

Mladen Stajić*Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

mladen899@yahoo.com

Politička upotreba proročanstva u Indoneziji*

Apstrakt: U tekstu se kroz različite istorijske periode Indonezije analizira politička instrumentalizacija tri profetska narativa koja su bazirana na predviđanjima srednjevekovnog javanskog kralja Đajabaje (Jayabaya) i sagledava način na koji su milenarističke organizacije i politički aktivisti upotrebljavali mitove o spasitelju i zlatnom dobu zarad ostvarivanja sopstvenih ciljeva. Forma preofetičkih narativa pokazala se kao izuzetno produktivna u procesu kanalisanja nezadovoljstva i mobilisanju na politički aktivizam i njihovom interpretacijom ne dobija se samo pojašnjenje složene političke situacije i istorijskih događaja, već kroz postupke uticajnih pojedinaca stičemo uvid u brojne druge aspekte lokalne kulture, poput procesa formiranja religijskog sinkretizma, raspodele odnosa moći u društvu ili načina kulturne percepcije vremena. Rad će pokušati da pokaže da ova proročanstva nemaju za cilj pokušaj predviđanja budućih događaja, već da prvenstveno služe kao način obezbeđivanja legitimiteta pojedinca u političkoj borbi u sadašnjem vremenu.

Cljučne reči: politička proročanstva, proricanje, predviđanje budućnosti, mit o zlatnom dobu, antropologija vremena, milenarizam, Indonezija, Đajabaja (Jayabaya)

Indonežansko nacionalno pitanje i političko-istorijski kontekst

Teritorija današnje Republike Indonezije bila je poprište intenzivnog demografskog, kulturnog i religijskog preplitanja kroz prethodna dva milenijuma i kako bi jasno razumeli istorijske tokove i savremenu složenu političku situaciju, neophodno je izvršiti osnovno upoznavanje sa ključnim periodima, događajima i ličnostima koji su obeležili nastanak i razvoj ove države. U grubim crtama, moguće je izvojiti pet osnovnih istorijskih epoha koje se međusobno prepliću i koje karakterišu različiti kulturni uticaji: hinduistički period, period dolaska

* Tekst je rezultat istraživanja na projektu „Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva“ (177035), koje podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja RS.

islama, kolonijalni period, period nacionalnog buđenja i period nakon sticanja nezavisnosti.

Važno je istaći da do sredine 20. veka nije postojala država Indonezija, niti narod Indonežani u smislu u kojem danas upotrebljavamo taj termin. Ovaj moderni koncept počeo je da se razvija sredinom 19. veka i svoju današnju formu zadobio je tek u 20. veku. Dugo nije bio postignut konsenzus o nazivu ove teritorije koju su različiti akteri nazivali „Istočna mora“, „Indijski arhipelag“, „Insulinde“, „Tropskom Nizozemskom“, „Holandskom istočnom Indijom“ itd. (Elson 2008, 1). Reč Indonezija prvi put je upotrebio 1850. godine engleski moreplovac i putopisac Džordž Vindzor Erl (George Windsor Earl), da terminom Indu-nežani označi Polinežane koji su naseljavali Indijski arhipelag (Elson 2008, 1). Njegov učenik, advokat Džejms Logan (James Logan), prihvatio je termin i popularizovao ga u široj javnosti. On je koristio naziv Indonezija kako bi prvenstveno označio teritoriju, što su vremenom postepeno počeli da prihvataju i vodeći etnolozi i istraživači tog perioda.¹ Krajem 19. i početkom 20. veka ovaj termin sve češće počinje da se koristi kao označilac oblasti koju naseljavaju ljudi sličnih etničkih i kulturnih karakteristika, koji dele zajednički jezik, običaje i „fizičke osobine“. Novonastali koncept Indonezije, u kulturnom smislu, nije se u početku nužno poklapao s teritorijom pod holandskom kolonijalnom upravom i politička konotacija usledila je znatno kasnije. Može se zaključiti da je i sama ideja o jednom narodu i zajedničkoj državi na izvestan način nametnuta i formirana pod spoljnim uticajem, te je usled okolnosti zaživela veoma kasno u poređenju s ostalim narodima jugoistočne Azije.

