

## III

## La problemática del “campo de estudio etnológico” (*ethnologisch studieveld*) holandés

Una de las escuelas antropológicas consideradas como periféricas, por el acuerdo centrista de la academia británica-francesa-estadounidense de la segunda mitad del siglo XX, y que no corresponde a los países “del tercer mundo”, es —junto con la sudafricana y la soviética (rusa)— la holandesa. Aunque no es la única corriente de los Países Bajos, su tradición fincada en la Universidad de Leiden y vinculada con los estudios indonesios la proyecta como la más importante del siglo XX. El antropólogo fundador de esta escuela estructuralista holandesa fue Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong (1886-1964), quien fungió como profesor de 1922 a 1956. Su estudio “El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico” es en realidad una conferencia programática, presentada cuando asumió la cátedra de “Antropología cultural general y de Indonesia”, en 1935.

La relevancia de esta reducida —en número de practicantes, que se corresponde con la celebrada eficiencia general holandesa— “escuela antropológica” se puede valorar cuando se resalta que produjo el primer estudio estructural de la mitología (Locher, 1933); el primer análisis de las posteriormente denominadas “estructuras de parentesco de intercambio generalizado” (van Woden, 1968 [1935]); además de llevar a cabo la primera discusión integral y analítica sobre el libro *Las estructuras elementales del parentesco* (J.P.B. de Josselin de Jong, 1977 [1952]), en el mismo año de su aparición, en 1949. Sus enseñanzas propiciaron el estructuralismo británico, en particular el libro de Leach sobre los *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1976 [1964]), en el que confluyen las vertientes histórica y estructural. De hecho, la antropología estructural de Leiden llegó a manejarse, sin problemas, en las perspectivas sincrónica, diacrónica, acrónica y prospectiva. El único antropólogo de la escuela de Leiden que estudió culturas americanas en el

campo fue Reiner Tom Zuidema (1927), cuya tesis doctoral fue *El sistema ceque del Cuzco. La organización social de la capital de los incas* (1995 [1964]).

En 1956, con motivo del volumen en homenaje a de Josselin de Jong, Lévi-Strauss aborda “una semejanza estructural entre sociedades [de América e Indonesia] que habrían hecho elecciones muy próximas dentro de la serie de posibilidades institucionales [dualismo diametral, dualismo concéntrico, triadismo], cuya gama indudablemente no es ilimitada” (1977 [1956]: 119). De hecho, llega a concluir que “Desde el punto de vista lógico, es más razonable y, a la vez, económico considerar el intercambio restringido como un caso particular del intercambio generalizado” (*ibidem*: 136).

Si el lector piensa que Indonesia está muy lejos de la Mesoamérica de Kirchhoff, sólo tiene que leer el artículo sobre “el campo de estudio etnológico” de de Josselin de Jong y los *Principios estructurales del México antiguo* de Kirchhoff (1983 [1971]); más aún, tan sólo la primera página de ese libro. Sin duda, encontrará coincidencias temáticas que le sorprenderán. También es importante que el lector sea consciente de que, comparada con “el archipiélago malayo”, Mesoamérica es, en todo caso, una “macroárea” no tan grande y con una complejidad cultural menor.

Por último, también le sorprenderá que la conformación de la antropología estructural holandesa tiene que ver con la expedición de Konrad Theodor Preuss (1869-1938) al Nayarit en 1905-1907 y que, por lo tanto, la aplicación del paradigma del “campo de estudio etnológico” a las culturas del Gran Nayar no es una cuestión de ocurrencia o veleidad de un antropólogo estructuralista, sino de consecuencia con un proceso intelectual por la comprensión de los coras, huicholes, mexicaneros y tepehuanes dentro del círculo cultural mexicano.

Jan Petrus Benjamin  
de Josselin de Jong

M E S O A M É R I C A

## El Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico\*



**T**odos los intentos por clasificar a la humanidad en grupos pequeños y claramente delimitados según raza o cultura han sido por completo infructuosos. Esto no es menos cierto con respecto a la cultura que a las razas —hay incontablemente muchas o tan sólo unas cuantas, y en realidad sólo hay una—. Poco después de la emancipación de la antropología física como una rama independiente de la ciencia, en la primera mitad del siglo XVIII, Lineo presentó —notable por su simplicidad— su clasificación de la humanidad en cuatro clases: americana, europea, asiática y negra. Lineo todavía creía que los “piel roja” de veras tenían la piel roja; por tanto dividió al *homo sapiens* en grupos rojo, blanco, amarillo y negro. La antropología moderna en nada se asemeja al tipo que practicaba Lineo. Emplea los más estrictos métodos biológicos, anatómicos y fisiológicos y las más precisas ayudas y técnicas. Ya no es posible para el lego inmiscuirse en ella. El concepto de raza ya ha experimentado varios cambios impresionantes; de hecho, puede uno preguntarse con algo de aprehensión si todavía el concepto científico de raza existe en absoluto. Desde luego, sólo un lego puede hacer una pregunta tal, pero el antropólogo profesional admitirá también que la única clasificación que nos permite hacer algo en el presente es todavía la del color de la piel, con la reserva de que desde los tiempos de Lineo hemos descubierto que los piel roja son en realidad cafés y algunos de ellos incluso amarillos, así que ahora podemos hablar de blanco, amarillo y negro (von Eickstedt, 1934: 6-14, 134).

Clasificar según la cultura no ha tenido más éxito. También ésta ocupó el interés de Lineo. Se refirió no sólo al color de la piel y unas cuantas características sino también a rasgos de personalidad y condiciones culturales. El asiático, por ejemplo, fue caracterizado, entre otras cosas, por el hecho de que vestía prendas holgadas y dejaba gobernar su comportamiento por la opinión; el negro, por otra parte, se frotaba con grasa y su

\* Traducción de León Ferrer, a partir de *Structural Anthropology in the Netherlands, a Reader* (introd. de P.E. de Josselin de Jong), Cinnaminson, N.J., Foris Publications, 1983 [1935], pp. 164-182.





comportamiento estaba gobernado por el capricho. Lineo trabajó con datos escasos. Difícilmente podía hacer algún uso del material etnográfico acumulado en los relatos de viajeros de todos los confines del mundo, ya que sólo podía leer en su lengua materna (sueco) y en latín.

El nacimiento de la etnología tuvo lugar medio siglo después de su muerte. Esta ciencia tuvo también varios renacimientos en el primer siglo de su existencia, cada uno ligado al surgimiento de un nuevo concepto de cultura. Los modernos sonreímos ante los cuatro tipos de Lineo. En lugar de ellos construimos enormes genealogías de la cultura y algunos aparecemos incluso enterados de la cultura primigenia de la humanidad cuando era una y sin divisiones. O tal vez demostramos que el lugar de origen de toda la civilización humana fue el Nilo, gracias a sus inundaciones periódicas, y probamos de manera decisiva que esta cultura egipcia primigenia fue transportada por aventureros atraídos por el oro y otros objetos de valor, que gradualmente liberaron a todos los pueblos que habitaban la Tierra de las ataduras del barbarismo. En esta gran épica cultural el concepto de cultura se ha borrado hasta la insignificancia virtual. Por ejemplo, algunos hablan de “cultura megalítica”, sin que nadie tenga una idea precisa del significado del término. Ello es también cierto de otras fórmulas para definir las culturas, tales como “cultura patriarcal totémica”, o “cultura matriarcal agraria”. Lo único que parecen hacer es reforzar la confianza en sí mismos de los académicos que utilizan estos términos, fuera de lo cual, son inútiles pues no tienen relación con ninguna situación real. En el mejor de los casos se trata de hipótesis de trabajo.

No estamos en mejor situación que Lineo para ofrecer una clasificación bien fundada de la humanidad basada en tipos culturales a pesar de que en la actualidad sabemos mucho más del *Homo Africanus*, del detalle de que se frota con grasa. La caracterización de un tipo cultural o la delimitación de un área o provincia cultural es todavía una empresa tan precaria como la definición de “raza”. Los puntos de vista individuales y, por tanto variables del etnólogo, por no hablar de sus preferencias personales, toman el lugar de una evaluación objetiva según reglas establecidas claramente defi-

nidas. Por esta razón, una creciente aversión a esta clase de caracterización y descripción de la cultura ha sido observable en la etnología moderna durante los últimos veinte años. La investigación etnológica se ha concentrado más y más en culturas individuales o, en otras palabras, en las culturas de los grupos étnicos individuales. La investigación de estos grupos individuales se lleva a cabo con una precisión e intensidad hasta ahora desconocida, mientras que al mismo tiempo hay una preocupación con ciertas áreas más amplias de la investigación etnológica, tal vez mejor designadas por el momento como “campos de estudio etnológico”. Con este término nos referimos a ciertas áreas de la superficie terrestre con una población cuya cultura parece ser lo suficientemente homogénea y diferente como para formar un objeto de estudio etnológico separado, y que, por lo visto, revela al mismo tiempo suficientes matices o diferencias locales para hacer que la investigación comparativa interna valga la pena.

