

Alexander Woodside

RELIGION Y CULTURA
EN EL
SURESTE ASIATICO

El sureste asiático se distingue por peculiaridades regionales inusitadas. Ninguna otra región ofrece al historiador un campo de estudio tan complejo, que se debe a una importación sistemática de culturas y a una yuxtaposición de tradiciones religiosas íntimamente unidas entre sí. A través de centurias, los núcleos sociales del sureste de Asia incorporaron y adoptaron casi todas las tradiciones religiosas y culturales de la humanidad, incluyendo el hinduismo, el budismo, el confucianismo, el taoísmo, el islamismo y el cristianismo. Sin embargo, el observador occidental debe cuidarse de no subestimar esta gran riqueza cultural, puesto que el sureste asiático no es, como pudiera pensarse, sólo una especie de casa de cambio para los grandes movimientos literarios y religiosos. Por lo contrario, los pueblos de esa región muestran una enorme originalidad en la forma como alteran y dan colorido autóctono a los elementos culturales tomados de China, India, el Medio Oriente islámico y el Occidente. La gran diversidad de corrientes religiosas y culturales del Asia sudoriental han llevado a ciertos estudiosos a llamarla "la Europa de Asia" En efecto, existe una cierta similitud entre la relación que guarda el sureste de Asia con otras regiones culturales, y la que existía entre la Europa medieval y las culturas de Roma, Grecia y Mesorientes.

Entre los campesinos del sureste asiático, el fundamento religioso es el animismo o adoración de los espíritus. Se cree que los espíritus están en todas partes, en casas, atrios, árboles, campos de arroz, santuarios o en cualquier trozo del paisaje. Tales espíritus requieren constantes actos propiciatorios en forma de ofrendas; se les cree capaces de influir en casi todos los aspectos de la vida humana con bondad o maldad, según el caso. En Malaya, en tiempo de cosecha, la recolección del arroz se hacía cuidadosamente con navajas tan pequeñas, que quedaban ocultas en las manos del campesino, con objeto de no ahuyentar al espíritu benéfico alojado en la planta. Hoang Dao, un nacionalista vietnamés, se lamentaba en 1939 de que el culto a los espíritus "fluye sobre nuestro país como las olas del Río Rojo sobre los campos de arroz durante el monzón... En ocasión de un nacimiento se reúnen doce comadronas fantasmales que llegan y discuten quietamente o en voz alta; si estamos enfermos, ello se debe a que espectros femeninos y masculinos nos fastidian juguetonamente... Cuando entramos en la cocina, vemos al señor dios de la cocina y cuando vamos a la aldea, a la casa comunal, allí están los dioses tutelares". El abundante complejo de creencias animistas del Asia sudoriental no está en contradicción con las religiones más formales, sino que las complementa. Los campesinos cambodianos, que devota y regularmente acuden a los templos budistas, pueden en realidad erigir altares a espíritus tutelares (*neak-ta*) en los oscuros rincones de esos templos, asegurando de ese modo el cumplimiento con ambos cultos, el del budismo teravada, y el de la religión popular.

Si tomamos en cuenta la existencia de este penetrante ambiente



de animismo en toda el Asia sudoriental, podemos dividir la región, arbitrariamente, en cuatro esferas religiosas: la esfera del budismo teravada (Birmania, Tailandia, Cambodia y Laos), la esfera del budismo mahayana (Vietnam y, en cierto grado, las comunidades chinas de ultramar, la esfera del Islam (Malasia e Indonesia y algunas poblaciones minoritarias como los chams en Cambodia y Vietnam) y la esfera del catolicismo (las Filipinas y, en una pequeña extensión, Vietnam). De las tres religiones que han dominado el Asia sudoriental desde el siglo XVI o XVII (budismo, islamismo y cristianismo) todas, excepto el budismo mahayana, son relativamente recientes en la región y deben distinguirse de la más temprana religión brahmánica hindú, tan típica de los primeros reinos del sureste de Asia. Sería presuntuoso establecer las diferencias entre el budismo teravada y el mahayana en forma muy precisa, pero en general, la escuela teravada evidentemente es más ecléctica que la otra. Aquella sólo venera al Buda en sí como fundador de la religión y tiende a considerar a los mahayana, con su culto de *bodhisattva* (hombres laicos o eclesiásticos, que han

devenido en budas potenciales y compasivamente retrasaban su propia entrada al *Nirvana* con objeto de ayudar a otra gente a alcanzarlo) como idólatras. Una diferencia más superficial, evidente para cualquier turista que visita el sureste de Asia, es que los monjes teravada de Tailandia y Birmania usan túnicas amarillas y mendigan su comida, en contraste con los monjes mahayana vietnameses y chinos que usualmente visten túnicas marrón y no mendigan.

