

El Elemento Monístico en el Pensamiento Indonesio

Por Justus M. van der KROEF, Profesor de Sociología de la Universidad de Bridgeport, Connecticut, Estados Unidos de América.—Colaboración especial para la Revista Mexicana de Sociología, vertida del inglés por Oscar Uribe Villegas.

Las islas de Indonesia, y la República que las abarca, son el hogar de muchos grupos étnicos y subculturales distintos entre sí, colocado cada uno en su propio estadio de desarrollo, y que exhiben, en diferentes formas, los impactos de las influencias tanto seculares como religiosas, hindú-índica, islámica y occidental. A pesar de esta diversidad, existen también semejanzas culturales dignas de considerar entre estas divisiones étnicas; semejanza que, es más, se expresan también mediante una especie de confluencia epistemológica y por una exposición filosófica razonada esencialmente monística, que presenta grados variables y sutiles de sofisticación en el detalle. Justamente en la misma forma en que nos encontramos que los pueblos indonesios expresan con una “monótona pero sugestiva persistencia”¹ un extenso patrón de antítesis simbólicas en la organización social, el connubio, la vida ritual y religiosa, nos encontramos asimismo, una y otra vez, rasgos animísticos, dualísticos y pantéistas en el pensamiento indonesio, subsumidos bajo una mundivisión monística y relacionados intrincadamente con las antítesis simbólicas del orden social. Es de la naturaleza e integración de los factores

¹ J. P. B. de Josselin de Jong, *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld*. Leyden, 1935, pp. 12-13. Véase también J. M. van der Kroef, “Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society”. *American Anthropologist*. Vol. 56 (1954), pp. 847-62.

constitutivos de este monismo indonesio de lo que queremos tratar en las siguientes páginas.

I

Para el indonesio, la esencia de la realidad es una sola fuerza misteriosa que todo lo penetra; que reside en todos los aspectos del mundo fenoménico que no es sino su emanación. Este “dinamismo” fundamental de la cosmología indonesia es inseparable de la visión de una identidad específica que tiene la fuerza primordial con todos los objetos de la naturaleza y que coloca a estos objetos, sean animados o inanimados, en delicadas relaciones mutuas. La realidad dinámica y última lo impregna todo; pero, un hombre, un árbol, un animal, una caída de agua y una piedra, encapsulan dentro de sus formas materiales una especie de entidad personalizada de esta realidad: un “alma” que puede llevar una existencia no tan apartada como conceptualmente distinta dentro de la totalidad de la realidad primigenia. Animismo y dinamismo son, así, extensiones uno del otro en el pensamiento indonesio, y el ámbito increíble de acciones y de acontecimientos en los cuales el alma y la fuerza primigenia se confrontan mutuamente hace que resulte difícil de concebir la noción de una esfera “secular” de la vida. Para el indonesio, “todo lo que existe es, en el fondo, pasmoso... en cada momento, el área de lo ordinario... puede verse atravesada por el campo de lo desconocido”.²

La fuerza primigenia —y casi se siente la tentación de usar para ella el término *mana*, de origen melanésico y polinésico, que se usa común pero no siempre precisamente en la literatura etnológica en otras áreas— tiene muchos nombres en Indonesia; pero, el concepto de la misma es siempre igual. Demos un ejemplo: entre los Lawangan Daya, que habitan el área sur-central de Kalimantan (Borneo) entre los ríos Arito, Teweh y Pasir, la fuerza primigenia se llama *doo-oos* y se manifiesta en todo lo de la realidad: los dioses y los espíritus (e incluso los importan-

² J. P. Duyvendak, *Inleiding tot de Ethnologie van de Indonesische Archipel*. 3ª Ed., Groningen, Djakarta, 1946. pp. 127, 148. Sobre el dinamismo y el animismo indonesio, véase F. D. van Ossenbruggen, “Het Primitieve Denken zoals dit zich uit voornamelijk in Pokken Gerbruiken op Java en Elders”, *Bijdragen Tot De Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië* Uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indië (de aquí en adelante BKI), vol. 71 (1915), pp. 1-307; A. C. Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel* (La Haya, 1906); J. de Jong, *Het Geestesleven der Volken van Indonesie* (Groningen, Batavia, 1948).

temos espíritus de los antepasados) no menos que los hombres, los animales y las plantas, están influidos por ella y, en mayor o menor grado, sujetos a ella.³ La naturaleza de la relación de dependencia de los dioses con respecto al *doo-oos* se define sólo confusamente entre esta gente comparativamente primitiva, pero, incluso entre los Lawangan se considera a los dioses como personificaciones y como manifestaciones particulares de la fuerza primigenia subrayante de toda la realidad. De este modo, para Lawangan (como, en realidad, para virtualmente todos los grupos étnicos Daya) la realidad última está representada por el interjuego dialéctico de las deidades del mundo superior y del mundo inferior (del supra- y del sub-mundo), representantes de las fuerzas de la vida y de la muerte, cuya unión —la vida que sale de la muerte y la muerte que sale de la vida— conceptualiza la naturaleza eterna y cíclica de la fuerza *doo-oos*.

Conceptos semejantes, aunque más elaborados, aparecen entre los Toba Batak del centro septentrional de Sumatra. Aquí la realidad última se concibe en términos esencialmente panteístas. El “Alto Dios” Batak (*Opu Tuan Mula Dyadi na Bolon* - “El Grande y Poderoso”) abarca toda, y es inseparable de toda la realidad. Su esencia espiritual, *tondi*, se encuentra en forma individualizada en todos y cada uno de los hombres. Su *tondi* personal, que a veces se traduce como “alma”, es como el doble espiritual de un hombre, que habita en su cuerpo y determina el destino último del hombre.⁴ El *tondi* hace que un hombre crezca o enferme, prospere o caiga en la desgracia y, durante el sueño, puede, incluso, abandonar el cuerpo por corto tiempo. Un aspecto especial del *tondi* es el *sahala* que, separado del *tondi* antes del nacimiento, reposa con el Alto Dios, pero se introduce en el vientre con objeto de determinar en el individuo que está próximo a nacer las inclinaciones “naturales” específicas (por ejemplo, el talento artístico o la capacidad para tener muchos hijos). Es presumible que el *sahala* se encuentre bajo el control de la fuerza central directiva del *tondi*, pero el *sahala* puede abandonar el *tondi* con toda clase de consecuencias imprevistas. El énfasis real, en esta relación entre el Alto Dios, el *tondi* individual y el *sahala* caería sobre la unidad omnicompreensiva de todos ellos. Tras la muerte, el *tondi* de un hombre (llamado ahora *begu*) y su *sahala*, vuelven al Alto Dios, fuente de toda energía creadora, para quien el cosmos no es sino una

³ Jacob Mallinckrodt, *Het Adatrecht van Borneo*. Diss., Leyden, 1928, vol. 1, página 61.

⁴ S. Kooijam, *Sahala, Tondi. De Begrippen “Mana” en “Hau” bij Enkeke Sumatraanse Volken* Sumatraanse (Diss., Utrecht, Zeist, 1942), pp. 35-41.

emanación de su propio ser. *Tondi*, entonces, en un hombre, no es sino “el orden cósmico que opera en y al través del cuerpo”.⁵ No es distinto lo que se encuentra en las creencias místicas panteístas de Java, en las cuales la realidad dinámica última, conceptualizada como su sustancia “omnianímica” del único Dios, lleva el mismo nombre (*Jang Suksma*) que esa cualidad del hombre, llamada *suksma* o “alma”, única que tiene existencia impercedera.⁶

El microcosmos humano y el macrocosmos universal son uno. Difícilmente se necesita señalar que tales nociones, sean indígenas de los pueblos indonesios o no, deben haber tenido —y seguir teniendo— algo que congenia con la noción bien conocida de *atman* (unimismidad) y Brahman, el “Eso que eres” (*tat tvam asi*) de la *Chan'dogya Upanishad*, que también ha encontrado comentaristas en la literatura mística javanesa.

