consideraciones sobre la ejecución de Rosenberg).

Estábamos en una pausa para beber café, y cuando Sudjoko se disponía tomar de nuevo la palabra, el padre de Paidjan, que había estado sentado tranquilo e inexpressivo, comenzó de pronto a hablar suavemente y con una falta de tono que sonaba curiosamente mecánica, casi como si estuviera hablando consigo mismo aunque sin grandes esperanzas de persuadirse. "Deploro mi tosco acento de la ciudad", dijo, "pero deseo profundamente decir algo." Esperaba que lo perdonaran y que luego los demás pudieran continuar su discusión después de un rato. "He tratado de ser *iklas* ["sereno", "resignado"] en cuanto a la muerte de Paidjan. Estoy convencido de que se hizo por él todo cuanto podía hacerse y que su muerte fue un hecho que sencillamente ocurrió". Dijo que todavía se encontraba en Modjokuto porque no deseaba aún afrontar a las personas del lugar en que vivía, pues no se sentía capaz de decirle a cada una de ellas lo que había ocurrido. Dijo que su mujer estaba un poquito más *iklas* ahora. Aunque todo era muy duro. No dejaba de decirse que aquélla era la voluntad de Dios pero así y todo era duro, pues hoy en día las gentes ya no están de acuerdo sobre nada; una persona dice una cosa y otra nos dice otra. Es difícil saber quién tiene razón, saber en qué creer. Dijo que apreciaba a todas las personas de Modjokuto que habían acudido al funeral y que lamentaba que se hubiera producido aquella confusión. "Yo mismo no soy muy religioso, no soy *masjumi* ni *permai*, pero quería que el muchacho fuera sepultado de la manera antigua. Espero que nadie se sienta herido en sus sentimientos." Dijo de nuevo que trataría de estar *iklas*, que pensaba que aquélla era la voluntad de Dios, pero que así y todo le resultaba difícil pues en esos días las cosas eran muy confusas. Era difícil comprender por qué tenía que morir el muchacho.

Este género de expresión pública de sentimientos privados es extremadamente rara —única en mi experiencia— en los javaneses, y en el *slametan* tradicional formalizado no hay lugar para semejantes expresiones (ni para discusiones filosóficas o políticas). Los presentes se sentían chocados por las palabras del padre y se produjo un penoso silencio. Por último Sudjoko comenzó a hablar de nuevo, pero esta vez describió con detalles la muerte del chico. Paidjan había comenzado por tener fiebre y Karman fue a verlo a él, a Sudjoko, para que se llegara hasta la casa y dijera al enfermo un ensalmo *permai*. El muchacho sin embargo no reaccionó. Terminaron por llevarlo a un enfermero del hospital que le dio una inyección. El estado empeoró. El muchacho vomitó sangre mientras se agitaba en convulsiones, que Sudjoko describió muy gráficamente, y luego murió. "No sé por qué el ensalmo *permai* no dio resultado", dijo; "antes había dado buenos resultados. Esta vez no. No sé por qué; uno no puede explicarse estas cosas por más que piense en ellas. A veces produce efecto

y a veces no". Sobrevino otro momento de silencio y, después de unos diez minutos más de discusión política, nos marchamos. El padre regresó el día siguiente a su casa y a mí no me invitaron a ninguno de los *slametanes* posteriores. Cuando abandoné aquel campo de estudios unos cuatro meses después, la mujer de Karman no se había recuperado aún completamente de la experiencia, la tensión entre los *santris* y los *abanganes* en el *kampong* había aumentado y todo el mundo se preguntaba qué ocurriría la próxima vez que se produjera una muerte en una familia *permai*.