En el Asia sudoriental tradicional, la más importante función secular de los monjes teravada consistía en proporcionar a los hombres, jóvenes y adultos, una educación elemental en lectura y escritura, e instruirlos en los principios de su fe. En consecuencia, probablemente más de la mitad de los habitantes de Tailandia, Birmania y Cambodia en el siglo XVIII eran letrados en el sentido de que eran capaces de leer un simple trozo de prosa vernácula. En los pueblos, en monasterios bajo patronazgo real o noble, los monjes teravada también impartían instrucción más avanzada en las artes y las ciencias de la civilización hindú, incluso en matemáticas, astronomía, poesía y medicina. Los monjes de Birmania tuvieron una larga historia de amargas disensiones sectarias que debilitaron su cohesión. Los monjes tai, en cambio, estaban muy ligados a la corte, y los príncipes de tai que se hacían monjes a menudo detentaban altos cargos eclesiásticos. Si bien es cierto que los monjes también podían movilizar la opinión pública en favor o en contra de reyes y administradores. En Tailandia, a fines del siglo XVIII ningún rey permanecía en el trono sin la aprobación de los monjes. De todos los gobernantes tai que protegieron el budismo teravada, tal vez el más infatigable fue Rama I (1782-1809). Además de ser el autor de la obra más monumental de la poesía tai, el *Ramakian* —versión tai, del *Ramayana* hindú, cuya forma moderna impresa contiene más de 3 000 páginas—, Rama I presidió un famoso consejo de monjes budistas tai, en 1788, con el propósito de revisar el *Tripitaka* y restaurar todos los antiguos textos *pali*.

En el sureste asiático moderno, la participación de los monjes budistas en la vida cultural es de gran relevancia. A menudo han sido los custodios de los valores tradicionales en las sociedades modernizantes a las que pertenecen; y cumplen con esta tarea, no con un criterio conservador, sino como dirigentes e innovadores de un cambio social y cultural que trae estos valores a consideración. El autor del himno nacional camboiano es un monje budista. El acontecimiento más significativo en la historia del nacionalismo camboiano antes de la segunda guerra mundial, fue la creación del Instituto Budista en Phnom % en 1930 bajo la protección de la monarquía camboiana. El Instituto, que fomentaba la aparición de nuevos estudios budistas y su difusión en Cambodia y Laos, proporcionó una fuente de cultura a la nueva intelectualidad del país e intensificó las relaciones entre el monarca y su pueblo.



Gran parte del poder y carisma de Norodom Sihanouk, rey de Cambodia de 1941 a 1955 y que continuó gobernando hasta 1970, se debió a que siempre fue un extraordinario y respetuoso defensor de las actividades de más de 100 000 monjes de su país. En Vietnam, en el periodo tradicional no existían organizaciones budistas de importancia social. Los monjes eran controlados por la burocracia confuciana al estilo chino, y por la corte en Hue, capital de Vietnam en el siglo XIX. Pero bajo la embestida del colonialismo francés y la competencia de la Iglesia Católica vietnamesa, que era sostenida por el gobierno colonial, los budistas vietnameses desarrollaron una fuerza de organización sin precedente. Sociedades budistas regionales y periódicos dedicados a la modernización de la religión aparecieron en Vietnam en los años 30, y para las décadas de 1950 y 1960 las sociedades nacionales budistas promovieron la creación de escuelas budistas, grupos budistas familiares y boy scouts budistas. Hoy día, los monjes vietnameses son capaces de escribir poesía china —como lo hacían hace novecientos años— tanto como ensayos sobre Kant y Descartes —un nuevo ejercicio intelectual—.