Pero, la presencia del alma individual, especialmente del ánimo del hombre, en una realidad impregnada por la fuerza dinámica última que es, fue, y siempre será, requiere una comprensión de los medios para prevenir las colisiones y desequilibrios entre ellos. Como he tratado de mostrar, es básica para la cosmología de los javaneses la necesidad de mantener intacto el delicado equilibrio entre las varias manifestaciones de la realidad espiritual primaria y las incorporaciones individualizadas de esa realidad en el mundo fenoménico; especialmente, en la sociedad humana.⁷ El *summum bonum* es *stasis* entre el ser y la última realidad, entre el alma individual y la Deidad. Esto significa que se requiere del hombre la estabilización de las fuerzas cósmicas; su ritual —especialmente en los momentos críticos de la vida, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte— es el instrumento con el cual puede alcanzarse la *stasis* deseada, y, al mismo tiempo, dicho ritual expresa simbólicamente el significado de esa *stasis*.

Unos pocos ejemplos pueden ayudar a aclarar este concepto. En la sociedad tradicional aldeana balinesa, se dice que un matrimonio está a punto de convertirse en una condición de *sébé* o de impureza mágica

⁵ Philip Oder Lumban Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*. Diss., Utrecht, Amsterdam, 1956, p. 94.

⁶ K. A. H. Hidding, “Het Wonder in de Structuur van het Javaansche Denken” *Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (de aquí en adelante, TBG), vol. 75 (1935), p. 109.

⁷ J. M. van der Kroef, “Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Context”. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 1 (1959), páginas 299-323.

y que, en caso de que se permita que persista, podría amenazar a toda la comunidad. La aldea pone impositivamente en vigor medidas para terminar con el *sébé*; medidas tales como la entrega de las ofrendas prescritas.⁸ Entre los Toradya de Bare de Sulawesi Central (Célebes), como entre los balineses, toda la tierra de la aldea pertenece a los antepasados deificados, y cuanto pase en la tierra les concierne inmediatamente. La roza de la tierra, preparatoria para la siembra, es una acción perturbadora de la *stasis* y debe de acompañarse de un ritual restaurador del equilibrio. Entre los Toradya, se cree que los espíritus de los campos están prontos a ofenderse ante la más ligera de las desviaciones respecto de los métodos de cultivo prescritos. Al caminar al través de los campos, no se debe arrojar una navaja, no se debe hablar a gritos o hacer ruidos innecesarios pues estos actos perturbarían a los espíritus y repercutirían adversamente sobre el hombre.⁹ En realidad, es tan delicado el equilibrio mágico entre todos los aspectos de la invisible realidad última, que hacer que alguien se sienta mal o avergonzado, o ser responsable por perturbar a alguien mediante alguna impresión sensitiva (al ofrecerle alimento no paladeable, por ejemplo, o al hacer algún ruido implacentero en su presencia) requiere una reparación y una compensación, estipuladas por el derecho consuetudinario y que tienen como objetivo una nueva *stasis* armoniosa.¹⁰ El concepto de equilibrio mágico puede ser también completamente parroquial y extenderse solamente a los miembros de un intragrupo específico (del tipo del clan o de la aldea, por ejemplo), que todos pueden compartir por igual en el depósito establecido por antepasados comunes reverenciados por el grupo, quienes tienen igual obligación en términos de la preservación ritual de este depósito. Esta es la razón por la cual, cuando se encuentran tradiciones de una antigua clase de esclavos en algunas sociedades indonesias, se encuentra que estos esclavos eran ordinariamente de origen extranjero y que, por ejemplo, habían sido capturados como prisioneros de guerra, pues caer en esclavitud dentro del propio grupo era una rareza, ya que entraba en conflicto con la cohesión mágica de los miembros del intragrupo y sus derechos y responsabilidades igualitarios.¹¹ Sin embargo,

⁸ I Dewa Poetoe Boekian (C. G. Grader, ed.), "Kajoebii, Een Oud-Balische Berg Desa", TBG, Vol. 76 (1936), p. 162.

⁹ N. A. Adriani and A. C. Kruyt, *De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden Celebes (De Oost Toradjas)*. Amsterdam, 1951, Vol. 2, p. 47.

¹⁰ N. W. Lesquillier, *Het Adatdelictenrecht in de Magische Wereldbeschouwing*. Diss., Leyden, 1934, pp. 7-9.

¹¹ A. H. Ruining, *Ethnologische Studie Betreffende de Indonesische Slavernij als Maatschappelijk Verschijnsel*. Diss., Utrecht, Zutphen, 1937, p. 7.

incluso si puede experimentarse el factor humano en las relaciones de *stasis* como perfectamente exclusivo, entre el hombre individual y la realidad última misma, la relación es de una cualidad “universal” en el sentido de que todos están sujetos a ella y de que nadie puede retirarse en el círculo mágico protector del clan o de la aldea, para evadir esta relación. Esto surge claramente de las prácticas de circuncisión que se encuentran en Indonesia. Tales prácticas existían en Indonesia antes de la introducción del Islam y, entre los musulmanes indonesios más firmes, la circuncisión tiende a ser considerada como marca característica de verdadera afiliación en la fe. Esta visión exclusivista del ritual va en contra del concepto del mismo entre los indonesios más dinamistas-animistas, para quienes la circuncisión es, en forma primaria, un ritual “restaurador”, o sea, que ella restablece, como otras formas de mutilación cultural, en períodos críticos de la vida humana, el equilibrio entre el alma humana individual y la omni-comprensiva fuerza dinámica de la que es parte el alma; equilibrio que se cree que es perturbado por los cambios fisiológicos y psicológicos discernibles en el despertar puberal.¹² Este problema restaurativo confronta por tanto, a todo varón, y no solamente al musulmán.

La percepción de la necesidad de alcanzar un equilibrio entre uno mismo y “el otro” —el mundo misterioso de fuerzas invisibles que emana de la realidad última— ha conducido virtualmente a todas las sociedades indonesias a una especie de dialéctica, a una exposición razonada, altamente elaborada, sobre la confrontación de los opuestos en el cosmos. Esta confrontación se experimenta como un proceso que otorga identidad: todo en el mundo se considera como algo que tiene un sitio apropiado en relación con la realidad última; al mismo tiempo refleja la forma en que el hombre percibe su propia conciencia —su *atman*, por decirlo así— en cuanto distinta del resto del mundo fenoménico y de sus propensiones mágicas. Sobre todo, la dialéctica enfatiza, no tanto una síntesis hegeliana en desplazamiento, sino un plano estático, continuamente igual en su naturaleza total, en el cual todos los elementos opuestos y antitéticos se resuelven en realidad. Esta fusión de las antítesis es la esencia del elemento monístico en el pensamiento indonesio, y es un elemento principal en la dinámica de la acción social, como puede indicarlo la siguiente ilustración.