Australia, con su población aborigen en rápida desaparición, está todavía entre nuestros mejores “campos de estudio” en este sentido. Especialmente en el último decenio, se han encontrado allí soluciones a problemas de amplia significación, y pueden esperarse descubrimientos importantes en el futuro próximo. Pero nosotros en Holanda no tenemos que irnos tan lejos a Australia; podemos quedarnos un poco más cerca de casa. El Archipiélago Malayo, o Indonesia, es un campo de estudio etnológico difícilmente inferior a Australia, y que lo supera de lejos en lo que concierne a posibilidades de investigación fructífera en los años venideros.

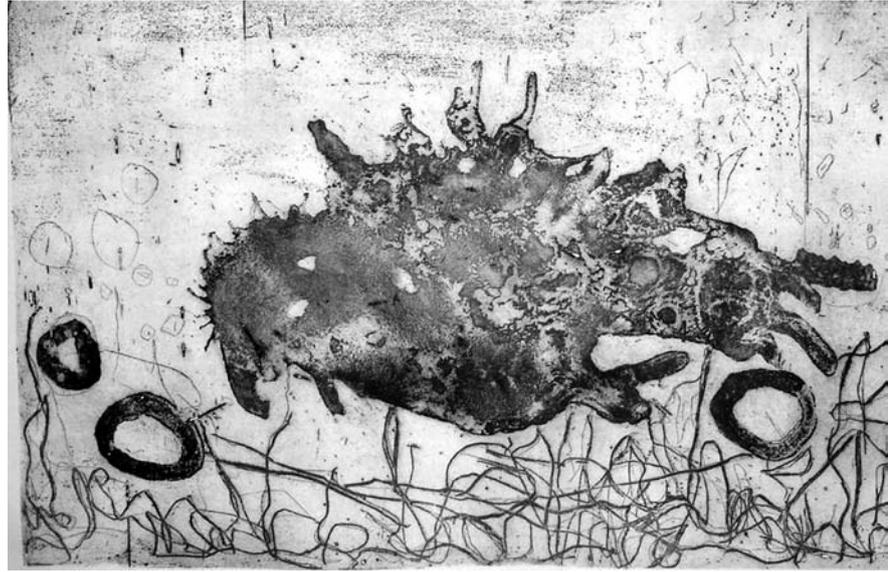
Aquí en Holanda estamos acostumbrados a oír expresados los puntos de vista de que la población de las Indias Orientales neerlandesas no es en absoluto homogénea; que lo único que mantiene unidas la muchas partes de este archipiélago, que es tan heterogéneo como se puede ser por lo que se refiere a raza, lengua y cultura, es la autoridad de la madre patria; y que por tanto no hay posibilidad de un sentimiento nacional, indígena de unidad. No tengo la intención en este momento de refutar deliberadamente esta afirmación, a pesar de lo superficial y contraria a la realidad que pueda ser. Preferiría llamar la atención sobre

unos cuantos fenómenos que arrojan luz sobre el significado del Archipiélago Malayo como campo de estudio etnológico y que espero, revelarán al mismo tiempo por lo menos algo de la unidad que hace la diversidad tanto más instructiva e interesante.

Los fenómenos que tengo principalmente en mente, lejos de ser independientes uno del otro como curiosidades etnográficas separadas, forman un todo o sistema integrado. Mientras más profundizamos en este sistema, se muestra más claramente como el núcleo estructural de muchas culturas indonesias antiguas en muchos lugares del Archipiélago. La organización de estas sociedades arcaicas está conectada estrechamente con, e incluso dominada en gran medida por, el sistema de consanguinidad y matrimonio. La unidad socio política mayor, la “tribu”, está dividida en cantidad de clanes patrilineales o matrilineales, o en otras palabras, en grupos de personas que según la tradición se emparentan exclusivamente, sea por línea paterna o por la línea materna. Se consideran, por tanto, como descendientes de un ancestro común, sea por vía de la línea masculina o de la femenina. Estos clanes son exógamos —el matrimonio en su interior equivale al incesto— y por tanto se relacionan unos con otros mediante lazos de afinidad. Este connubio de clanes está regulado muy estrictamente, de tal manera que la totalidad de la sociedad tradicional constituye una gran familia cuyas generaciones intersectan los clanes y cuyos miembros están enlazados unos con otros en grupos a través de relaciones particulares de consanguinidad y afinidad.

El connubio inter-clanes es tal que cada clan entrega novias a algún otro clan y recibe novias de un tercero. Esto implica que los clanes forman los eslabones de una cadena cerrada de relaciones por afinidad; la ausencia de un eslabón significaría que uno de los clanes sería incapaz de obtener esposas, y otro de obtener maridos.

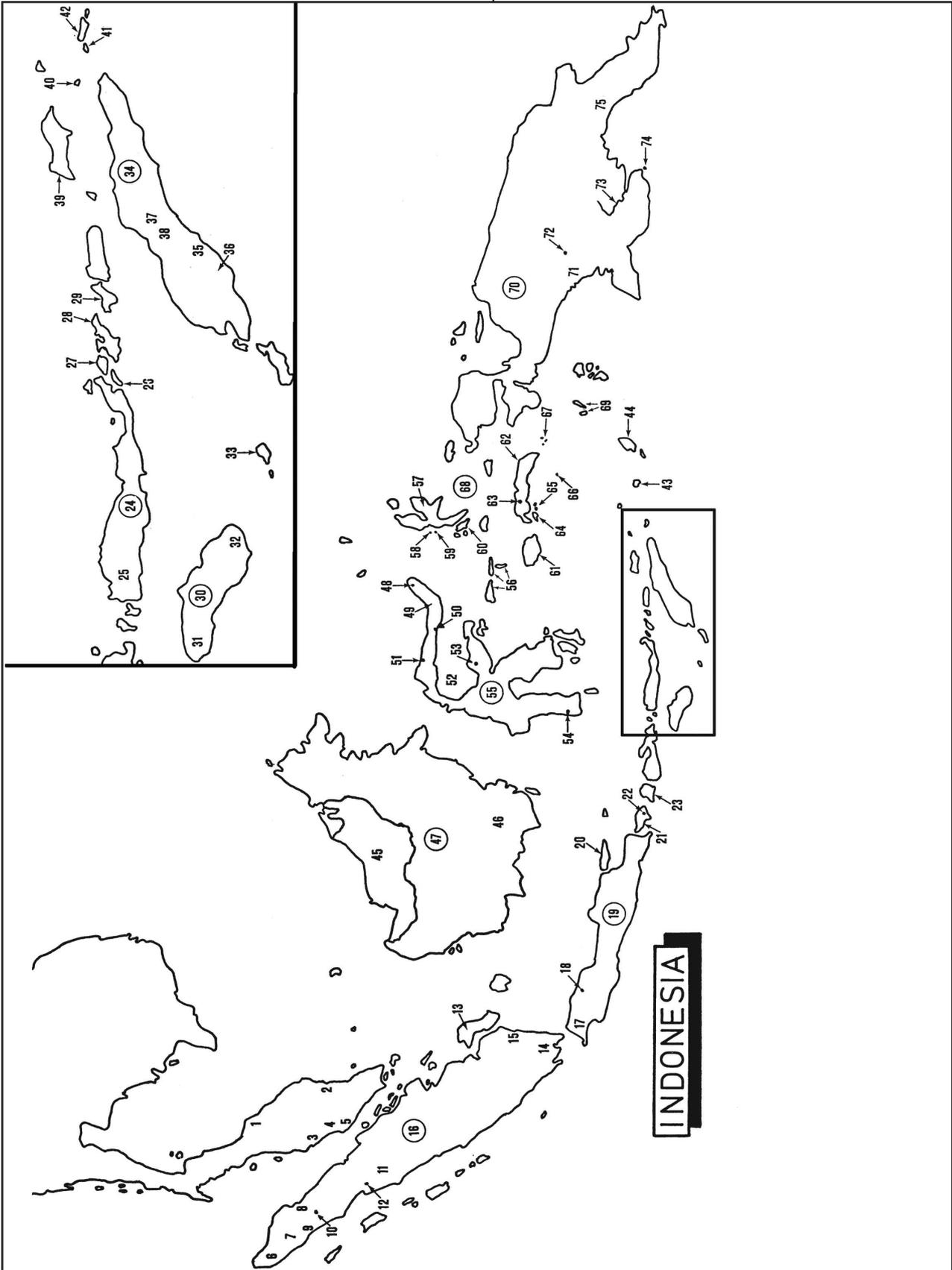
Visto desde el punto de vista de cada clan individual, el sistema adopta un aspecto ligeramente diferente. En este caso no es la cadena cerrada que rodea a toda la sociedad sino la comunidad connubial menor la que es más importante —comunidad que consiste