Análisis

"De todas las fuentes de la religión", escribió Malinowski, "la crisis suprema y final de la vida —la muerte— es la más importante".¹² La muerte, decía Malinowski, provoca en los sobrevivientes una respuesta dual de amor y aversión, una profunda ambivalencia emocional de fascinación y de miedo que amenaza los fundamentos psicológicos y sociales de la existencia humana. Los sobrevivientes se sienten atraídos hacia el muerto por el afecto que le tienen y al propio tiempo rechazados por la espantosa transformación provocada por la muerte. Los ritos funerarios y las prácticas de duelo que siguen a aquéllos se concentran alrededor de este deseo paradójico de mantener los lazos afectivos frente a la muerte y de romper todo lazo de manera inmediata y definitiva para asegurar el dominio de la voluntad de vivir sobre la tendencia a la desesperación. Los ritos funerarios conservan la continuidad de la vida humana al impedir que los vivos se abandonen al impulso de huir sobrecogidos de pánico o al impulso contrario de seguir al muerto a la tumba:

Y aquí, donde entran en juego estas fuerzas emocionales, cuando se da este supremo dilema de vida y muerte, interviene la religión para seleccionar el credo positivo, la visión reconfortante, la creencia culturalmente valiosa en la inmortalidad, la creencia en el espíritu independiente del cuerpo y en la continuación de la vida después de la muerte. En las diversas ceremonias relacionadas con la muerte, en la conmemoración de los muertos y en la comunión con ellos, en el culto a los espíritus de los antepasados, la religión da cuerpo y forma a las creencias de salvación... Exactamente la misma función cumple también con respecto a todo el grupo. El ceremonial de la muerte, que vincula a los sobrevivientes con el cadáver y los afianza en el lugar de la muerte, las creencias en la existencia del espíritu, en sus influencias benéficas o en sus intenciones malévolas, en los deberes de una serie de ceremonias conmemorativas o de sacrificio... en todas estas cosas la religión contrarresta las fuerzas centrífugas del miedo, de la consternación, de la desmoralización, y suministra los medios más poderosos para reintegrar la sacudida solidaridad del grupo y para restablecer su moral. En suma, la religión asegura aquí la victoria de la tradición sobre la mera respuesta negativa del instinto frustrado.¹³

Un caso como el que describimos antes plantea ciertamente algunos difíciles problemas a este género de teoría. No sólo fue la victoria de la tradición y la cultura sobre "el instinto frustrado" una victoria efímera en el mejor de los casos, sino que

¹² Malinowski, *Magic, Science and Religion*, pág. 29.

¹³ *Ibid.*, págs. 33-35.

parecía que el rito estaba dividiendo a la sociedad en lugar de integrarla, parecía que estaba desorganizando a las personas antes que curarlas. El funcionalista tiene una respuesta pronta a esta objeción y esa respuesta asume una de dos formas según que el funcionalista siga la tradición de Durkheim o la de Malinowski: la desintegración social o la desmoralización cultural. Rápidos cambios sociales desorganizaron la sociedad javanesa y esto se refleja en una cultura desintegrada; así como el estado unificado de la sociedad campesina tradicional se reflejaba en el *slametan* unificado, la sociedad quebrantada del *kampong* está reflejada en el *slametan* quebrantado del ritual funerario que hemos descrito. Para decirlo en otras palabras, la decadencia cultural determinó la fragmentación social; la pérdida de una vigorosa tradición folklórica determinó que se debilitaran los vínculos morales entre los individuos.

Me parece que hay dos errores en esta argumentación, no importa en cuál de los dos vocabularios se la formule: identifica conflicto social (o cultural) con desintegración social (o cultural); y niega sus roles independientes tanto a la cultura como a la estructura social, pues considera una de ellas como mero epifenómeno de la otra.