En la isla de Nias, por ejemplo, la clasificación cosmológica, la orga-

¹² B. Schrieke, et. al., “Alerlei over de Besnijdenis in den Indischen Archipel”. TBG, Vol. 60 (1921), pp. 373-578, esp. pp. 398-9.

nización social, las artes y el ritual obedecen, todos, a un patrón fundamental de confrontación mutua y de síntesis. La última realidad se considera representada por tres deidades: una, del supramundo; otra, del submundo y una tercera, la más importante de las tres, que simboliza la unión de las dos primeras en la esencia del cosmos monístico. La última de estas deidades es bisexual y manifiesta las cualidades del ilusionista divino, cuyos rasgos ambivalentes —que se encuentran en muchas de las mitologías del mundo y también en Indonesia— como ha mostrado de Josselin de Jong, son un reflejo de una mundivisión monística en la cual la confrontación de los opuestos alcanza una unión superior.¹³ Los símbolos totémicos de la sociedad de Nias, no menos que la estructura de la casa de Nias, refleja (como en espejo) la antítesis supramundo-submundo resuelta en una unidad superior, y, como para los principales grupos sociales, el noble de Nias es identificado con el supramundo, el hombre ordinario lo es con el submundo, y el sacerdocio de Nias “representa el monismo o la sociedad total y el cosmos”.¹⁴ Las armas, los vestidos y los ornamentos se encuentran subsumidos también en una clasificación esencialmente dualística que comprende a todo lo del cosmos y que relaciona todos los rasgos de él con una fuente única, incambiante. Cuando nos volvemos hacia la cosmología de los Ngadyu Daya de Kalimantan del Sur (Borneo) nos asombra la similaridad básica de su cosmología con la mundivisión de Nias. El sistema Ngadyu es un “monismo dualístico”, en el cual todo lo de la realidad se identifica con una de las dos partes de que está constituida la suprema divinidad. La representación religiosa de estas dos partes son el Cálao, deidad del supramundo, y la Serpiente Acuática, que rige el inframundo: pero la deidad total tiene un nombre que indica la unidad superior: *Tambon Haruei Bungai*, que significa “La serpiente de agua que es también el cálao”. El elemento dualístico corre a todo lo largo de la sociedad Ngadyu en su totalidad; supramundo e inframundo, hombre y mujer, guerra y paz; todos ellos tienen su sitio cosmológico apropiado, se confrontan entre sí en lo diario de la vida y en las creencias religiosas, y se hace que sirvan continuamente como elementos componentes de la realidad superior que los subsume. La fuente de toda vitalidad el “árbol de la vida” se simboliza así, entre los Ngadyu como una bandera, es

¹³ J. P. B. de Josselin de Jong, “De Oorspong van den Goddlijken Bedrieger”, *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Vol. 68, Serie B (1929), N° 1, pp. 1-24.

¹⁴ Peter Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia*. Diss., Leyden, La Haya, 1959, p. 137 y *passim*.

decir, la tela sagrada unida a la lanza sagrada; ambas representan las dos partes esenciales del cosmos, de cuya unión procede toda vida.¹⁵

La confrontación simbólica de los opuestos se pone nuevamente en vigor en un amplia gama de instituciones sociales y religiosas y en sus prácticas correspondientes en Indonesia. Así, por ejemplo, es básico para todo el patrón de relaciones matrimoniales entre los Toba Batak de Sumatra.¹⁶ Los Batak están divididos en sibs patrilineales, llamados *marga*, entre los que prevalece un connubio circulante que abarca a tres o más sibs. Cada *marga* es tanto un “dador de novia” (*hula hula*) como una entidad “tomadora de novia” (*boru*); o sea, que confronta a otra *marga* en una relación ritualística masculino-femenina que se encuentra también en la base de una clasificación e intercambio de varios objetos tanto en ocasión del matrimonio como en otras ocasiones en que una *marga* está en necesidad de sostén espiritual necesario para su bienestar colectivo. La mecánica de este patrón de intercambio tiene aquí menos interés. Es más importante la dialéctica que subraya el patrón: la confrontación religiosa y la fusión de dos agrupamientos sociales que se complementan mutuamente en términos de una unidad trascendente que asegura la continuidad de ambos. A cientos de millas de la región Batak, en las islas de Ceram en Indonesia Oriental, nos encontramos con el mismo patrón. Aquí, la llamada *Kakean*, o asociación sagrada, un pivote del orden social tradicional, refleja simultáneamente, en su organización interna y en su ritual, un antiguo dualismo tribal, con una ideología monística sobrepuesta.¹⁷

En el grado en que el indonesio reflexiona sobre el carácter de los acontecimientos naturales: el nacimiento que se apresura hacia la muerte, y la vida que de nuevo sale de la muerte en interminable repetición, su mitología expresa la síntesis de opuestos conceptuales, que en sí mismos no son tan importantes como su participación en una unidad superior de un universo intemporal. De este modo, la mitología de las plantas y la luna en Ceram muestran la forma en que las ideas de muerte y de procreación se unen en el pensamiento¹⁸ en la misma forma en que lo

¹⁵ H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*. Leyden, 1946, páginas 21-22, 29-30 y *passim*.

¹⁶ J. C. Vergouwen, *Het Rechtsleven der Toba-Bataks*. La Haya, 1933, páginas 63-70.

¹⁷ J. P. Duyvendak, *Het Kakeangenootschap van Seran*. Diss., Leyden, Almelo, 1926, pp. 95-120, 175.

¹⁸ Ad. E. Jensen y H. Niggenmeyer, *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken Insel Ceram*. Frankfurt am Main, 1939, y Ad. E. Jensen, *Die Drei Ströme*. Leipzig, 1948.

están en Java; ahí “el último eslabón” de la vida “se vuelve hacia atrás, hacia el primero” en especulaciones místicas, y se predica una comprensión del cosmos basada en la unión de los opuestos conceptuales.¹⁹ Y así ocurre, también, en las prácticas tradicionales de la caza de cabezas, común en un tiempo entre algunos de los grupos indonesios. La caza de cabezas representó el ciclo cósmico de la vida y de la muerte y la pugna entre las dos mitades de la redondez universal, el supra y el inframundo; un conflicto en el que el hombre participa simbólicamente por la vía de la caza de cabezas, con objeto de asegurar la continuidad de la vida, no sólo para sí mismo, sino para su grupo.²⁰ Incluso en las sociedades indonesias que no están (o que *ya no* están) familiarizadas con la caza de cabezas, se preserva una confrontación ceremonial de dos grupos que se enfrentan en una parodia de combate, al través de la cual los dos grupos por sí mismos ponen en vigor nuevamente la pugna cósmica de las dos mitades del universo, que se resuelve en un nivel superior de interacción monística, donde la paradoja de la vida y de la muerte tiene su fin en la fuente de la sola realidad dinámica.

En otras sociedades indonesias, el antiguo dualismo social se ha hecho más refinado conforme los agrupamientos sociales mismos se dividen en ulteriores unidades, cada una con su categoría apropiada de objetos y con su particular conexión sagrada con la totalidad monística del cosmos. Particularmente es común una división en cuatro, con un quinto elemento en cuanto factor monístico que une a los cuatro en una unidad superior. A veces, los cuatro aparecen en dos pares separados, con coloración mezclada y objetos apropiados a cada uno de los miembros del par. Es ilustrativo el sistema de clasificación sismológica de la tradición javanesa.²¹ Aquí, también, el patrón dualístico común, con sus mitades totémicas y sus antítesis entre cielo y tierra, supra e inframundo,

¹⁹ K. A. H. Hidding, “The Wonder in de Structuur van het Javaansche Denken”. *Op. cit.*, p. 108.

²⁰ R. E. Downs, “Headhunting in Indonesia”, *BKI*, Vol. 11 (1955), pp. 40-70.