del clan natal, del clan del que se acostumbra recibir esposas y de aquél al que se acostumbra proporcionar esposas—. Para cualquier clan en particular la tríada connubial, de la cual es el centro, constituye una sociedad o micro sociedad en sí. Sus conexiones afinales unilaterales con los otros dos miembros de la tríada, están acopladas con ciertas relaciones sociales y económicas, y con un notable sistema de etiqueta basado en la jerarquía. La relación connubial constituye parte de un intercambio de bienes regular, semi-ceremonial, en el que el clan central entrega regularmente a un asociado, esposas y ciertos bienes considerados “femeninos”, mientras recibe del mismo esposos y otros bienes “masculinos”, a la vez que sus intercambios con el otro socio son justo al revés.

El clan que recibe novias siempre está más o menos subordinado a su socio que le entrega novias. Ésta no es solo una diferencia de estatus sino de derechos y obligaciones mutuas. Por ejemplo, el clan subordinado está obligado a consultar con el clan superordinado y tomar sus deseos en cuenta en asuntos que conciernan al clan como un todo; mientras que el superordinado tiene el derecho correspondiente de ejercer una cierta cantidad de control sobre los asuntos del subordinado y, si es necesario, interferir en ellos.

Es fácil ver que no se necesitan más que tres clanes para tener el sistema funcionando perfectamente. Cada uno de los clanes funciona de tres maneras distintas en este sistema de tríadas y ocupa tres clases diferentes de estatus desde el punto de vista de la jerarquía: como



Mapa 1. Listado de sitios de Indonesia con Malasia y Papúa-Nueva Guinea.

INDEX TO SITES ON MAP I:  
INDONESIA WITH MALAYSIA AND PAPUA - NEW GUINEA

- |                                  |                                     |                                  |                                   |
|----------------------------------|-------------------------------------|----------------------------------|-----------------------------------|
| (1) <i>In numerical order</i>    | 40 Kisar                            | (2) <i>In alphabetical order</i> | Lèti 41                           |
| 1 Kelantan                       | 41 Lèti                             | Aceh 6                           | Lombèlè (or Lombièn), see Lèmbata |
| 2 Pahang                         | 42 Moe                              | Adonara 27                       | Lombok 23                         |
| 3 Selangor                       | 43 Babar                            | Amanatun 35                      | Madura 20                         |
| 4 Negri Sembilan                 | 44 Tanimbar                         | Amanuban 36                      | Makassar, see Ujung Pandang       |
| 5 Malaka (or Malacca)            | 45 Sarawak                          | Ambon 64                         | Malaka (or Malacca) 5             |
| 6 Aceh                           | 46 Ngaju Dayak                      | Babar 43                         | Maluku, see Moluccas              |
| 7 Gayo                           | 47 Borneo (or Kalimantan)           | Bacan 60                         | Manado 48                         |
| 8 Batak (Karo Batak)             | 48 Manado (or Manado)               | Bali 21                          | Manggarai 25                      |
| 9 Batak (Toba Batak)             | 49 Bolaang Mongondou                | Bangka 13                        | Mangili 32                        |
| 10 Padang Lawas                  | (or Bola'ang Mongondow)             | Bantam, see Banten               | Marind-anim 71                    |
| 11 Minangkabau                   | Gorontalo                           | Banten 17                        | Manado, see Manado                |
| 12 Padang                        | 51 Buol                             | Batak: Karo Batak 8              | Minangkabau 11                    |
| 13 Bangka                        | 52 Tomini bay                       | Batak: Toba Batak 9              | Moa 42                            |
| 14 Lampung                       | 53 Tojo                             | Batavia, see Jakarta             | Moluccas 68                       |
| 15 Tulang Bawang                 | 54 Ujung Pandang (or Makassar)      | Bélu 38                          | Nagri Sembilan 4                  |
| 16 Sumatra                       | 55 Celebes (or Sulawesi)            | Bolaang Mongondou 49             | Ngaju Dayak 46                    |
| 17 Banten (or Bantam)            | 56 Sula islands                     | Borneo 47                        | Oeliasers, see Léasé              |
| 18 Jakarta (formerly Batavia)    | 57 Halmahéra                        | Boven-Digul 72                   | Orokolo 75                        |
| 19 Java                          | 58 Ternate                          | Buol 51                          | Padang 12                         |
| 20 Madura                        | 59 Tidore                           | Buru 61                          | Padang Lawas 10                   |
| 21 Bali                          | 60 Bacan                            | Celebes 55                       | Pahang 2                          |
| 22 Tnganan Pagringsingan         | 61 Buru                             | Ceram, see Séran                 | Pantar 29                         |
| 23 Lombok                        | 62 Séran (or Ceram)                 | Fialarang 37                     | Papua region (Indonesian part) 70 |
| 24 Flores                        | 63 Wémalé                           | Flores 24                        | Sarawak 45                        |
| 25 Manggarai                     | 64 Ambon                            | Fly river 73                     | Savu 33                           |
| 26 Solor                         | 65 Léasé (or Uliasa                 | Gayo 7                           | Selangor 3                        |
| 27 Adonara                       | or Oeliasser) islands               | Gorontalo 50                     | Sérang 62                         |
| 28 Lèmbata (or Lombièn, Lombièn) | 66 Banda                            | Goram islands 67                 | Solor 26                          |
| 29 Pantar                        | 67 Goram islands                    | Halmahéra 57                     | Sula islands 56                   |
| 30 Sumba                         | 68 Moluccas (or Maluku)             | Irian Barat, see Papua           | Sulawesi, see Celebes             |
| 31 Kodi                          | 69 Kai (or Kei) islands             | Irian Jaya, see Papua            | Sumatra 16                        |
| 32 Mangili                       | 70 Papua region (Indonesian part;   | Jakarta 18                       | Sumba 30                          |
| 33 Savu                          | known as Irian Barat or Irian Jaya) | Java 19                          | Tanimbar 44                       |
| 34 Timor                         | 71 Marind-anim                      | Kai islands 69                   | Ternate 58                        |
| 35 Amanatun                      | 72 Boven-Digul                      | Kalimantan, see Borneo           | Tidore 59                         |
| 36 Amanuban                      | 73 Fly river                        | Karo Batak, see Batak            | Timor 34                          |
| 37 Fialarang                     | 74 Kiwai                            | Kei, see Kai                     | Tnganan Pagringsingan 22          |
| 38 Bélu                          | 75 Orokolo                          | Kelantan 1                       | Toba Batak, see Batak             |
| 39 Wètar                         |                                     | Kisar 40                         | Tojo 53                           |
|                                  |                                     | Kiwai 74                         | Tomini bay 52                     |
|                                  |                                     | Kodi 31                          | Tulang Bawang 15                  |
|                                  |                                     | Lampung (or Lampong) 14          | Ujung Pandang 54                  |
|                                  |                                     | Léasé islands 65                 | Uliasa, see Léasé                 |
|                                  |                                     | Lèmbata 28                       | Wémalé 63                         |
|                                  |                                     |                                  | Wètar 39                          |



donador de novias y por tanto clan superordinado, como receptor de novias o clan subordinado y como centro de la triada, en cuya situación puede considerarse como neutral. Hay, por tanto, no sólo tres clanes sino también tres triadas y cada clan adicional significa una triada adicional. Al seguir la pista del sistema de intercambios de personas y bienes en todas sus implicaciones, se hacen algunos descubrimientos notables. Por el momento señalaré solamente la consecuencia económica de un sistema tal, que es la circulación constante por toda la sociedad de ciertos artículos importantes moviéndose en dirección opuesta, dependiendo de si son bienes “masculinos” o “femeninos”.