En primer lugar, la vida del *kampong* no es simplemente anómica. Aunque está caracterizada por intensos conflictos sociales, lo mismo que en nuestra propia sociedad, esa vida se desarrolla no obstante con bastante efectividad en la mayor parte de las esferas. Si las instituciones gubernamentales, económicas, familiares y de control social funcionaran tan ineficazmente como en el funeral de Paidjan, un *kampong* sería verdaderamente un lugar muy poco cómodo para vivir. Pero, aunque algunos de los típicos síntomas de agitación urbana —como por ejemplo el aumento del juego, pequeños latrocinios y la prostitución— están presentes hasta cierto punto, la vida social del *kampong* no está ciertamente a punto de sucumbir; la interacción social cotidiana no claudica ante el encono profundo y la incertidumbre que vimos alrededor de aquel entierro. Para la mayor parte de sus miembros, el vecindario semiurbano de Mokjokuto ofrece un modo tolerable de vida, a pesar de sus desventajas materiales y de su carácter de transición; y a pesar de todo el sentimentalismo que se ha prodigado en las descripciones de la vida rural de Java, esto es probablemente todo cuanto se pueda decir en favor de la vida aldeana. En realidad, es alrededor de las creencias y prácticas religiosas —*slametanes*, días de fiesta, curaciones, hechicería, grupos de culto, etc.— donde parecen darse los hechos más seriamente desorganizados. Aquí la religión es de alguna manera el centro y la fuente de tensiones, y no tan sólo el reflejo de tensiones de otros sectores de la sociedad.

Pero la religión no es una fuente de tensiones porque se hayan debilitado las adhesiones a creencias y ritos heredados. El conflicto suscitado alrededor de la muerte de Paidjan se produjo sencillamente porque todos los habitantes del *kampong* compartían una tradición cultural común, en alto grado integrada, relativa a los funerales. Nadie discutía sobre si la estructura del *slametan* representaba el rito correcto, sobre si los vecinos tenían la obligación de acudir o sobre si eran válidos los conceptos sobrenaturales en los que se basaba el ritual. Tanto para los *santris* como para los *abanganes* de los *kampongs*, el *slametan* conserva su fuerza como genuino símbolo sagrado y suministra un marco significativo para afrontar la muerte, el único marco significativo para la mayor parte de la gente. No podemos atribuir el fracaso del ritual al proceso de secularización o al aumento del escepticismo o al desinterés por las tradicionales "creencias de salvación", así como no podemos atribuirlo a la anomia.

Creo que más bien debemos atribuirlo a una discontinuidad entre la forma de

integración existente en la dimensión estructural ("causal-funcional") y la forma de integración existente en la dimensión cultural ("logicosignificativa"), discontinuidad que determina, no desintegración social y cultural, sino conflicto social y cultural. Para decirlo en términos más concretos aunque algún tanto aforísticos, la dificultad estaba en el hecho de que los habitantes del *kampong* eran socialmente urbanos en tanto que culturalmente continuaban atados a lo folklórico.

Ya hice notar que el *kampong* javanés representa una especie de sociedad de transición, que sus miembros están situados "a mitad de camino" entre la élite más o menos enteramente urbanizada y el campesinado más o menos tradicionalmente organizado. Las formas sociales estructurales en que sus habitantes participan son en su mayor parte formas urbanas. El surgimiento de una estructura laboral en alto grado diferenciada en lugar de la estructura casi enteramente agrícola del campo, la virtual desaparición del tradicional gobierno de aldea semihierárquico y entendido como un amortiguador personalista entre el individuo y la racionalizada burocracia del gobierno central, el reemplazo de aquél por las formas más flexibles de la democracia parlamentaria, la evolución de una sociedad de muchas clases en la cual el *kampong*, a diferencia de la aldea, no es ni siquiera una entidad potencialmente autosuficiente, sino que es tan sólo una subparte dependiente... todo esto significa que el hombre del *kampong* vive en un mundo realmente urbano. Socialmente, la suya es una existencia de *Gesellschaft*.

Pero en el plano cultural —en el plano de la significación— hay mucha menor diferencia entre el morador del *kampong* y el campesino y mucha más diferencia entre aquél y un miembro de la élite urbana. Los tipos de creencia, de expresión y de valores a los que está entregado el hombre del *kampong* —su cosmovisión, su *ethos*, su ética— difieren sólo ligeramente de los modos del campesino. En medio de un ambiente social radicalmente más complejo, el hombre del *kampong* se aferra a los símbolos que lo guiaron a él o que guiaron a sus padres a través de la vida en la sociedad rural. Y es esta circunstancia la que produjo las tensiones psicológicas y sociales que rodearon el funeral de Paidjan.