²¹ T. Pigeaud, “Javaansche Wichelarij en Klassificatie” en *Feestbundel*. Uitgegeven door het Koninklijk Bataviassch Gennotschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150 jarig Bestaan 1778-1928 (Weltevreden, 1929), Vol. 2, páginas 273-90; F. D. van Ossenbruggen, “De Oorsprong van het Javaanse Begrip Montjapat in verban met Primitieve Classificaties”. *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde, 5de reeks, 3rde deel, 1ste stuk. Amsterdam, 1917, y por W. H. Rassers: *De Pandji Roman*. Diss., Leyden, Antwerp, 1922, *passim* pero esp. pp. 34, 219, 320, 239, 334, 369: “Over den Zin van het Javaansche Drama”, *BKI*, vol. 81 (1925), pp. 311 y ss.: “Over den Oorsprong van het Javaansche Toneel”. *BKI*, vol. 88 (1931), pp. 331, 337, 350-367, y “Kabajan”. *BKI*, vol. 100 (1941), esp. 385-92.

masculino y femenino, arma y tela, y su gama de esquemas de color, domina los pensamientos del hombre. Este sistema dualístico inicial ha preservado aún sus rasgos a lo largo de una cuatripartición sagrada del universo, en la cual las cuatro direcciones de los vientos, los metales diferentes, los colores, las características humanas, las profesiones, y otras materias completamente heterogéneas se clasifican, todos, en una de cuatro categorías, en tanto que la quinta categoría monística las comprende y estabiliza a todas ellas. El rango social, no menos que la vida de las plantas; una roca lo mismo que una parte de la casa; el rasgo de generosidad junto con la hoja del kris o daga, están todos agrupados significativamente en un patrón omnicomprendivo de opuestos cósmicos utilizable en la adivinación, la terapia, y los rituales críticos, o en las leyendas para explicar el origen de todo cuanto es. El principio cuatriquincupartita aparece en la organización aldeana javanesa antigua no menos que en el *wayang* (el teatro javanés de muñecos y sombras), que vuelve a poner en acción los mitos tribales del dualismo cósmico, las personificaciones antiguas de fuerzas universales, por dos campos opuestos de muñecos, y el logro de un nuevo nivel de paz que trasciende su conflicto.

En diferente forma, pero no en forma menos significativa, el principio cuatri-quincupartita aparece en la estructura social tradicional de Ambon, en Indonesia Oriental. Cuatro agrupamientos sociales principales, cada uno con sus colores y ceremonias, están subsumidos en una institución central "multicolorida", de autoridad, elemento monístico que es el orden de toda realidad. Como en Java, los cuatro grupos pueden parearse dentro de dos divisiones, que combinan los emblemas de cada miembro, y este antiguo dualismo con su quinto (no tercer) elemento estabilizador alcanza las profundidades mismas de la conciencia cultural ambonesa, apareciendo en todos los aspectos de la vida.²²

La literatura sobre la antigua cosmología dualística de la cultura balinesa en la que se mezclan sutilmente influencias indias es tan voluminosa que no se le puede hacer justicia aquí.²³ Todo el ritual balinés está impregnado por un patrón total de antítesis que, nuevamente, pueden refinarse en una extensión "cuadri-quincupartita". Por ejemplo, durante la celebración anual de ñepi (una "fiesta de quietud" que inicia

²² F. D. Holleman, *Het Adat-Grondenrecht van Ambon en de Oeliasers*. Delft, 1923, pp. 13-5, 18-9.

²³ Véase: E. G. C. J. Grader, "Tweedeling in het Oud-Balische Dorp". *Mededeelingen van de Kirtya Lieftrinck van der Tuuk*, aflevering 5, 1937, p. 66 y J. L. Swellengrebel, *Kerk en Tempel op Bali*. La Haya, 1949, pp. 31-40, y la literatura que ahí se cita.

el año nuevo balinés) el ritual prescribe la representación de las antiguas confrontaciones y su resolución superior por medio de las ofrendas de ciertos animales de acuerdo con las direcciones de los vientos en la aldea: para el Norte, una cabra negra; para el Este, un ganso blanco; para el Sur, un perro colorado; para el Oeste, un becerro que se considera que es amarillo, y, en el centro, un pollo que combine en sus plumas todos los colores mencionados²⁴.

Clasificación, confrontación y síntesis dentro de la permanencia de la realidad monística última constituyen la dinámica del pensamiento indonesio. Todo lo que el hombre aprende conceptualmente no sólo adquiere un sitio en el sistema de clasificación cósmica sino que, por su intermedio, llega a ser visto en términos potencialmente antitéticos con respecto a otro concepto. Pero, la naturaleza de la antítesis es siempre relativa puesto que esta relatividad procede de la forma en que el hombre percibe que la escisión sujeto objeto que crea con sus conceptos y definiciones no es una pintura real de la realidad última. De ahí que los conceptos antitéticos sean vistos inmediatamente dentro de una totalidad superior; como conceptos, están relativizados por una comprensión de la ilusión de la rigidez conceptual. En el *wayang* javanés, por ejemplo (por largo tiempo un tesoro de repetición de los niveles más profundos del pensamiento especulativo indonesio) el auditorio ve un combate entre dos grupos de muñecos, que representan las antiguas mitades frátricas del orden social tradicional. Pero, el conflicto es una guerra entre grupos de personas relacionadas esencialmente, y cada "paz" que alcanzan es, en forma primaria, una restauración de las viejas relaciones y límites. No hay una destrucción absoluta de un lado por el otro; nunca hay en la guerra supremacía de un lado sobre el otro.²⁵ El ideal es la *stasis*: el retorno al equilibrio, que se entiende que es la sola fuerza indi-

²⁴ H. T. Damsté, "*Balisch Hindoeïsme*", p. 99 en J. Poortenaar y W. P. Coolhaas, Eds., *Onder Palmen en Waringins, Geest en Godsdienst van Insulinde*. Naarden, 1945. En la agrupación y manipulación de los varios objetos y colores apropiados para cada dirección del universo, debe pensarse en diferentes propósitos y funciones. La naturaleza de cada objeto determina la validez de la configuración en la que participa y, en ciertas ocasiones, un tipo de objeto debe considerarse con otros objetos y colores diferentes. K. A. H. Hidding, "Oost en West". *Koloniale Studien*. Vol. 23 (1939), pp. 53-67, esp. p. 61.

²⁵ K. A. H. Hidding, "Het Wonder in de Structuur van het Javansche Denken". *Op. cit.*, p. 111. Con una persistencia invencible, el pensamiento javanés ha perseguido este tema. De este modo, tanto el budhismo como el shivaísmo hicieron fuertes incursiones o penetraciones en la creencia religiosa javanesa en cierta época, pero la dinámica buscadora de la *stasis* del pensamiento javanés impidió la aparición de cualquier exclusivismo conceptual o antítesis ideológica entre estas dos

ferenciada de la fuerza dinámica en la realidad, cuyo logro, sea en la caza de cabezas, en el teatro, en el ritual de las crisis, en la especulación mística sobre el “monismo dualístico”, asegura la vida, la salud y la inmortalidad.

El *Tantu Panggelaran*, uno de los textos históricos más importantes entre los que tratan con las organizaciones religiosas en Java, y que data de un tiempo de hacia el período hinduizado de la historia indonesia (del sexto al cuarto siglos), comienza con las palabras “¡Que no haya desarmonía!”²⁶ Esta evocación —fórmula usada frecuentemente, en los escritos sagrados javaneses para rechazar perturbaciones mágico religiosas— nos conduce de inmediato hacia la atmósfera mística orientada hacia la *stasis* de la literatura javanesa pre-occidentalizada. Es cierto que quizás en ninguna parte de Indonesia haya encontrado el concepto del elemento monístico del cosmos una expresión tan extensa y sutil como en la cultura javanesa tradicional. Esta parte de nuestro artículo tratará brevemente del monismo 1. por una parte, de la antigua literatura religiosa de los javaneses, y 2. por otra, de ciertos movimientos místicos contemporáneos.

Los escritos de los javaneses caen estilística e históricamente en tres divisiones: Javanés Antiguo (producido en los reinos antiguos de Java hasta cerca del siglo xiv); Javanés Medio (en algunos respectos una variante del precedente, que aparece en los principados de Java Oriental y en Bali y que prevalece hasta aproximadamente el siglo xvii) y Nuevo Javanés (asociado primariamente con los reinos javaneses islamizados, desde el siglo xvii en adelante, grandemente modificado en las últimas décadas y que perdura hasta el presente). Las influencias hindú-indias se encuentran presentes en los tres tipos, pero especialmente en los dos primeros, en tanto que los temas islámicos, especialmente de naturaleza mística, son más característicos del tercero.²⁷ El sincretismo religioso-filosófico del pensamiento especulativo hinduista, con las nociones dinámicas y panteísticas javanesas, es evidente por doquier, siendo el

religiones. En cambio, el pensamiento javanés mitologizó a Shiva y a Buddha como hermanos y los absorbió en el sistema monístico tradicional de correspondencia. Cf. W. H. Rassers. “Çiva en Boeddha in den Indischen Archipel”, pp. 222-53. en *Koninklijk Instituut voor de Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75 Jarig Bestaan op. 4 Juni, 1926* (La Haya, 1926).