Hasta aquí el sistema es bastante sencillo pero entonces sucede que este sistema de triadas es intersectado por otro agrupamiento. Éste es la división en dos grupos unilineales y por tanto exógamos, o “fratrías” —como acostumbramos llamarlos—. Por necesidad existe un connubio completo [simétrico] entre estos dos grupos, en vez de estar relacionados mediante lazos unilaterales como los clanes. Podemos suponer actualmente que este dualismo de fratrías estaba vigente, si no en toda, en cualquier caso, en una parte extremadamente grande de Indonesia, a pesar de que a menudo escapó a la atención de los etnógrafos. Las fratrías se encuentran en una relación muy especial frente a sus contrapartes, lo cual sucede en todas partes, sea con insignificantes diferencias locales de forma y de la importancia que se le da. Las características típicas de esta relación son la rivalidad y el antagonismo junto con la ayuda recíproca y la cooperación sistemática. Generalmente, una fratría es representada como masculina y superior, y la otra como femenina e inferior. Hay siempre una fuerte conciencia de su dependencia mutua como las dos mitades complementarias de una comunidad total que se mantiene por su intercambio de parejas de matrimonio y su cooperación mutua. El dualismo de fratrías, desde luego, sólo puede acoplarse con el sistema de triadas si el número de clanes es par e incluye por lo menos cuatro. En ese caso dos de los tres miembros de cada triada pertenecen a la una y la

tercera a la otra fratría. Como el estatus y las relaciones jerárquicas entre las fratrías también ejercen influencia considerable en las relaciones económicas y sociales entre los grupos e individuos, la combinación de las dos formas de organización crea una cantidad de relaciones que no siempre son fáciles de analizar.

Estos sistemas son considerablemente más complicados de lo que uno podría creer a partir de lo dicho hasta ahora. Se ha vuelto obvio que en realidad no tratamos aquí con clanes o fratrías patrilineales o matrilineales, como hasta el momento he pretendido en aras de la claridad, sino con grupos que son tanto patrilineales como matrilineales. Incluso antes de que se supiera nada del sistema de triadas, se llamó la atención sobre el hecho de que en todas partes en Indonesia, donde hubiera todavía sistemas de clanes reconocibles (especialmente en Sumatra e Indonesia Oriental), los pueblos organizados patrilinealmente a menudo tenían vecinos organizados matrilinealmente. En el interior de cada pueblo o tribu individual algunas costumbres o términos que eran contradictorios con el método predominante para determinar la filiación, eran encontrados repetidamente. Como los sistemas patrilineales eran dominantes, se prestó especial atención a los rasgos matrilineales aparentemente aislados por completo, que nunca faltaban y que —se pensaba— tenían su mejor explicación como vestigios de un periodo anterior cuando la organización matrilineal todavía prevalecía de manera exclusiva (Wilken 1912: vol. IV, s.v. “Matriarchaat”).

Esta hipótesis, sin embargo, ha resultado insostenible. Se vuelve más y más claro que cada forma de organización de parentesco unilineal, y por tanto, cada sistema de clanes, está basado en la distinción entre parentesco patrilineal y matrilineal, considerados como esencialmente diferentes. En los hechos, sabemos de muchos pueblos —y su número está en constante crecimiento— que están organizados tanto patri como matrilinealmente, donde cada individuo pertenece tanto al clan patrilineal del padre como al clan matrilineal de la madre. Cada uno de estos grupos de clanes



tiene su propio lugar y función en el sistema de parentesco. Debemos nuestro conocimiento de este doble sistema unilineal como un tipo estructural normal, no a datos de Indonesia sino en particular de África (Luttig, 1930) y Australia (Radcliffe-Brown, Elkin y otros en *Oceania*, I ss.), aunque en la actualidad ya no hay duda de que también es originario de Indonesia.

Como en muchas otras áreas donde hay sistemas de clanes, en Indonesia también una de las dos formas de agrupamiento se torna marcadamente predominante sin que la otra se vuelva por completo disfuncional, y menos que desaparezca por completo. El sistema de doble filiación es todavía reconocible entre los acehnos, por ejemplo.

Antes, éstos estaban agrupados evidentemente en clanes matrilineales locales y clanes patrilineales no locales. En otras palabras, el grupo de parentesco matrilineal continuaba viviendo en el mismo lugar tanto como fuera posible, habitando un puñado particular de aldeas, mientras que los grupos patrilineales estaban ampliamente dispersos. Aunque éstos últimos todavía existen, sólo funcionan en asuntos de *vendettas*, o al menos así era cuando Snouck Hurgronje estuvo en Aceh. Los anteriores han desaparecido por completo como grupos funcionales, aunque su tipo organizativo ha sobrevivido en la comunidad aldeana, que todavía puede considerarse como esencialmente un grupo matrilineal (Snouck Hurgronje 1893: vol. I, párrafos 4-5).

Cuando los sistemas clánicos dobles así como los sistemas de tríadas agrupadas dualmente, bosquejados más arriba, fueron conocidos, ningún estudioso de la estructura social pudo evitar llegar a la conclusión de que una combinación de ambos sistemas en uno era teóricamente posible. Una conexión orgánica no estaba fuera de consideración, aunque la existencia de sociedades organizadas sobre estos lineamientos no podía por el momento ser demostrada con certidumbre. Sólo los más recientes intentos por cerrar esta brecha han tenido éxito. Un estudio cuidadoso de todos los detalles a nuestra disposición (Van Wouden, 1935) ha traído a la luz el hecho de que, en la parte oriental del Archipiélago Malayo, estos sistemas tan complicados efectivamente se dan. Sin embargo, como era de

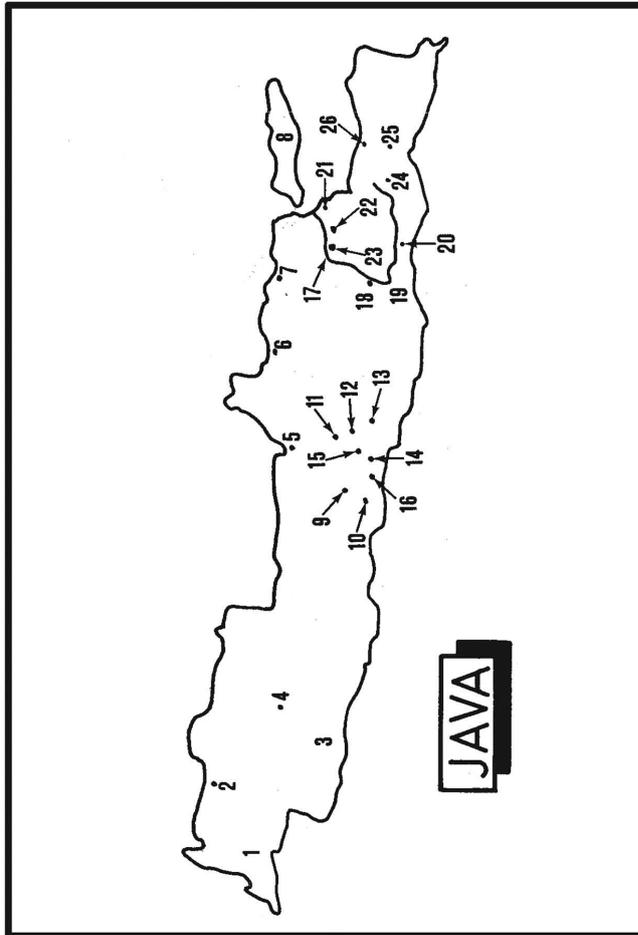
esperarse, están desintegrándose más o menos en todas partes, así que en realidad nunca se corresponden por completo con los tipos de organización construidos teóricamente. Las agrupaciones en dos clanes han sufrido de manera particularmente severa, pero teniendo en cuenta lo inadecuado de los datos (como resultado, entre otras cosas, de la circunstancia de que ninguno de los etnólogos que investigaron esta área tenía la menor idea sobre la naturaleza de estos sistemas) podemos concluir que tenemos indicios más que suficientes para considerar como hecho demostrado que el doble agrupamiento unilineal también está presente aquí.

Aunque el sistema, cuyos rasgos principales he tratado de bosquejar arriba, puede por sí solo ser suficientemente importante como tipo de agrupamiento social, su significado completo sólo se manifestará después de que nos hayamos familiarizado con la visión del mundo con el cual se encuentra conectado orgánicamente de la manera más íntima, y examinemos entonces en detalle la función que el sistema cumple en la vida práctica cotidiana de la comunidad. Sería demandar demasiado del lector pedirle que me siga ahora sobre esta línea de investigación. Por tanto me referiré sólo a unos cuantos puntos principales.