La desorganización de la ceremonia ritual se debió a una ambigüedad fundamental de significación que el rito tenía para los que participaban en él. Para expresarlo más sencillamente, esa ambigüedad estribaba en que los símbolos que componen el *slametan* tenían significación religiosa y significación política, estaban cargados con un contenido sagrado y profano a la vez. Las personas que acudieron al patio de Karman, e incluso el propio Karman, no estaban seguras de si se encontraban en una situación sacralizada para considerar las cosas primeras y las cosas últimas, o en una lucha secular por el poder. Esa es la razón de que el anciano (era un cuidador del cementerio) se quejara ante mí de que hoy en día morir era un problema político; la razón de que el policía de la aldea acusara al *modin*, no de parcialidad religiosa, sino de parcialidad política por negarse a dar sepultura a Paidjan; la razón de que el tosco Karman se quedara pasmado cuando vio que sus creencias ideológicas repentinamente se convertían en obstáculos de sus prácticas religiosas; la razón de que Abu estuviera dividido entre su disposición a acallar las diferencias políticas con miras a un funeral armonioso y su falta de disposición a tratar sin seriedad sus creencias religiosas por el interés de su propia salvación; la razón de que el rito conmemorativo fluctuara entre la diatriba política y la dolorosa búsqueda de una adecuada explicación de lo ocurrido; en suma, la razón de que la estructura religiosa del *slametan* encontrara tropiezos cuando se intentó "entremeter" el "credo positivo" en "la creencia culturalmente válida".

Como dijimos antes, la profunda diferencia entre *santris* y *abanganes* se debe en gran parte al surgimiento de movimientos sociales nacionalistas en la Indonesia del siglo XX. En las grandes ciudades donde nacieron tales movimientos éstos eran originalmente de varias clases: sociedades de comerciantes para oponerse a la competencia china; sindicatos de obreros para resistir la explotación en las plantaciones; grupos religiosos que procuraban redefinir conceptos fundamentales, asociaciones de discusión filosófica que trataban de clarificar las ideas metafísicas y morales indonesias, asociaciones escolares que se esforzaban para dar nueva vida a la educación indonesia, sociedades cooperativas que trataban de elaborar nuevas formas de organización económica, grupos culturales que tendían a promover un renacimiento de la vida artística indonesia y, por supuesto, partidos políticos que trataban de ofrecer una efectiva oposición al gobierno holandés. Pero al correr el tiempo, la lucha por la independencia absorbió cada vez más las energías de todos estos grupos que esencialmente constituían una elite. Cualquiera que hubiera sido la finalidad distintiva de cada uno de ellos —la reconstrucción económica, la reforma religiosa, el renacimiento artístico—, ella quedó sumergida en una difusa ideología política; todos los grupos mostraron cada vez más interés por un determinado fin considerado como el requisito previo de todo ulterior progreso social y cultural: la libertad. En el momento en que comenzó la revolución de 1945, la reformulación de ideas ajenas a la esfera política había disminuido notablemente y la mayor parte de los aspectos de la vida se habían ideologizado intensamente, tendencia que continuó durante todo el período de post-guerra.

En las aldeas y en los *kampongs* de las pequeñas ciudades, la primera fase del nacionalismo produjo poco efecto. Pero a medida que el movimiento iba unificándose para alcanzar el ulterior triunfo, las masas también se vieron afectadas por él y, como ya lo señalé, principalmente por obra de los símbolos religiosos. La élite en alto grado urbanizada estableció sus vínculos con el campesinado, no apelando a una compleja teoría política y económica que habría tenido escasa significación en un contexto rural, sino apelando a conceptos y valores ya existentes en ese medio. Así como la principal línea de demarcación en la elite corría entre aquellos que tomaban la doctrina islámica como la base general para atraer a las masas y aquellos que tomaban como base un refinamiento filosófico generalizado de la tradición sincrética indígena, así también en el campo los *santris* y los *abanganes* pronto llegaron a ser categorías políticas, no sencillamente religiosas, que distinguían a los adeptos de estos dos diferentes enfoques para organizar la sociedad independiente que estaba naciendo. Cuando el logro de la libertad política acrecentó la importancia de las facciones políticas en el gobierno parlamentario, la distinción entre *santri* y *abangan* llegó a ser, por lo menos en el nivel local, uno de los ejes ideológicos primarios alrededor del cual se desarrollaban los procesos partidarios.