²⁶ Para una versión completa y críticamente analizada de este trabajo, véase T. Pigeaud. *De Tantu Panggelaran, een Uud-Javaansch prozageschrift uitgegeven, vertaald en toegelicht*. Leyden. La Haya, 1924.

²⁷ Para una versión completa y analizada críticamente, véase la oración o discurso de C. C. Berg, *Hoofdlijnen der Javuunse Literatuurgeschiedenis*. Leyden, 1929.

Antiguo Javanés y ciertas versiones ulteriores del *Ramayana* y de la *Bhagavad gita* ejemplos que hay que señalar. La mecánica de este sincretismo es fácil de trazar. Para el javanés educado, para el cortesano o para el clérigo, la India hindú era una tierra de una cultura superior de dioses y héroes de profunda significación filosófica, y ellos trataron de imitar la cultura de esa tierra. Para las clases inferiores de los reinos javaneses, el estilo de vida era comparativamente distinta; para ellas, los héroes del *Hahabharata* nacieron y pelearon en Java, y la exposición razonada de la motivación heroica tuvo que adecuarse dentro de la cosmología indígena.²⁸ Así obtenemos la singular mezcla de concepto, los tratados místicos, que se vuelven cada vez más “indonesianizados” con cada versión y con el desfile de las cortes hindú-javanesas e islamizadas a lo largo de la historia.

Los fragmentos existentes del *ngelmu kasampurnan* javanés, o sea la literatura que trata del logro de la perfección y de la unión mística, representada también por los *primbon* o relatos místico-genealógicos y por las memorias personales escritas por cleros hinduizados en las cortes javanesas, frecuentemente poseen una cualidad que es característica de la mundivisión javanesa; a saber, el uso de la paradoja. Nos referimos aquí a afirmaciones como las siguientes: el negro que es blanco; lo escondido que es visible; el Este que es Oeste y el Norte que es sur; la luna nueva, llena y en eclipse; la parte posterior de una bola (o bala redonda); el aguijón de un grulla volante, y así sucesivamente.²⁹ Una expresión común también es *tunggal tan tunggal*, es decir, “uno y sin embargo no uno”. El propósito de estas paradojas es, por supuesto, adecuar la mente a la condición intemporal y aconceptual del universo monístico, en el cual todos los opuestos se resuelven, y en el cual la definición humana se ve como esencialmente ilusoria. La influencia hinduista es perfectamente aparente aquí, por supuesto, (prontamente se piensa en la fórmula de Arjuna para Krishna, contenida en la *BhagavadGita*: “Eres ser y no ser, y lo que lo trasciende”, pero, como muchos rasgos culturales hindú-indios, esta noción, asimismo, no fue sólo inherentemente aceptable para la más vieja cosmología dinámistica-panteística de los javaneses, sino que asimismo fue transformada por los javaneses en sus propios términos. Por ejemplo, una paradoja común que aparece en la llamada literatura *suluk* (diálogos místicos, usualmente

²⁸ W. F. Stutterheim, “Note on Cultural Relations between South-India and Java”. TBG. Vol. 79 (1939), pp. 73-84.

²⁹ P. J. Zoetmulder, *Cultuur Oest en West*. Amsterdam, Djakarta, Surabaya, 1951, p. 126.

en forma métrica, que muestran influencia islámica intensa) tanto como en otras fórmulas religiosas es: “El Kris entra en la vaina, la vaina entra en el kris.” La significación mágico-religiosa del kris javanés como un antiguo total tribal es —por cierto— bien conocida en cuento emblema mítico del árbol de la vida.³⁰ Su uso, aquí, puede verse como la única forma javanesa de exponer el corazón sagrado de la única realidad. Antes de la creación, no había diferenciaciones conceptuales y límites definicionales; solamente existía el *sari* (que es como el javanés la llama), la monolítica esencia del universo. Fue esa una era en que no había distinción entre hombre y mujer, en que el tamaño relativo de los objetos —uno mayor o menor que el otro— estaba ausente, y en que, por tanto, los objetos no tenían propiedades peculiares que estuviesen en una fija relación mutua. Este, entonces, era el tiempo en que el kris y la vaina podían entrar mutuamente uno en el otro.³¹

La creación, así considerada, marca una desviación de la condición monolítica del *sari*; pero, en los fragmentos islámicos *suluk*, esta noción no se establece explícitamente, por supuesto, puesto que entraría en conflicto con la teología musulmana ortodoxa, a pesar de que menos que con algunos conceptos *sufi*. En los *primbom* pre-islámicos y en otros fragmentos místicos, este punto de vista es más fuerte. Aquí se dejan sentir muy claramente las ideas gnósticas javanesas antiguas (y probablemente también pre-hinduístas) de que el mundo es una especie de accidente, de que su existencia es una ilusión, de que el monismo no consciente del universo, perenne e indeferenciado, es la única verdadera realidad, y de que el retorno a él al través de una muerte corporal es el más alto bien. La creación se convierte, de este modo, en una especie de emanación de la realidad verdadera indiferenciada, y como tal es un problema metafísico tanto como escatológico. El problema metafísico surge porque la mente busca determinar la cualidad exacta de la creación y su relación con la realidad última. El problema escatológico emerge porque el destino futuro del hombre debe considerar, en cierta forma, esta creación emanada. En la literatura *primbom* y *suluk*, al primer problema se le concede generalmente mayor atención; un emanacionismo desarrollado aparece a partir de varios fragmentos literarios; por ejemplo, en el concepto de los siete *martabat* o niveles descendentes

³⁰ Cf. W. H. Rassers, “On the Javanese Kris”, BKI. Vol. 99 (1940), esp. páginas 510, 518-26.

³¹ Para obtener muchas ideas acerca de esto y para los dos párrafos subsecuentes, me he apoyado considerablemente en P. J. Zoetmulder, *Pntheisme en Monisme in de Javaansche Soeloek Literatuur*. Diss., Leyden, Nimegen, 1935, esp. páginas 58, 97 y 236.

de realidad, cada uno en cuanto fase distinta de emanación, y de los cuales el estadio más alto es el de la “no individuación”. Por doquier, (por ejemplo en la llamada *Suluk Ngasmara*) se hacía referencia a dos condiciones de realidad, el *napi djinis* (“el verdadero no ser”); el *napi nakiran* (“el ser que se dirige hacia el no ser”); el primero es el *sari* real o esencia; el último es una manifestación conceptual humana ocasionada por el mundo fenoménico y que sirve primariamente para afinar o aguzar el entendimiento de la realidad monística, trascendente de todo concepto que se encuentra más allá de él. Una y otra vez, la literatura *suluk* enfatiza la necesidad del hombre de romper la ilusión del mundo fenoménico y de lo definicional para dirigirse hacia el meollo del cosmos. Otra pieza *suluk* de cierta antigüedad el *Seret Tyentini*, lo señala correctamente: “Todo está contenido completamente dentro de nosotros. Nos disolvemos completamente por dentro y somos iguales al ser de Dios, el ser que existe por necesidad. Nuestro ser es idéntico. . .” O, como lo señala otro fragmento *suluk*, refiriéndose ahora al hombre que rinde homenaje a Dios: “Un, tú mismo (es decir, el hombre) eres el que tanto da como recibe homenaje, si te has hecho uno con y estás completamente penetrado por el Sagrado, que es uno y vida eterna.”³²

La unión con el corazón monístico del cosmos al través de un entendimiento progresivo de la ilusión de los límites conceptuales de esta realidad es la directriz escatológica dada en los textos sagrados javaneses. El ascetismo y la devoción mística se vuelven por tanto hacia ese fin. Incluso si la armonía con el cosmos monístico se pierde y se reafirma una visión conceptualmente limitada, el hombre debe alcanzar de nuevo una nueva armonía monística, pues esa es la única verdadera realidad. El mundo es ilusión, suficientemente real para quien es tan superficial como para tomarlo seriamente; pero es, en cambio, una misteriosa unidad para quien anhela trascender esta barrera finita de su existencia y alcanzar el ser absoluto (llamado *wudyud*, *rasa* o *derip*). El *Seret Tyentini* indica la naturaleza de la nueva *stasis* trascendente.³³

Había solamente lo que existe internamente y externamente, conteniendo lo interno y lo externo dentro de la esfera escondida. Fue, ahí donde su deseo (del asceta) en busca de la unión encontró un fin; no hubo ya distinción, sino completa igualdad; no hubo ni uno ni dos.