La sociedad humana y todo lo que le concierne o se relaciona con ella —como por ejemplo el medio geográfico— es concebido como especie de microcosmos en el sentido de la parte visible y tangible del macrocosmos. En otras palabras, es el macrocosmos mismo en la medida en que se encuentra al alcance humano. La dicotomía fundamental de la sociedad humana en dos grupos de filiación, dos fraternidades, dos series de clanes (que implica una división primaria en cuatro) es al mismo tiempo una dicotomía cósmica en la que el cielo y la tierra, el mundo de arriba y el inframundo, y numerosas otras oposiciones, especialmente las de superior e inferior, y bien y mal, quedan incorporadas. Este dualismo socio-cósmico forma el núcleo de un sistema clasificatorio que lo incluye todo, en el que a cada clan se le asigna su propio lugar según sea patri o matrilineal y pertenezca a esta o aquella fraternidad, y de una sociedad cósmica en la que cada grupo tiene que cumplir su propia función especial. Resultará evidente para

INDEX TO SITES ON MAP II:  
JAVA

- (1) *In numerical order*
- 1 Banten (or Bantam)
  - 2 Jakarta (formerly Batavia)
  - 3 Sunda region
  - 4 Bandung
  - 5 Semarang
  - 6 Lasem
  - 7 Tuban
  - 8 Madura
  - 9 Magelang
  - 10 Borobudur
  - 11 Pajang
  - 12 Surakarta (Sala, Solo)
  - 13 Mangku Nagaran
  - 14 Prambanan
  - 15 Kartasura
  - 16 Yogyakarta
  - 16 Paku Alaman
  - 12, 13, 16 The Principalities (*Vorstenlanden*)
  - 17 Brantas river
  - 18 Kediri (or Kadiri)
  - 19 Daha
  - 20 Kabalan (probably)
  - 21 Surabaya
  - 22 Janggala
  - 23 Koripan (or Kahuripan)
  - 24 Tengger region
  - 25 Wirabumi
  - 26 Probolinggo
- (2) *In alphabetical order*
- Bandung 4  
 Bantam, see Banten  
 Banten 1  
 Batavia, see Jakarta  
 Borobudur 10  
 Brantas river 17  
 Daha 19  
 Jakarta 2  
 Janggala 22  
 Kabalan (probably) 20  
 Kadiri, see Kediri  
 Kahuripan, see Koripan  
 Kartasura 15  
 Kediri 18  
 Koripan 23  
 Lasem 6  
 Magelang 9  
 Mangku Nagaran 13  
 Pajang 11  
 Paku Alaman 16  
 Prambanan 14  
 Principalities 12, 13, 16  
 Probolinggo 26  
 Sala, see Surakarta  
 Semarang 5  
 Solo, see Surakarta  
 Sunda region 3  
 Surabaya 21  
 Surakarta 12  
 Tengger region 24  
 Tuban 7  
*Vorstenlanden*, see Principalities  
 Wirabumi 25  
 Yogyakarta 16



MAP II

Mapa 2. Listado de sitios de la isla de Java.

cualquiera que haya captado los principios del sistema que los clanes no pueden ser sino totémicos. A cada clan pertenecen no sólo sus miembros humanos sino ciertos animales, plantas, objetos, fenómenos naturales e incluso conceptos, que son considerados idénticos e intercambiables *sub specie aeternitatis* y forman una comunidad mística integrada. Es una característica inherente de esta visión del mundo (como se hará aquí manifiesto) que además de las partes y oposiciones en los que el cosmos es dividido, su totalidad y unidad abarcadoras de todo también están fuertemente acentuadas. En el sistema social esto se expresa en la manera en que un grupo particular, que según los principios de agrupamiento arriba bosquejados está en exceso del número normal, es considerado como símbolo de unidad y totalidad. Hace 18 años van Ossenbruggen explicó la división en cinco partes de Java, de esta manera (van Ossenbruggen, 1918), pero en aquel tiempo nadie sospechaba que conoceríamos esencialmente el mismo fenómeno en su contexto orgánico más amplio en el Archipiélago de Timor y en otros lugares en Indonesia oriental. La triada debe ser también vista a esta luz, aunque está dominada parcialmente por otros principios clasificatorios. En cada triada los dos grupos laterales —el superior, donador de esposas y el inferior, el receptor— representan a las dos fraternidades con respecto al clan central. El tercero, que combina las dos funciones arriba mencionadas, es al mismo tiempo superior e inferior, y por esta razón representa la totalidad.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora concierne a esa parte del cosmos que está al alcance del hombre, es decir, el ordenamiento cósmico de la sociedad en cuestión. Pero las fuerzas que dominan el orden mundial, o macrocosmos en un sentido más profundo, yacen más allá y sólo son acequibles para el hombre a través del ritual religioso. La unidad social principal, que es el clan, está representada en este mundo sacro *supra* humano por los ancestros y tótemes, i.e. los ancestros míticos o prototipos de miembros no humanos del clan. Ellos constituyen al clan en el pasado y su asistencia supernatural es indispensable para el bienestar



del clan en el presente. También encontramos el dualismo en sus diferentes expresiones sociales (las cuales, como se dijo arriba, también se asocian particularmente con la oposición entre el bien y el mal) en diferentes formas en el mundo de los dioses y especialmente en la pareja mítica: el benefactor y el *trickster*.

En los eventos míticos que tuvieron lugar después de la creación en el sentido estricto, esta pareja tuvo un papel activo que resultó en que el hombre y el mundo llegaran a su estado actual. La pareja forma parte también de la contraparte mítica de las dos fraternidades con totalidad dualista. Finalmente, reconocemos la unidad y totalidad del cosmos en el ser supremo, primordial que creo el ordenamiento dualista desde dentro de sí. Existe como una figura mítica separada, aunque es una figura considerada más como creador que como preservador y, por tanto, recibe poca o ninguna atención en el culto. Esta visión del mundo no es una filosofía primitiva, producto de la especulación filosófica ingenua desconectada de la realidad práctica. Por el contrario, es una creencia religiosa que sostiene la vida tanto del individuo como de la comunidad, y la domina de una manera difícil de imaginar para el europeo moderno. El hombre no es consciente del sistema como tal, al igual que no es consciente de la construcción gramatical de su lengua. Pero aplica el sistema de todas



maneras y es guiado por él en todas sus actividades, de una manera similar a aquélla en que usa el sistema de su lengua y al mismo tiempo es controlado por él en su habla.

La fuerza contundente de esta clasificación cosmológica se manifiesta no sólo en la preferencia por formas particulares de agrupamiento social sino también en la distribución de las funciones entre dignatarios individuales y entre grupos. Las oposiciones y distinciones fundamentales de cielo y tierra, masculino y femenino, del centro y los dos lados, son expresadas constantemente —con una repetitividad monótona pero sugerente— en títulos y en la jerarquía social, en la preferencia por ciertos números particulares, e incluso en toda clase de desviaciones e irregularidades. Que vamos por buen camino en nuestra interpretación del sistema, a pesar de que por el momento muchos detalles permanecen oscuros, está claro a partir de la mitología —una fuente de información antropológica de riqueza sin par, aunque todavía descuidada o mal utilizada, dada su conexión orgánica con la estructura social y el ritual—. La comparación de diferentes variantes locales del sistema a menudo también arrojará nueva luz sobre el tema. Como afirmamos arriba, encontramos este sistema por toda Indonesia Oriental —en el archipiélago de Timor, en Kai [o Kei] y Tanimbar, y en las Molucas— excepto en donde virtualmente toda la cultura no material indígena ha sido suplantada como resultado de influencias europeas. Y no está ausente en la parte occidental del archipiélago. Se pueden encontrar rastros por todo Sumatra, y entre los batak, particularmente entre los batak de Toba, despliega todavía sorprendente fuerza, según la información más reciente (Vergouwen, 1933; Van Ossenbruggen, 1935). Hasta ahora no se le ha encontrado ni en Célebes ni en Borneo, pero nuestro conocimiento etnográfico de estas dos importantes islas dista mucho de ser completo (excepto por el área estudiada por Adriani y Kruyt), así que cualquier afirmación concerniente a los tipos dominantes de estructura social en estas áreas sería extremadamente prematura.