El efecto de este fenómeno consistió en que el debate político y la prédica religiosa se expresaran en el mismo vocabulario. Un cántico del Corán llega a ser una afirmación de adhesión política tanto como un himno a Dios; quemar incienso expresa la ideología secular de uno así como sus creencias sagradas. El *slametan* tiende ahora a caracterizarse por ansiosas discusiones sobre los diversos elementos del ritual, sobre cuál es su "verdadera" significación; por argumentos sobre si una determinada práctica es esencial u optativa; por el malestar del *abangan* cuando el *santri* eleva sus ojos para orar y por el malestar del *santri* cuando el *abangan* pronuncia un ensalmo de protección. En la muerte, según vimos, los símbolos tradicionales tienden a endurecer a los individuos frente a la pérdida social y también a recordarles sus dife-

rencias; tienden a poner énfasis en los grandes temas humanos de la mortalidad y del sufrimiento inmerecido y también en los temas sociales menores de la oposición de las facciones y de la lucha de los partidos tienden a fortalecer los valores que sustentan los participantes en común y también a unificar sus animosidades y sospechas. Los rituales mismos se convierten en cuestiones de conflicto político; formas de consagrar el matrimonio y la muerte se transforman en importantes asuntos políticos. En ese equívoco marco cultural el javanés medio del *kampong* encuentra cada vez más difícil determinar cuál deba ser la actitud apropiada frente a un hecho particular, decidir sobre la significación de un símbolo dado en un contexto social determinado.

El corolario de esta interferencia de significaciones políticas en significaciones religiosas también se da a la inversa, es decir, la interferencia de significaciones religiosas en las políticas. Puesto que los mismos símbolos se usan tanto en contextos políticos como en contextos religiosos, la gente a menudo considera las luchas partidarias como luchas que no implican meramente el flujo y el reflujo de las maniobras parlamentarias, el necesario toma y daca de las facciones en un gobierno democrático, sino como luchas que implican además decisiones sobre los valores fundamentales y últimos. Los hombres del *kampong* en particular tienden a considerar la abierta lucha por el poder, explícitamente institucionalizada en las nuevas formas republicanas de gobierno, como una lucha para obtener el derecho de establecer como oficiales diferentes marcas de principios esencialmente religiosos: "Si los *abanganes* llegan al poder se prohibirá a los maestros del Corán que den clase"; "Si los *santris* llegan al poder todos tendremos que orar cinco veces por día". El conflicto normal que entraña una pugna electoral por obtener un cargo se ve acentuado por la idea de que absolutamente todo está en juego: la idea expresada en "Si ganamos el país es nuestro" supone que el grupo que llega al poder tiene derecho, como me dijo un hombre, "a poner sus propias bases al estado". La política se convierte así en una especie de encono sacralizado; y muchas elecciones de los suburbios de Modjokuto tienen que realizarse dos veces por las intensas presiones que se generan de este modo.

El hombre del *kampong* se encuentra dividido, por así decirlo, entre sus conceptos últimos y sus conceptos próximos. Porque se ve forzado a formular sus ideas esencialmente metafísicas (su respuesta a cuestiones fundamentales tales como el destino, el sufrimiento y el mal) en los mismos términos en que declara sus pretensiones al poder secular (sus aspiraciones y derechos políticos) experimenta dificultad tanto en practicar un funeral social y psicológicamente eficiente como en desarrollar elecciones políticas serenas.

Pero un ritual no es sólo un esquema de significación sino que es también una forma de interacción social. De manera que, además de engendrar ambigüedad cultural, el intento de llevar una estructura religiosa desde un medio rural, relativamente menos diferenciado, a un contexto urbano también genera conflicto social, sencillamente porque la clase de integración social puesta de manifiesto por esa estructura no es congruente con las estructuras mayores de integración de la sociedad en general. La manera en que los habitantes del *kampong* conservan la solidaridad en la vida cotidiana es muy diferente de la manera en que debería conservarse según el *slametan*.