Tales son, entonces, los conceptos que, a través de siglos y hasta el presente mismo, han encontrado varios comentaristas en Java. El alcance de estos comentarios místicos, publicados por oscuras casas editoras y que

³² *Ibid.*, pp. 97, 210, 247.

³³ *Ibid.*, pp. 130, 132.

ordinariamente no tienen sino una circulación limitada, incluso hoy no ha sido entendida sino en forma inadecuada por los estudiosos occidentales; sin embargo, los muchos trataditos y memorias reflexivas son parte y porción de *kedyaven* o javanismo, síntesis única de lo javanés indígena y de los rasgos hindú-indios y musulmanes en una cosmología singular, monística, que es el foco cultural de la vida tradicional javanesa.

Las implicaciones de esta cosmología central para todas las fases de la existencia humana son evidentes de inmediato. Un ejemplo de ello lo da un tratado reciente de un noble javanés (ofrecido como disertación para el grado de doctor en medicina, en la Universidad de Leyden) concerniente a la descripción de algunas interpretaciones cosmológicas y sus implicaciones para la salud mental y la psicoterapia por tres escritores místicos contemporáneos, javaneses.³⁴ Quizás debido al aspecto desusado que ofrece este enfoque del monismo javanés, pueda comentarse aquí brevemente.

Tres místicos contemporáneos javaneses (R. Sunarto Mertowardoyo, R. T. Hardyoprakoso y R. Trihardono Sumodihardyo) y sus trabajos publicados y no publicados forman la base de la disertación. La revelación divina fue la fuente del conocimiento para estos místicos; uno de ellos, en forma súbita, oyó un día: “una voz desde lo más profundo de su alma”, una voz que le llamaba *suksma Sedyati* (“la verdadera vida”) y *guru* (“maestro”). En forma accidental los tres místicos llegaron a reunirse y encontraron que estaban de acuerdo con respecto al significado de sus revelaciones y reflexiones. Éstas se agregaron a una pintura comprensión de las partes constituyentes del hombre en relación con el cosmos y su esencia, y de cómo la infelicidad y la mala salud pueden subseguir a una falta de equilibrio entre ellas. La esencia de todas las cosas, de la vida y de toda la materia, es *suksma kawekas* (“el nivel supremo de la vida”), del cual el alma del hombre o su ciencia no es sino una chispa. La realidad creada consiste de cuatro elementos (el aire, el fuego, el agua y la tierra) cuyas interacciones, dirigidas por el *suksma sedyati* como “planeador” activo del *suksma kawekas* determina las variedades de las cosas vivientes y no vivientes, y sus tendencias corporales. El hombre está constituido en forma tal que puede entrar en comunicación con el *suksma kawekas*, unirse su centro “inmaterial” particular con la esencia inmaterial, intemporal del cosmos. Alcanzar este centro cósmico es “el propósito buscado por el hombre

³⁴ Sumantri Hardjoprakoso, *Indonesisch Mensbeeld als Basischener Psychotherapie*. Diss. Leyden s.1., 1956.

y por la humanidad". Pero, en tanto que lo inmaterial es indivisible, se manifiesta, sin embargo, en el cosmos, como en el hombre, en tres formas: 1. existe la condición estática perenne de los niveles supremos de realidad (el *suksma kawekas*); 2. existe la fuerza activa, dotada de propósito y comunicante, llamada *suksma sedyati*, por medio de la cual "la Omnipotencia de la *suksma kawekas* puede llegar a manifestarse", y 3. existe el *roch sutyi*, el espíritu particular del hombre, una emanación de ambos. Dentro del cuerpo material del hombre, esta trinidad (Tri Purus), estructura la personalidad humana. La esencia inmaterial marcha codo con codo con los deseos y la voluntad de su cuerpo material. Este desarrollo del hombre se ve como un percatarse de la transición de esto material a lo inmaterial, de "lo biológico a lo espiritual", y de "lo colectivamente inconsciente a lo colectivamente consciente".³⁵

La última terminología se refiere, aparentemente, al patrón de las tendencias egoístas biológicas y "conscupiscentes" que pueden dominar la personalidad, responsable del desequilibrio mental, y que necesita ser superado mediante concentración en el ser inmaterial, mediante el ascetismo y las plegarias, a modo de posibilitar un nuevo sentido de unidad con el cosmos racionalmente experimentado, o sea lo "colectivamente consciente".

La reducción de las tendencias egoístas biológicas se experimenta como una "liberación" en la cual, al través del entrenamiento del intelecto, se experimenta el sentido de unidad cósmica. De este modo, la salud mental se ve como el abandono de las demandas incoadas, auto-derrotantes de la creatura egoísta-biológica. El abandono se evidencia, por ejemplo, en la condición de *narima* (es decir, la psyche permanece en equilibrio a pesar de que ocurra lo inesperado), en el *rila* (ecuanimidad con que se abandona un objeto o un deseo). *Narima* y *rila* no denotan el que la psique deba, en principio, aislarse en una isla (insularse) en contra de los honores terrenos, de las posiciones o de las riquezas; denotan, más bien, condiciones en las cuales le es imposible a la personalidad llegar a estar totalmente sumergida en esta búsqueda mundanamente objetiva y material, de tal modo que "los traumas psicogenéticos pueden evitarse y las fijaciones existentes pueden ser removidas". Conforme la psique desplaza su interés hacia el centro inmaterial de su propio ser, no sólo experimenta un sentido de identificación cósmica, el sentido tan altamente apreciado de unión con el monístico *Sukasma Kawekas*, sino que también llega a ser capaz de servicios no-autistas hacia el grupo o la nación.³⁶

³⁵ *Ibid.*, esp. pp. 14-5, 17, 21, 23, 227-9.

³⁶ *Ibid.*, pp. 162-5, 229-331.