Ahora pediría la atención para otro grupo de fenómenos, el de la reacción de la cultura indígena a ciertas poderosas influencias culturales del exterior. Ni qué

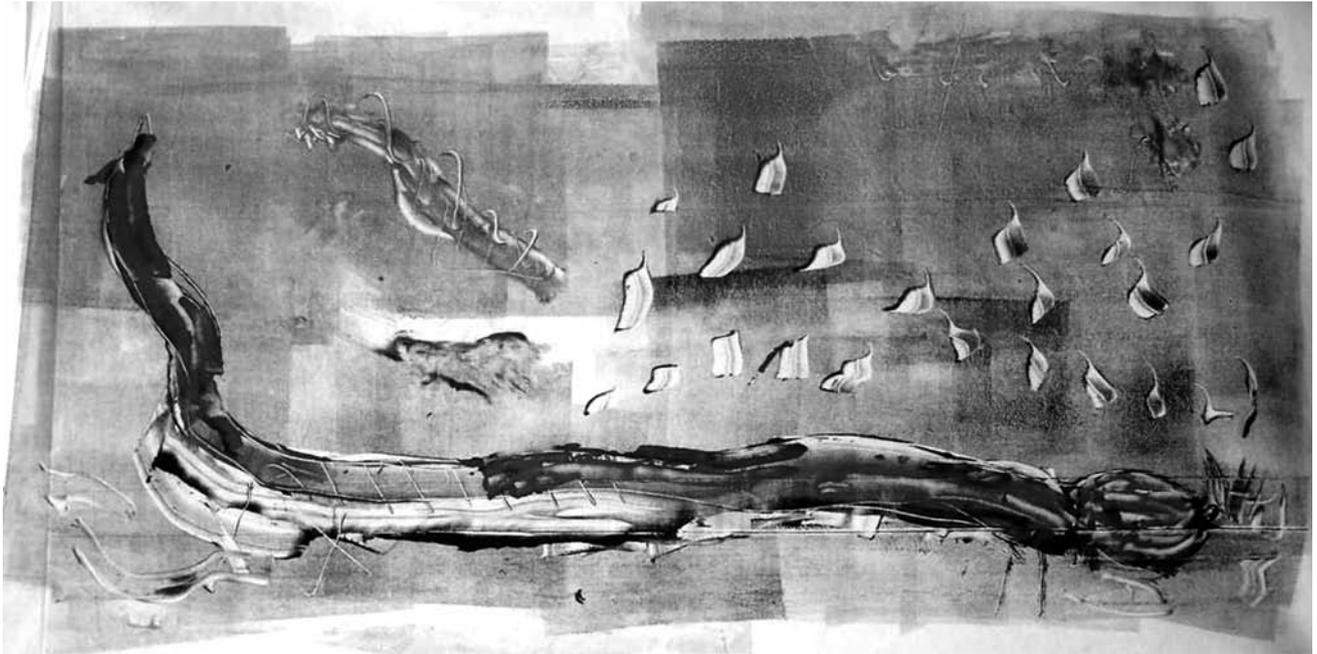
decir que debemos mirar hacia Java de manera especial para el examen de este problema.

Desde un punto de vista etnológico, la historia cultural de Java y áreas vecinas durante los primeros quince siglos de la era cristiana, es valiosa como un gran experimento cultural. Durante quince siglos la parte occidental del archipiélago estuvo bajo influencia directa hindú. Esta influencia se impuso en Java de tal manera que se justifica hablar de formas religiosas indo-javanesas, arte indo-javanés, y sociedad indo-javanesa (véase Krom 1923, 1931). Hasta ese momento las consecuencias de la colonización hindú no son más de lo que uno podría esperar. Pero a medida que avanzó el estudio del desarrollo de este indo-javanismo, algo apareció que era completamente diferente de lo que pudo haberse esperado como resultado de un proceso de hinduización en avance constante.

Durante el apogeo del reino central javanés en los siglos VIII y IX, el elemento hindú fue totalmente dominante y las culturas indígenas parecen haber sido suplantadas por completo. Los grandes monumentos de este periodo son predominantemente hindúes en forma y decoración. El tipo de budismo expresado en los relieves del Borobudur es hindú, separado en el tiempo del sivaísmo, que también se encuentra aquí, aunque como religión popular.

En el periodo javanés oriental que inició en el siglo X, el arte monumental desplegó un carácter sorprendentemente javanés. Su budismo fue de naturaleza javanesa y fue igual en fuerza al sivaísmo, que floreció en la misma época. En la cosmología javanesa tanto Buda como Siva parecen haber sido dotados de su propio lugar como deidades suplementarias (Rassers, 1926: 222 ss.). Aquí estamos confrontados por el problema de que el indo-javanismo estaba siendo desplazado culturalmente por el empuje irresistible de elementos indígenas durante el periodo mismo de su máxima expansión política en el reino de Majapahit. ¿Cómo puede este proceso de 'javanización', como Krom lo llama, ser explicado?

En mi opinión, las investigaciones de Rassers relativas al drama y teatro en Java nos han proporcionado el entendimiento necesario para contestar esta pregunta. Hazeu había primero demostrado convincentemente



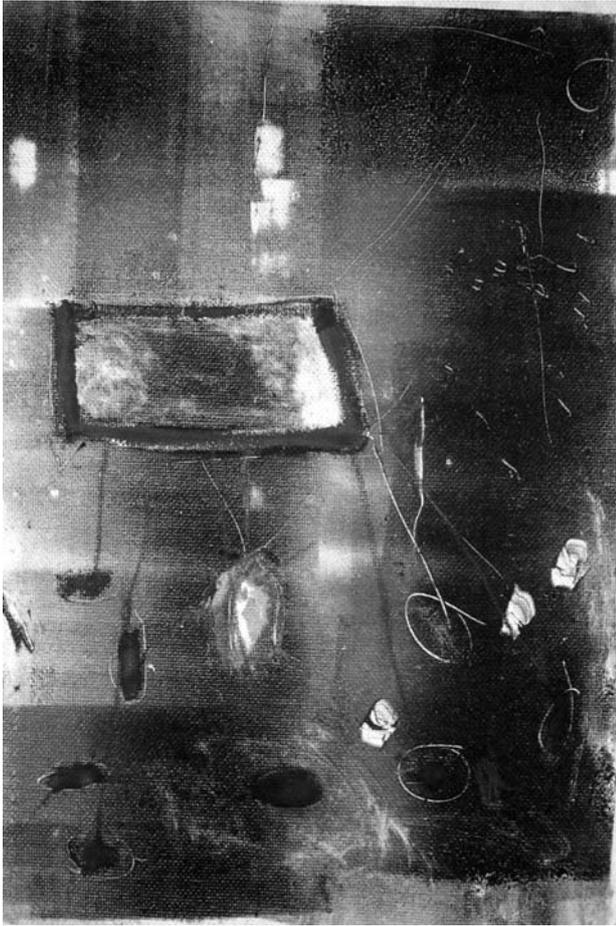
en su excelente tesis doctoral que en el teatro javanés, especialmente en su forma de teatro de sombras, vivía un ritual autóctono original y que el material hindú que conformaba el repertorio *wayang purwa*<sup>1</sup> había parcialmente reemplazado y parcialmente incorporado a los mitos indígenas (Hazeu, 1897). Después Rassers logró reconstruir el mito dominante de toda la literatura javanesa anterior y de la técnica teatral, independientemente de que el material fuera hindú o javanés, sometiendo el repertorio *wayang* notoriamente menos hindú a un análisis etnológico minucioso (Rassers, 1922). El contenido esencial de este mito es extremadamente sencillo, refiriéndose al nacimiento, infancia, adolescencia y matrimonio de los deificados ancestros masculino y femenino. Pero estos dos pueden revelarse o esconderse en toda clase de formas. Las pruebas de la iniciación ritual que precede su matrimonio toman la forma de vagabundeos interminables con metamorfosis, aflicciones y privaciones de toda especie, una pesadilla de malentendidos, desilusiones y terror hasta que finalmente se rompe el encanto y sus aflicciones llegan a un fin. Se permite al héroe y a la heroína encontrarse y el matrimonio al que están destinados tiene lugar. Estas dos figuras principales no son meras representa-

ciones de los dos ancestros míticos de los javaneses, sino que son al mismo tiempo manifestaciones del principio de dualidad que se encuentra en el sistema clasificatorio de la cosmología javanesa. Representan el lado izquierdo y el lado derecho del cosmos, así como las dos mitades exógamas de la sociedad primitiva, son complementarias la una a la otra como el hombre y la mujer. El mito de su vida, en el que las pruebas de iniciación forman el tema central y elemento dramático por excelencia, no sólo es narrado por la literatura dramática sino que es dramatizado ritualmente en el teatro de sombras.