Como ya hice notar, el *slametan* es un ritual de base esencialmente territorial; supone un vínculo primario entre las familias que residen en proximidad. Un conjunto de vecinos es considerado una unidad social significativa (política, religiosa, económicamente) frente a otro conjunto de vecinos; lo mismo ocurre con una aldea fren-

te a otra aldea, con un grupo de aldeas frente a otro grupo de aldeas. En la ciudad esta estructura se modificó en gran parte. Grupos sociales significativos están definidos por multiplicidad de factores: clase social, adhesión política, ocupación, raza, orígenes religiosos, preferencia religiosa, edad, sexo, así como lugar de residencia. La nueva forma urbana de organización consiste en un precario equilibrio de fuerzas que están en conflicto: las diferencias de clase son suavizadas por similitudes ideológicas, los conflictos éticos por intereses económicos comunes; la oposición política, según vimos, por la proximidad domiciliaria. Pero en medio de toda esta multiplicidad de factores de equilibrio, el *slametan* permanece inmutable, impermeable a las principales líneas de demarcación social y cultural de la vida urbana. Para el *slametan* el criterio primario de clasificación de un individuo es el lugar en que éste vive.

De manera que cuando se presenta una ocasión que exige consagración —una transición en el ciclo vital, una fiesta sagrada, una enfermedad grave—, la forma religiosa que debe emplearse obra, no a favor, sino contra el equilibrio social. El *slametan* ignora esos mecanismos recientemente ideados de aislamiento social que en la vida diaria mantienen los conflictos de grupo dentro de límites fijados, así como ignora también los esquemas recientemente desarrollados de integración social entre grupos opuestos que equilibran tensiones contradictorias de un modo razonablemente efectivo. La gente se ve obligada a vivir en una intimidad que quisiera evitar; la incongruencia entre lo supuestos sociales del rito (“todos somos campesinos culturalmente homogéneos”) y lo que en realidad es la situación (“somos diferentes clases de personas que por fuerza deben vivir juntas a pesar de nuestros serios desacuerdos tocantes a los valores”) determina ese profundo malestar del cual el funeral de Paidjan era sólo un ejemplo extremo. En el *kampong* la celebración de un *slametan* sirve cada vez más para recordar a las personas que los vínculos de vecindad que se pretende fortalecer por obra de esa acción dramática, ya no son los vínculos que las mantienen firmemente unidas. Los vínculos actuales son ideológicos, laborales, de clase, políticos y diferentes de aquellos otros vínculos fundados en las relaciones territoriales.

En suma, el fracaso del funeral de Paidjan puede atribuirse a una sola fuente: la incongruencia entre el marco cultural de significación y la estructura de la interacción social, una incongruencia debida al hecho de que persistieran en un ambiente humano símbolos religiosos apropiados a una estructura social campesina. El funcionalismo estático (tanto del tipo sociológico como del tipo psicológico social) no es capaz de aislar este género de incongruencia porque no distingue entre integración logico-significativa e integración causal-funcional, porque no se da cuenta de que estructura cultural y estructura social no son meros reflejos la una de la otra sino que son variables independientes aunque relacionadas entre sí. Las fuerzas motoras del cambio social sólo pueden ser formuladas claramente por una forma de teoría funcional más dinámica, una forma que tenga en cuenta la circunstancia de que la necesidad que experimenta el hombre de vivir en un mundo al que pueda atribuir algún sentido, sentido que él siente que puede aprehender, a menudo se opone a su concurrente necesidad de mantener en marcha el organismo social. Un concepto difuso como el de cultura entendida como “conducta aprendida”, una visión estática de la estructura social como un equilibrado esquema de interacción y el supuesto (declarado o no) de que ambas cosas deben de alguna manera (salvo en situaciones “desorganizadas”) ser simples imágenes especulares la una de la otra, constituye un aparato conceptual demasiado primitivo para atacar problemas como los planteados por el desdichado pero instructivo funeral de Paidjan.