El mundo premoderno musulmán del sureste de Asia se extiende desde el extremo norte de Sumatra hasta las islas del sur de Filipinas. El temprano impacto del Islam sobre esa región se ha visto más bien confinado a las rutas de navegación y a las comunidades costeras, a pueblos porteños y a grupos sociales que viven de recursos fluviales. Maestros árabes y nativos formaron comunidades de escolares en estas áreas que eran conocidas como *pondok* en Sumatra y en Malaya peninsular, y como *pesantren* en Java, corazón de la Indonesia moderna. Uno de los factores de la modalidad javanesa del Islam fue la tensión existente entre las formas religiosas locales —mucho menos austeras, con fiestas rituales (las *slametan*), y un gran número de creencias en espíritus, teorías y prácticas de curación, magia y hechicería— y la oposición a estas formas de parte de los negociantes y maestros de religión que reverentemente se adhirieron a la fe musulmana, que consideraban más pura y más rigurosa. Los practicantes de la “religión javanesa”, como es llamada a veces, pertenecían a lo que se conoce como tradición *abangan*: la gran mayoría de los javaneses son *abangan*. La minoría purista, conocida como *santri*, se distinguía a sí misma por su cumplimiento meticuloso de las prácticas religiosas, como son las cinco plegarias diarias y la abstinencia de alimento y agua durante las horas del día en mes festivo. Como el budismo vietnamés, en el siglo XX el Islam de Indonesia ha logrado una fuerza organizadora que había disminuido en siglos anteriores. El primer movimiento de masas en la historia de Indonesia fue la “Unión Islámica” (*Sarekat Islam*), fundada en 1912, entre cuyos diversos propósitos estaban la defensa de los intereses económicos de los tenderos javaneses contrarios a los comerciantes chinos, el destacar la importancia social y moral del



campesinado, y la expresión de sentimientos anticoloniales. La *Sarekat Islam* logró la afiliación de millones de miembros durante su breve apogeo. Otro importante y temprano movimiento musulmán moderno, el *Muhammadiyah*, también establecido en 1912 en Java y después extendido fuera de ella, creó asociaciones juveniles y femeninas, estableció clínicas, orfanatorios y un estupendo sistema escolar en el cual eran impartidas, a niños indonesios, materias académicas modernas, al mismo tiempo que se les ofrecía la visión de un Islam modernizado o reformado.

Por desgracia, a medida que el Islam en Indonesia iba adquiriendo sus capacidades modernas de organización, empezaba a perderse algo de la armonía religiosa tradicional. Por siglos, los *santri* y los *abangan* habían vivido juntos sin conflictos serios, diferentes entre sí, pero ambos javaneses. Pero después de 1870 los *santri* rurales se volvieron más conscientes de sí mismos, por diferentes razones, entre ellas el hecho de que el buque de vapor había hecho más fácil la peregrinación a la Meca, de modo que los musulmanes indonesios ya no estuvieron aislados de la Meca y del Cairo. Ya a partir de 1880, los observadores europeos habían descubierto que los indonesios formaban la más grande colonia extranjera de la Meca. Más partidarios de la ortodoxia que sus vecinos *abangan*, los *santri* se declararon religiosamente superiores. En el sentido material, los *santri* se definían cada vez más como comerciantes prósperos o ricos campesinos, que fundaban escuelas religiosas en los pueblos cuando volvían del Medio Oriente. Y a veces el cisma entre campesinos *abangan* y *santri* adquirió un ominoso significado político en Java. Muchos *abangan* se hicieron miembros del Movimiento Comunista Indonesio después de 1945, y algunos estudiantes declararon que lo habían hecho así en parte porque se sentían amenazados por la militancia *santri* en el aspecto religioso y económico, y por tanto, buscaban en el comunismo una ideología que les ayudara a defenderse. Sea esta interpretación correcta o no, lo cierto es que en 1948 y de 1965 a 1966, durante las dos mayores represiones del comunismo indonesio, los *santri* asesinaron a grupos de comunistas *abangan* a nivel local.