El punto de vista de Hazeu resultó ser correcto, ya que el teatro guiñol *wayang* es un rito convertido en teatro. Es el antiguo ritual de iniciación y para los javaneses es más que simplemente teatro —a veces un acto sagrado o ritual como antaño—. Los temas míticos introducidos por los colonizadores hindús junto con el teatro de sombras mismo también se transformaron de acuerdo con la estructura fija del cuento javanés *panji*<sup>2</sup>. Los héroes y heroínas del Mahabharata se convirtieron en personajes del drama javanés y fueron entonces manifestaciones del antepasado y antepasada javaneses (Rassers, 1925: 311 ss.). Una vez que se establecieron la relación entre los temas hindús, la literatura dramá-

<sup>1</sup> *Wayang*: el teatro de sombras o de títeres. *Wayang purwa*: aquella forma del *wayang* que extrae su repertorio del Mahābhārata.

<sup>2</sup> *Panji*: el héroe de un ciclo de mitos javaneses. Tal vez pueda considerarse como el héroe cultural javanés.



tica nativa y el mito original, el camino estaba despejado para intentar el logro de un entendimiento más profundo. Rassers pudo entonces demostrar convincentemente que la ceremonia viva en una obra *wayang* era una de las más importantes partes de un ritual de la primitiva casa de los hombres, el de la iniciación de los novicios. La pantalla [sobre la cual aparecen las sombras de los títeres] representa la pared detrás de la cual se llevaba a cabo este ritual que debía ser mantenido en estricto secreto frente a los no iniciados y especialmente frente a las mujeres. Según la antigua costumbre javanesa, los espectadores masculinos se sentaban detrás de una pantalla del mismo lado del hombre que manipulaba los títeres, donde pudieran ver los títeres mismos, mientras las mujeres tenían que permanecer en frente de la pantalla, donde sólo podían ver las sombras. Finalmente, Rassers indicó que no sólo era el teatro de sombras conocido tanto en la India aria como en la India pre-aria, sino que también lo era el ritual de la casa de los hombres y la forma dualista de clasificación cosmológica (Rassers, 1931: 317 ss.).

Así, la investigación etnológica llevó al mismo resultado que obtuvo Krom, aunque en parte mediante un enfoque diferente: el teatro de sombras es de hecho una “creación indo-javanesa”. Lo que es más —y esto es lo que nos interesa de manera especial por el momento— reveló un proceso cultural complicado y sorprendente, y de esa manera arrojó luz sobre la “javanización” antes mencionada. El teatro de sombras hindú fue fácilmente incorporado a la cultura javanesa. Al principio sólo se representaron temas hindúes, aunque estos fueron adaptados a los requerimientos del mito y del rito javanés, mientras la terminología teatral también permaneció javanesa a pesar de una cierta preferencia por todo lo que fuera hindú. Posteriormente un repertorio más marcadamente javanés (*wayang gedog*)<sup>3</sup> apareció lado a lado con el hindú. Fue también en esta época cuando se manifestó el proceso de javanización en la arquitectura y la ornamentación tipo *wayang* de los templos de Java oriental.

Este proceso fue en realidad de rejuvenecimiento. Bajo la influencia estimulante de la más altamente desarrollada, aunque en esencia estrechamente relacionada cultura hindú, los elementos de la antigua cultura javanesa adquirieron nuevas formas sin alienarse, sin embargo, de su base. Y cuando la inspiración hindú se había agotado, las formas tempranas fueron nuevamente revividas. La cultura javanesa se había enriquecido pero había, en esencia, permanecido fiel a sí misma.

Muchos otros fenómenos en la cultura indo-javanesa, o más bien, indo-indonesia, tendrán que ser vistos bajo esta luz. Mencionaré solamente los sistemas de clases tipo casta que se encuentran por toda Indonesia. Como resultado de la colonización hindú, entraron en contacto con los diversos sistemas de castas hindúes, a los cuales estaban estrechamente relacionados culturalmente. En este complejo podemos nuevamente observar, por una parte, una receptividad considerable hacia las formas hindúes y por la otra, un aferramiento tenaz a elementos indígenas, que pueden sobrevivir latentes durante un largo periodo de tiempo. Y no estará fuera

<sup>3</sup> *Wayang gedog*: una forma de *wayang* con títeres similares a los del *wayang purwa*, pero con su repertorio tomado de ciclo *Panji*.



de lugar que nos recordemos en este contexto que a pesar de numerosas palabras en sánscrito que han sido adoptadas consciente o inconscientemente, la lengua javanesa no ha perdido nada de su carácter nativo. Ha seguido siendo una lengua completamente indonesia.

Desde luego, la pregunta de cómo se habría desarrollado la cultura javanesa si un hinduismo declinante no hubiera sido confrontado por la irresistible y superior fuerza del Islam, permanece sin respuesta. Lo que sucedió en Bali y Lombok, donde la constelación histórica fue bien diferente, no nos hace más sabios al respecto. En cualquier caso, los rastros dejados por el hinduismo en la cultura contemporánea fuera de Bali y Lombok son, como regla general, muy débiles, aunque sería peligroso afirmar, para cualquier lugar, que están por completo ausentes.

El experimento con el hinduismo fue seguido por el del Islam, que continúa hoy día. Como resultado del trabajo de Snouck Hurgronje (1893; 1906; 1903; 1924) tenemos un conocimiento virtualmente completo de la naturaleza del proceso de islamización, de la relación entre la cultura indígena y las enseñanzas y prácticas cotidianas del Islam, y de la importancia que el Islam ha asumido para el pueblo indonesio en tiempos recientes. Los datos de los que disponemos gracias a esta obra son tan precisos y detallados que incluso un etnólogo que no sea experto en este campo podría verse tentado a anticipar el resultado del experimento con una prognosis. Sin embargo, no aventuraré ninguna afirmación prematura de ese tipo.

La acción y la influencia musulmanas son en todo diferentes de las del hinduismo, lo cual arroja luz, desde diferentes ángulos, en lo que es característico de la cultura nativa. El Islam, sin duda, no encontró tantos ni tan importantes puntos de contacto como el hinduismo. Difícilmente se puede hablar de una relación estrecha en esencia entre las enseñanzas musulmanas y la cultura indonesia o hindu-indonesia. Para los indonesios, hinduizados o no, la ausencia de un clero debe haber parecido extraña al principio, como también debe haber sido la idea de propagar la fe, prescrita por el Islam a todos sus partidarios. Los puntos de contacto entre el Islam y la cultura indígena caen todos en el campo del ritual y la religión popular con sus antiguos

elementos que se desvían de las doctrinas estrictas. Como Snouck Hurgronje ha señalado repetidamente, la religión popular cohabita con la religión oficial en todos los países musulmanes, sin que la *comunidad* musulmana, en su carácter religioso o político, sea menos solidaria o el *sentimiento* musulmán en absoluto menos puro por ello. Los grandes festivales musulmanes, que después de todo contienen muchos elementos primitivos, lograron incorporar toda clase de ritos indígenas sin ninguna dificultad y sin perder su carácter musulmán o apartarse de la religión popular. Por ejemplo, el Islam absorbió los ritos mortuorios que se encuentran por toda Indonesia y que ciertamente no habían sido abolidos bajo la influencia del hinduismo. Fue posible para innumerables personajes míticos y legendarios seguir jugando su papel en el mundo sobrenatural de los javaneses, fuera mediante su islamización y conversión en ángeles, diablos o *djinn*, o incorporándose en las historias musulmanas de profetas y santos, sin que el pueblo se diera cuenta del hibridismo e incongruencia de todo esto.

Pero esto es muy diferente de la afinidad cultural fundamental que dio lugar al surgimiento de la mezcla íntima de elementos autóctonos e hindús. Las características del Islam que más atrajeron a los indonesios fueron las grandes aspiraciones, la autoconfianza sin paralelo y la inquebrantable creencia de esta comunidad de mentes semejantes que no reconoce razas o fronteras. ¿Sería demasiado audaz especular que justo en el momento cuando, en parte como resultado de la influencia del hinduismo, un impulso hacia el desarrollo intelectual comenzó a sentirse, esta necesidad fue llenada por el Islam con sus sistemáticos métodos de instrucción? Aun así, el Islam debe su éxito generalizado, particularmente en el Archipiélago Malayo, a otra cosa: su tolerancia de viejas costumbres indígenas, su indulgencia (no en la teoría, pero sí en la práctica de la vida cotidiana) hacia mucho con lo que no está de acuerdo y a veces es diametralmente opuesto a su enseñanza y sus leyes. Sin su tolerancia callada, que sabe cómo esperar su momento y buscar fuerza en la construcción paciente más que en la destrucción violenta, el Islam probablemente nunca habría podido jugar un papel tan prominente en el desarrollo de la cultura



Indonesia, u ocupar un lugar tan preponderante en la vida y pensamiento indígenas.