Las especulaciones aquí descritas, desde su formulación por los tres místicos de que se trata (en la cuarta década * del siglo), han adquirido el carácter de un movimiento espiritual en Java, conocido como *Paguyuban Ngesti Tunggal* (al que se denomina comunmente *Pangestu*) “o movimiento que lucha por ir hacia la unidad”, con un *dasa sila* o “código de diez puntos” que incluye: la devoción al *Suksma Kawekas*, *Suksma Sedyati*, respecto hacia las leyes del país en el que se vive, lealtad al país, respeto hacia los padres, los hermanos y hermanas mayores, hacia el maestro y hacia el código moral amor al prójimo y respeto para todas las religiones. Parece ser uno de los más populares, entre los muchos movimientos semejantes de Indonesia, y últimamente ha anunciado que representa una síntesis del Cristianismo y del Islam.³⁷ Los aspectos de organización del *Pangestu* no necesitan mayor consideración en este punto. Para el estudioso del monismo javanés, los conceptos de *Pangestu* le son familiares, pero el verlos ahora comparados favorablemente por uno de los pocos psiquiatras indonesios con las teorías de Freud, Jung y Adler,³⁸ quizás sea algo que constituya una novedad. Debería de notarse también un cierto énfasis que pone el *Pangestu* en la importancia de las relaciones interpersonales e intergrupales. En y por sí, esto no es desusado en las varias ideologías monísticas del pueblo indonesio pues, como hemos visto, la armonía del proceso social se considera tradicionalmente como dependiente de la propia afirmación del principio monístico en el amplio campo de las confrontaciones entre hombre y hombre y entre grupo y grupo. *Pangestu* no es justamente un proceso terapéutico individual, sino que se considera también que posee “el máximo común denominador para los indonesios que están a las puertas de un auto-desarrollo”; es decir, que es una exposición racional, en la cual el logro y el descubrimiento de la nueva condición de nación con sus demandas seculares y colectivas, tiende a predominar sobre el ajuste más desinteresado, altamente individualista, a la esencia sagrada de la realidad de que hablan desde la literatura *Primbom* y *suluk*.

De naturaleza similar es el movimiento *Sabud*, que, a diferencia del *Pangestu*, se ha esparcido mucho más allá de los límites de Indonesia

* “Cuarta década” traduce “los años 30”. En esta conexión el traductor se permitirá proponer las siguientes especificaciones cronológicas: a. 1961 (“año de 1961”) d. 196 (“década 196”, “años sesenta” o “séptima década”) s. 19 (“siglo xix”) que uniformizarían las referencias, las harían unívocas y fácilmente manejadas.

³⁷ *Indonesian Observer* Djakarta, Enero 19, 1959, p. 3.

³⁸ Sumantri Harjoprakoso, *Op. cit.*, p. 16.

y ha abierto sus centros en muchas ciudades principales del mundo occidental, incluyendo a las estadounidenses. *Subud* deriva de las palabras *Susila Budhi Dharma*, una frase sánscrita que puede traducirse como “la vida rectamente vivida del hombre de acuerdo con la ley de Dios”. Estas palabras son el título de un poema místico bastante largo, escrito a fines de la quinta década ** por el fundador del *Subud*, Muhammad Dubud Sumohadiwidyo, más comunmente conocido como Pak “padre” Subud. Pak Subud nació cerca de Semarang la capital provincial de Java Central, en 1901. Cuando tenía 24 años, o quizás antes, tuvo varias visiones que produjeron un “trabajo interior” y un hondo contacto por medio del cual se le dieron indicaciones de transmitirlo a otras gentes. En 1947, Subud se organizó formalmente en la ciudad de Yogyakarta, Java Central y desde ahí, también gracias a los viajes de Pak Subud al través del mundo, y a una conversión de una conocida actriz británica al *Subud* (a la que se dio suficiente publicidad) el movimiento ha ido ganando adherentes lentamente. Las reuniones de devotos se marcan por las llamadas “aperturas” o sea, experiencias espirituales, después de las cuales se dice que los participantes “disfrutaban de un sentimiento de honda relajación y de paz y se percatan con asombro de que han estado más plenamente conscientes de ellos mismos por un largo tiempo y en un estado más continuo de lo que es posible mediante cualquier esfuerzo de atención que fueran capaces de hacer”.³⁹ La esencia de la práctica *Subud* es el llamado *latihan* (entrenamiento o ejercicio), realizado inicialmente bajo la dirección de “ayudantes” calificados y que parece consistir primeramente en simples ejercicios *yoga*: esfuerzo de concentración mental y remoción de “impurezas” de pensamiento. Para el mundo occidental, familiar con varios cultos de “pensamiento positivo” de sabor oriental o carentes de dicho sabor, el *subud* difícilmente puede ser descrito como una novedad. Incluso en Java misma no hizo sino una ligera impresión.

Sin embargo, puede hablarse brevemente de la doctrina del *Subud*. De acuerdo con Pak Subud, la palabra *subud*, acuñada por él,⁴⁰ tiene también un significado propio, pues significa: “aquello que procede de Dios, regresa nuevamente a Dios” o “lo que sale de una fuente regresa nuevamente a su fuente”.⁴¹ Esta escatología monística es ulteriormente

** Según nuestra proposición “quinta década” podría representarse en el caso, por d. 195. (N. del T.)

³⁹ J. G. Bennett, *Concerning Subud*. New York, 1959, pp. 102-3.

⁴⁰ *Subud* es también un término común en Indonesia para “alba”.

⁴¹ Stuart Graysan, *An Introduction to Subud*. New York, 1959, p. 5.

elaborada por medio de un esquema de clasificación típicamente javanés, simbolizados por el emblema *Subud*, que está constituido por siete círculos concéntricos cruzados por siete líneas radiales que determinan “cuarenta y nueve estados, estadios y condiciones diferentes”. Los siete círculos representan siete esferas en la vida universal (el poder del señor supremo, el poder de compasión, el poder del hombre completo, el poder humano, el poder animal, el poder vegetativo y el poder material, en orden descendente de importancia). Como en el *Pangestu*, el avance espiritual del hombre está marcado por el tránsito de los niveles más materiales y animales hacia los centros “superiores”, y en el séptimo y último nivel, por ejemplo, el alma humana, permeada ahora por el poder cósmico supremo “está unido totalmente en su voluntad a la voluntad de Dios”. Hay otras dos cualidades que no pueden mostrarse en el emblema *Subud* en cuanto son de una naturaleza tan extraordinariamente trascendente. Estas cualidades son “la esencia primordial” y la “esencia sagrada”. La primera es descrita como “la gran fuerza vital” que “fluye al través de todo, desde lo supremo a lo ínfimo”, y esta fuerza mantiene el universo. La “esencia sagrada” es la fuerza de Dios que hace posible el “retorno de toda esencia a su fuente”.⁴² Y, como en el caso del *Pangestu*, notamos un cierto énfasis, en la práctica *Subud* sobre la importancia de las actividades seculares. Una vida familiar más armoniosa, una mayor efectividad al tratar con los asociados, el éxito en los negocios se encuentran, de acuerdo con los expositores del *Subud*, entre los beneficios notables de la participación. El practicante del *Subud* se espera, de este modo, que permanezca mucho en este mundo, y en realidad se le considera libre para permanecer afiliado a otros grupos religiosos o iglesias.

A pesar de que la profusión alegórica y la presención literaria oscurecen en gran parte el principal mensaje filosófico de la obra principal de Pak Subud, el elemento monístico, con todo, sigue emergiendo claramente.⁴³ La identificación con la única divinidad inmutable que es la fuente de toda realidad, el vínculo espiritual entre la divinidad y toda la realidad, una apreciación cuidadosa de todos los llamados materiales y terrestres, constituyen en conjunto el *summum bonum*. Es digno de notar, especialmente para nuestros propósitos, el fuerte tema tradicional monístico que corre al través de gran parte del trabajo de Pak Subud.

⁴² Esta y las citas precedentes sobre el emblema *subud* y sus representaciones son de J. G. Bennett, *op. cit.*, pp. 112-21.

⁴³ Muhammad Subuh Sumohadiwidjojo, *Susila Budhi Dharma*. Gjovik, 1959.

La personalidad del hombre se considera como capaz de ser influida por y de adoptar los “rasgos” de comportamiento de todos los órdenes inferiores de la vida de las plantas y de la vida animal. De este modo, “si los sentimientos de un hombre caen bajo la influencia de fuerzas” que se originan en una vaca, ese hombre será notable por su paciencia y obediencia, justamente en la misma forma en que la tendencia de las cabras a perderse se manifestará en el deseo que tenga el hombre, en todas las circunstancias, a seguir sus propios impulsos”. Estos impulsos animalescos los adquiere el hombre en cuanto come la carne de los animales de que se trata. Comer retoños de bambú, a su vez, provoca en el hombre “una tendencia a ser encontrado en falta”. Con un énfasis tal en todas las interrelaciones de toda la realidad, quizás no sea sorprendente leer la observación de Pak Subud, en el sentido de que “en el mundo de los peces hay muchos que sirven a Dios con fe, y que, más aún, no son descuidados en sus plegarias. . .”.