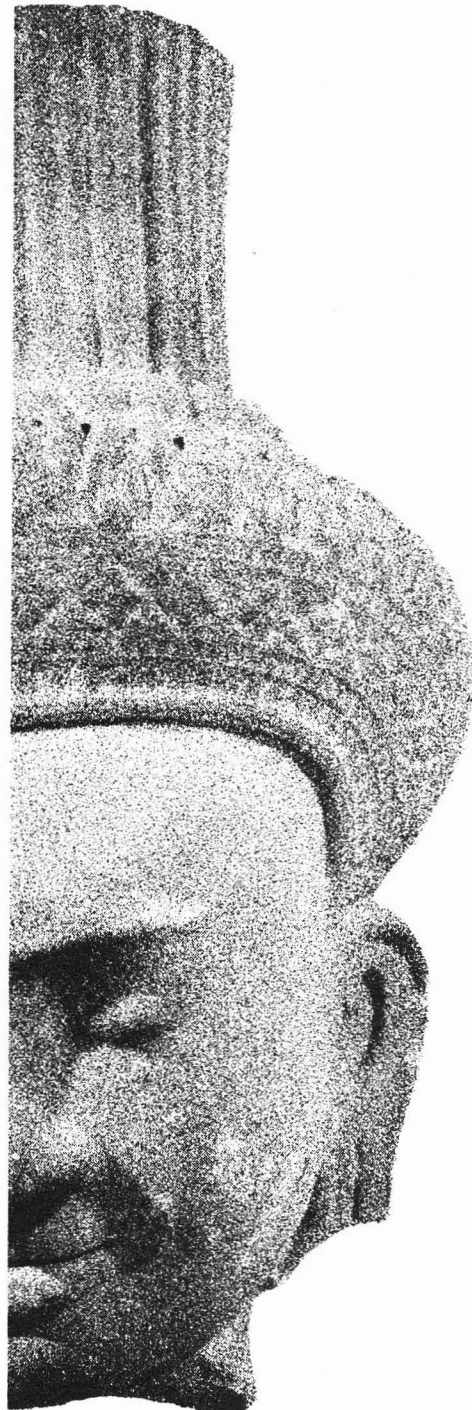
Los investigadores occidentales escasamente han comenzado a estudiar el arte y la literatura del Asia sudoriental, cuyos monumentos presentan una asombrosa diversidad. Los encontramos desde los muros y la estatuaria de la ciudad jmer hindú de Angkor, cuyos cimientos fueron puestos en el siglo IX, hasta el mundialmente famoso "juego de sombra" o *wayang*, tal vez la quintaesencia artística de la brillante escultura clásica javanesa. Vietnam, con una evidente evolución cultural de más de veinte siglos (algunos nacionalistas vietnameses la consideran de más de cuarenta), es un buen ejemplo de la riqueza y el desarrollo de una cultura asiática sudoriental particular. La literatura vietnamesa es especialmente notable. En el terreno oficial, la primera y más extensa historia del Vietnam antiguo escrita por un historiador vietnamés y que ha



llegado a nuestros días, es el *Dai Viet Su Ky* (Crónica de la historia del Vietnam Imperial); fue terminada por el historiador cortesano Le Van Huu alrededor de 1272. Toda una corriente de historias de corte se agregó a ésta durante los siguientes seiscientos años, y paralelamente surgieron las “historias salvajes” (*da su*) que representaban el punto de vista de estudiosos particulares, que escribían fuera de la corte y sin su aprobación. La burocracia vietnamita también codificó sus leyes y procedimientos y los publicó en extensas compilaciones. Desafortunadamente muy pocos investigadores occidentales han mostrado alguna vez interés en examinar estas compilaciones. Los registros de los estatutos de principios del siglo XIX, de la burocracia hue, que cubren el periodo de 1802 a 1851, antes del establecimiento del colonialismo francés, comprenden 262 volúmenes cuya impresión requirió cerca de 8 000 planchas de madera. Los registros y las historias cortesanas vietnamitas fueron escritos en chino clásico, pero en un chino clásico transformado en muchas ocasiones por los usos vietnamitas, que los hacía imposibles de ser entendidos por los eruditos de Pekín. Los estudiantes vietnamitas también empleaban un sistema de escritura autóctono conocido como *nom*, para transcribir palabras vietnamitas que no podían ser escritas en caracteres chinos.