No paso por alto que el Islam también ha utilizado la violencia frecuentemente en Indonesia. Pero estas “guerras santas” —y esto es algo que nunca deberíamos perder de vista— fueron guerras entre pueblos de la misma raza y tribu, y nunca enfocadas a, o resultado de, la renuncia a la cultura nativa. Los javaneses que fueron convertidos al Islam por otros javaneses siguieron siendo javaneses en todos los aspectos. Fueron incorporados a una nueva comunidad, impresionante por su poder y conocimientos, que no limitó lo que les era más caro o les impuso deberes o les hizo demandas en conflicto con sus convicciones más íntimas.

En el proceso de islamización, la cultura indonesia manifestó la misma resistencia que se manifestó tan fuertemente en el proceso de hinduización. Esta vez, sin embargo, no fue un resurgimiento de la antigua cultura indígena después de que fuera suplantada aparentemente por la nueva; fue el aferramiento tenaz a ciertas costumbres y perspectivas tradicionales y la construcción de un Islam indonesio sobre una base cultural indonesia. Aun en el campo de la vida familiar, en el que el Islam no tolera ninguna otra autoridad, no sólo han logrado las costumbres indonesias mantenerse,<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Están, por ejemplo, las leyes puramente tradicionales de herencia de los habitantes del territorio Gayo, las diversas y nada pequeñas desviaciones de la ley islámica en las costumbres de matrimonio de los acehnesios y, especialmente, desde luego, la organización marcadamente matrilineal de los minangkabau.



sino que a veces han surgido nuevas costumbres musulmanas indonesias de la confrontación entre las ideas autóctonas y la ley islámica. A lo que me refiero aquí, por ejemplo, es a la sorprendente forma de repudio condicionado<sup>5</sup> como una costumbre aceptada al término de los contratos matrimoniales, que salvaguarda los intereses de la mujer más de lo que la ley islámica considera necesario. Es notable (lo cual confirma nuestra perspectiva de la cultura indígena como un factor principal y dinámico en el desarrollo del Islam indonesio) que precisamente sobre este tema, sobre el cual la ley islámica es tan defectuosa, el punto de vista nativo no ha permitido que se le suplante. Y eso no es todo. Ciertamente no es coincidencia que en los círculos musulmanes indonesios, las mujeres hayan participado tan activamente en los asuntos religiosos y sociales durante los últimos veinticinco años (*cf.* Pijper, 1934). Este movimiento femenino, que es especialmente visible en la fundación de mezquitas para mujeres y asociaciones de mujeres, no sólo trata de lograr un enriquecimiento de la vida religiosa, sino también de independencia en asuntos religiosos y emancipación en los campos sociales y de la educación. Desde luego, este fenómeno no debe explicarse como una mera moda femenina; está profundamente enraizado en la cultura indígena que continúa su resistencia tanto activa como pasiva de cualquier aspecto del Islam con el cual no pueda conciliarse. Desde una perspectiva más amplia, es consecuencia de un agudo y, por lo visto, todavía creciente interés en aquello que ocupa a las mentes principales del Islam moderno y de una simpatía profunda con sus esfuerzos y luchas en los campos teológico, político y social. Este interés es observable en muchos círculos de la sociedad musulmana indonesia de hoy. En

<sup>5</sup> El “repudio condicional” (árabe: *taclik*) es un trámite de la ley islámica mediante el cual el novio declara, inmediatamente después de la conclusión del contrato matrimonial, que su esposa será “repudiada” automáticamente (esto es, divorciada) si ciertos eventos específicos llegan a ocurrir. En Indonesia, el *taclik* ha sido generalmente adoptado para proteger los intereses de la esposa: ella puede pedir su divorcio si su marido resultare culpable de negligencia, abandono, mal trato o cualquier otra falta menor específicamente definida.

vista de tales fenómenos, quién podría negar que el Islam ha enraizado firme y profundamente en Indonesia, y que más que cualquier otra influencia cultural ha dado a sus seguidores la seguridad de ser miembros de una comunidad a nivel con la civilización mundial moderna.

He intentado hacerles ver la importancia de Indonesia como campo de estudio etnológico con la ayuda de algunos pocos ejemplos impactantes. Si mi intento ha sido exitoso, se darán cuenta de que los fenómenos arriba discutidos son dignos del interés no sólo para la antropología cultural sino también porque nos lleva a conclusiones que son de importancia eminente para la administración, para las misiones y para todos aquellos que ocupan posiciones destacadas en la sociedad de las Indias Orientales Neerlandesas. Éste no es ni el momento ni el lugar para formular tales conclusiones; en cualquier caso, no son nuevas. Pero recompensan al etnólogo, cuya voz es todavía, a menudo, la de quien clama en el desierto a causa de sus trabajos; éstos lo fortalecen en su convicción de cuan dignos son sus esfuerzos y del valor de su tema de estudio.

#### BILBIOGRAFÍA

- Eickstedt, Egon von, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* [Tratado e historia de las razas de la humanidad], Stuttgart, Ferdinand Enke, 1934.
- Hazeu, G.A.J., *Bijdrage tot de kennis van het Javaansche toneel* [Una contribución al estudio del teatro javanés], Leiden, E.J. Brill, 1897.
- Krom, N.J., *Inleiding tot de Hindoc-Javaansche Kunst* [Introducción al arte indo-javanés, segunda edición], 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1923.
- , *Hindoe-Javaansche geschiedenis* [Historia indo-javanesa, segunda edición], 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1931.
- Luttig, H.G., *The religious system and social organization of the Herero: A study in Bantu Culture*, Utrecht, Kemink en Zoon, 1930.
- Ossenbruggen, F.D.E. van, "De oorsprong van het Javaansche begrip montja-pat, in verband met primitieve classificatie" [El origen del concepto javanés de monca-pat y su conexión con los sistemas primitivos de clasificación], en *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 5-3, 1918, pp. 6-44.
- , "Het oeconomisch-magische element in Tobasche verwantschapsverhoudingen" [Los aspectos económicos y mágicos del parentesco Toba-Batak], en *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, 80-B-3,



1935, pp. 63-125.

- Pijper, G.F., *Fragmenta Islamica. Studiën over het Islamisme in Nederlandsch-Indië* [Estudios sobre el Islam en las Indias Holandesas], Leiden, E.J. Brill, 1934.
- Radcliffe-Brown, A.R., "The social organization of Australian tribes", en *Oceania*, Melbourne núm. 1, 1931, pp. 34-63, 206-256, 322-341, 426-456.
- Rassers, W.H., *De Pandji-roman* [El romance de Panji], Antwerpen, De Vos-van Kleef, 1922.
- , "Over den zin van het Javaansche drama" [Acerca del significado del drama javanés], en *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, núm. 81, 1925, pp. 311-384.
- , "Giwa en Boeddha in den Indische Archipel" [Siva y Buda en el Archipiélago de las Indias Orientales], en *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1926, pp. 222-253.
- , "Over den oorsprong van het Javaansche toneel" [El origen del teatro javanés], en *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, núm. 88, 1931, pp. 317-450.
- , *Panji, the Culture Hero: a structural study of religion in Java*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959. Incluidos en la traducción al inglés de Rassers 1959: 1925, 1926 y 1931.
- Snouck Hurgronje, C., *De Atjehers* [Los Acehnesios], Batavia, Landsdrukkerij y Leiden, E.J. Brill, 1893.
- , *The Achehnese*, Leyden, E. J. Brill, 1906. [Traducción de Snouck Hurgronje, 1893].
- , *Het Gajoland en zijne bewoners* [El territorio Gayo y sus habitantes], Batavia, Landsdrukkerij, 1903.
- , *Verspreide Geschriften-Gesammete Schriften*, [Escritos compilados-obras completas], vol. IV, 1 y 2, Bonn, Leipzig, Kurt Schroeder & Leiden, E. J. Brill, 1924.
- Vergouwen, J.C., *Het rechtsleven der Toba-Bataks*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1933. [Traducido al inglés como: ———, *The social organization and customary law of the Toba-Batak of northern Sumatra*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964].
- Wilken, G.A., *Verspreide Geschriften* [Escritos compilados, 4 vols.], Semarang, Soerabaja, Bandoeng, 's-Gravenhage, G.C.T. van Dorp, 1912.
- Wouden, F.A.E. van, *Sociale structuurtypen in de Grootte Oost*, Leiden, J. Ginsberg, 1935. [Traducida al inglés como: ———, *Types of social structure in Eastern Indonesia*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968].