“Cuando miran en torno de ellos” —escribía Hamzah Pansuri, el místico musulmán del siglo xvii, de Indonesia, al describir a los devotos especiales de la fe islámica— “todo lo que ven es a ellos mismos. . . ; de acuerdo con quienes han alcanzado la verdad, el mundo es idéntico a ellos mismos y no son ellos de dos magnitudes diferentes. Cuando toda la creación es idéntica con ellos mismos, de tal modo que no puede haber nada fuera de ellos, ellos se ven a sí mismos, en todo”.⁴⁴ El elemento monístico en la creencia indonesia, sea hinduizada, islamizada o no, se centra en torno de esta unión entre el microcosmos y el macrocosmos, la cual estabiliza el curso de todos los acontecimientos en el universo en su orden definido. Y este orden “es también la base, el supuesto de todo pensamiento” en la esfera tradicional indonesia; el cosmos es una dialéctica en la cual la clasificación consciente no sirve sino para degradar la única esencia omnicomprendiva de la última realidad, como sagrado corazón de ese cosmos.

Al resumir los rasgos de esta cosmología monística en Indonesia, quizás podamos distinguir entre los siguientes conceptos:

1. Hay una aceptación general de una sola esencia como fuente de toda realidad. Esta fuerza esencial puede describirse en términos dinámicos, o puede personificarse en una sola divinidad panteísta, o puede ser una combinación de ambas. La esencia monística precede a la

⁴⁴ Del Sjarat al Asjiquin de Hamzah Pansuri, en J. Gonda, etc., *Letterkunde van de Indische Archipel*. Amsterdam. Brussels, 1947. p. 328.

creación, sin embargo, y ambas le trascienden y la incorporan. Nada de lo que ha sido, de lo que es o de lo que será, es independiente de esta esencia.

2. El hombre, en cuanto tiene conciencia de sí y de la creación se encuentra en una posición antitética respecto de la esencia primigenia. Los conceptos humanos dicotomizan el ser y al "otro"; como definiciones, establecen límites y presentan ideas antitéticas a los objetos y experiencias de la creación. De este modo, la creación misma también es vista inicialmente como algo distinto de la esencia primigenia, al menos en su manifestación. Esta contradicción se resuelve por varios medios. A veces, se dice que el mundo fenoménico es una ilusión, la cubierta exterior que esconde la esencia monística y no es sino una manifestación de tal esencia.⁴⁵ O, nuevamente, el mundo se considera como una de una serie de emanaciones en el tiempo, producto del inexhaustible poder de la esencia en cuanto *natura naturans*. La naturaleza de la relación del hombre con el cosmos indiferenciado, y la resolución de la dicotomía entre ellos, es el problema central del pensamiento humano.

3. Esta antítesis se resuelve en dos formas relacionadas. Por una parte, tenemos la idea, común en el misticismo javanés, de que el hombre contiene elementos de manifestaciones materiales inferiores de la esencia (por ejemplo, aire, fuego, agua y tierra en el *Pangestu*, o poderes vegetativos y materiales en el *Subud*) que deben ser superadas o difumadas progresivamente al través de la plegaria, del ascetismo y de la reflexión, a modo de poder "abrirse" (*Subud*) o llegar a ser unificado con *Suksma Kawekas* (*Pangestu*), o alcanzar el estadio en el cual "Nuestro ser es idéntico" (*Seret Tyentini*). Por otra parte, nos encontramos con el patrón del monismo cualístico, común en Java, pero también, virtualmente, en todas las demás culturas indonesias, consistente en relacionar todos los opuestos conceptuales o, en realidad, todos los objetos de la experiencia, dentro de la creación, a una esencia central omni-comprendiva: la realidad última "multicoloreada". La participación en el ritual, en la danza, en la caza de cabezas, en la agricultura, en los acontecimientos críticos y así sucesivamente, sirven para degradar la unidad trascendente en la diversidad, para relacionar al hombre, en cada fase de la vida, con la realidad monística última. Conceptualizar, poner límites al mundo fenoménico, o notar antítesis en él, llega a tener el único

⁴⁵ R. van Dijk, *Samenleving en Adatrechtsvorming*. Diss., Leyden. La Haya, 1948, p. 35.

propósito de enfatizar la ilusión intrínseca de un cosmos diferenciado. Las paradojas (como en la literatura *suluk* javanesa) o las imágenes del hombre microcósmico y del universo macrocósmico (como, por ejemplo, en el concepto batak de *tondi*),⁴⁶ sirven esa misma finalidad.

4. El ajuste al corazón monístico de la realidad debe repetirse con todo. Una vez alcanzada al través del ascetismo o del ritual, la condición de *stasis* puede perderse y debe de buscarse nuevamente. De ahí que la tendencia dialéctica del hombre —que traza distinciones conceptuales entre él mismo y el “otro” y entre los objetos y experiencias del mundo fenoménico— no se considere como algo que ha sido obliterado permanentemente, sino que se reafirma a sí misma. La recurrencia de las distinciones que de una visión dualística que inducen a la duda después de que se ha alcanzado la condición mística de armonía monística, se expresa claramente en parte de la literatura *suluk* javanesa, por ejemplo.⁴⁷ Las dudas pueden ser removidas, sin embargo, por la continua aplicación y la participación en las técnicas monísticas. En las culturas indonesias de fuera de Java, todo el dominio del comportamiento ritual afirma la unidad de toda la realidad para el hombre; el mismo patrón existe en Java, pero, para la mística javanesa existe adicionalmente la tradición del camino trascendental hacia una experiencia interior renovada que, nuevamente, remueve la ilusionista dicotomía. Es notable el que en movimientos místicos javaneses recientes, tales como el *Pangestu* o el *Subud*, la experiencia trascendental se vea más en términos de beneficios sociales para el individuo y para el grupo que —como en el sentido tradicional— como un proceso altamente individualista y ultramundano solamente. Esta “secularización” de las técnicas tradicionales se produce bajo la presión de ideologías nacionalísticas que están barriendo actualmente Indonesia y que han dado el concepto de *stasis*, de suprema importancia (destinado originalmente a demostrar la unidad cósmica de todo lo que es) sobre tonos de naturaleza política milenaria.⁴⁸ La esen-

⁴⁶ Quizá en pocas culturas de Indonesia esté la imaginería del microcosmos y del macrocosmos tan bien desarrollada como entre los balineses. Todas las fuerzas y objetos del universo son vistos como si estuvieran en el hombre o están identificadas con sus órganos o con sus miembros. Véase, por ejemplo: *Swellengrebel*. *Op. cit.*, pp. 38-9.

⁴⁷ Zoetmulder, *Pantheisme en Monisme in de Javaansche Soekoek-Literatuur*. *Op. cit.*, p. 137.

⁴⁸ Sobre la relación de la moderna ideología política indonesia con nociones tradicionales monísticas de obtención de un equilibrio con la esencia cósmica, véase mi “Javanese Messianic Expectations”. *Op. cit.*, pp. 299-323 y mi *Indonesian Social Evolution. Some Psychological Considerations*. Amsterdam, 1958, pp. 144-9, y *passim*.

cia monística del universo, obtenible al través de la conducta individual o colectiva prescrita, que también asegura el bienestar continuo de la comunidad, ha adquirido, así, en el pensamiento indonesio, una nueva prominencia ideológica, con la que se está relacionando hoy, conscientemente, la estructura de la acción política y social de la nación.