La obra maestra de la poesía vietnamita tradicional es el poema de 3 254 versos llamado *Kim Van Kieu* (La historia de Ki, Van y Kieu) escrita por Nguyen Du (1765-1820). El argumento de este poema fue tomado de una novela china del siglo XVI o XVII, en la misma forma en que Shakespeare usó los temas romanos, italianos y daneses en sus piezas. Pero el poema vietnamita es con mucho superior a su fuente literaria china, más lírico, menos reiterativo y ofrece originales y penetrantes observaciones psicológicas del destino de su heroína, aristócrata que se redujo a una condición de concubinato para conseguir dinero que le permitiera rescatar a su padre. La calidad musical del poema es tan poderosa, que los campesinos vietnamitas aprendían líneas de él —y continuaban haciéndolo— aunque no entendieran la concepción moral de la obra como un todo. El Vietnam tradicional también produjo prominentes —e iconoclastas— escritoras, aspecto éste que lo diferencia en forma interesante de la China tradicional. Una de ellas Ho Xuan Huong, que vivió a principios del siglo XIX, llegó a atacar el orden moral confuciano prevaletante: en sus sátiras quedan justificadas las madres solteras.

La novela ocupa una posición estratégica en la literatura vietnamita moderna. De hecho, la novela ha sido uno de los principales instrumentos de difusión de la revolución política y social. Una razón para ello ha sido, sin lugar a duda, el hecho de que las opiniones políticas subversivas, expresadas indirecta y sutilmente por personajes de novela, no fueron objeto de censura por parte del régimen colonial francés (o sus sucesores), como lo fueron las opiniones políticas expresadas más claramente en polémica.





micas abiertas. Otra razón es, por supuesto, que si el cambio social es considerado como una dialéctica entre dos grupos opuestos de fuerzas, revolucionarios y conservadores, es especialmente fácil presentar esta dialéctica en términos concretos —por la creación de diferentes personajes representantes de las respectivas fuerzas— dentro de la novela.

En las décadas de los años veinte, treinta y cuarenta se escribieron miles de novelas en Vietnam, algunas de ellas notables como literatura, si bien ninguna ha sido traducida a una lengua occidental; algunas condenan duramente los hábitos sociales fomentados por la sociedad colonial y sus instituciones. Esto fue característico de las novelas en otras sociedades coloniales del Asia sudoriental. La novela de Vu Trong Phung, *Ky nghe lay Tay* (El negocio de casarse con un francés), por ejemplo, publicada en Hanoi en 1936, atacaba a las vietnamesas que se casaban con miembros transitorios de la Legión Extranjera Francesa, sólo con propósitos comerciales y como medio de enriquecerse. La novela de Vu Dinh Chi, *Toi keo xe* (Jalo quitrines), escrita varios años antes, describía la vida urbana vietnamesa desde el punto de vista de un *coolie*. Hoy en día, los novelistas vietnameses del sur prestan particular atención a la decadencia moral y al desarraigo cultural engendrado entre los jóvenes ciudadanos por causa de la guerra civil y la presencia de los norteamericanos. La novela de Duyen Anh, *Chau Kool*, que se refiere a la americanización superficial de los adolescentes de Saigón, es un buen ejemplo. Los novelistas del Frente de Liberación Nacional intentan, por otra parte, retratar la sociedad ideal que ellos creen que existe en las aldeas regidas por el propio Frente. La novela de Anh Duc, *Hon Dat* (Montón de Tierra; el título se refiere tanto al nombre de una aldea como a la tumba de los ancestros) probablemente es la que mejor representa al movimiento literario del Frente de Liberación.

Pero aparte del caso ejemplar de Vietnam, tal vez la más famosa de todas las obras que han salido del sureste de Asia en el periodo moderno es la obra de Raden Adjeng Kartini, *Cartas de una princesa javanesa*. Kartini, joven y anticonvencional aristócrata javanesa que murió de parto en 1904, es un símbolo popular en la Indonesia de hoy, no sólo en la lucha contra el colonialismo y el conservadurismo social de principios del siglo, sino también y más particularmente de la lucha por la emancipación de las mujeres javanesas. En sus cartas nos ha legado una relación particularmente conmovedora de los conflictos que la acosaron en su contacto con la cultura occidental, cuyos ideales la predisponían contra el modo de vida javanés tradicional, social y sexualmente estratificado, pero cuyos códigos de conducta le resultaban improcedentes como guía en la solución de sus problemas. En ese conflicto personal se expresa buena parte de la moderna situación cultural del sureste de Asia.

Traducción de Beatriz Flores Rodríguez