Stvaranju zajedničkog identiteta prethodio je viševekovni period u kome su nezavisne indogene grupacije, često zasebnih kulturoloških i jezičkih karakteristika, bile difuzno raštrkane širom prostranog arhipelaga. One su se povremeno međusobno udružavale u mnoštvo malih, „labavih“ država, pretežno usko lokalno orijentisanih, bez jakog centralnog državnog aparata i potencijala za formiranje panostrvske unije. Izvesni kulturni koncepti i religijske ideje koji su kasnije poslužili kao temelji na kojima je bazirana savremena država, međutim, počeli su da se formiraju još u prvim vekovima nove ere. Hinduizam i budizam

¹ Fracuski etnolog Ernest Hami (Ernest Hamy) upotrebio je termin Indonežani 1877. godine, a njega su sledili Britanski lingvisti Avgustus Kin (Augustus Keane) i Nikolas Denis (Nicholas Dennys) 1880. godine. Najveću popularnost terminu, međutim, doneo je svakako čuveni nemački etnograf Adolf Bastian kroz svoje delo od pet tomova koje je objavljeno u periodu od 1884. do 1894. godine, pod nazivom *Indonesien oder die Inseln des Malayischen Archipel*. Cenjeni holandski etnolog Džordž Vilken (George Wilken) uveo je upotrebu naziva Indonezija i Indonežani među učenim ljudima u državi koja je ovu teritoriju držala pod svojom kontrolom. Termine je prvenstveno koristio u geografskom smislu, ali im je u izvesnim situacijama pridavana i kulturna konotacija, kako bi se označio narod koji deli zajednički jezik, kulturu i teritoriju (Elson 2008, 2–4).

su u ovom periodu počeli da se šire kroz jugoistočnu Aziju prvenstveno posredstvom trgovine (Brown 2003, 16). Od 2. veka nove ere, tokom narednih deset stoleća, indijska dinastija Palava i carstva Gupta, Pala i Čola, između ostalih, proširili su svoj uticaj i indijsku kulturu na celokupnu jugoistočnu Aziju, odakle se uticaj prelivao i na teritoriju današnje Indonezije (Warma 2012, 125). Premda se širenje indijske kulture često opisuje kao potpuna „indijanizacija“, u slučaju indonezijskog arhipelaga ne treba zanemariti činjenicu da su urođenički kulturni elementi u velikoj meri sačuvani i zajedno sa novopridošlim uticajima, kroz aktivan proces adaptacije, asimilacije i utkanu u zajednički jedinstveni kulturni amalgam (Darkley 2005, 14–15). Masovna kolonizacija Indijaca na današnja indonezijska ostrva nikada nije arheološki potvrđena (Brown 2003, 16). Trgovci koji su se naselili u lučkim gradovima, s druge strane, najčešće su pripadali nižim društvenim staležima i shodno tome nisu posedovali adekvatno religijsko, naučno i filozofsko znanje koje bi moglo da izvrši značajan uticaj na oblikovanje kulture i svetonazora lokalnog stanovništva. Većina savremenih istraživača slaže se u oceni da je moguće da su u izvesnom trenutku bramani došli na poziv nekog od lokalnih vladara da propovedaju o svojoj kulturi (Brown 2003, 16).² Jednako je verovatno da su i sami stanovnici arhipelaga, u svojim trgovačkim putovanjima preko Bengalskog zaliva, dolazili u kontakt i usvajali brojne elemente indijske kulture, koje su potom donosili sa sobom i baštinili u svojoj domovini (Brown 2003, 16). Pored evidentnog religijskog uticaja, manifestovanog kroz intenzivno prihvatanje hinduizma i budizma, značajno je i prihvatanje opšteg pogleda na svet, državnog upravljanja, društvene organizacije, pisma, etike, filozofije, zanata, tehnologije, umetnosti, indijskih epova Ramajane i Mahabharate itd. (Darkley 2005, 13–14). Vremenom su ovi importovani elementi zadobijali lokalni, novi oblik, pa je tako prihvaćeno južnoindijsko Palava pismo kroz nekoliko vekova evoluiralo u osobenu izmenjenu formu poznatu kao Kavi; religijski sinkretizam hinduizma, budizma i lokalne religije razultovao je stvaranjem potpuno novih religijskih sistema, poput kulta Šiva-Bude, sa jakim primesama lokalnih verovanja u duhove predaka; a indijski epovi su upotrebljeni samo kao uzor za stvaranje originalne indogene književnosti, poput javanskog epa Arjunavivahe (Darkley 2005, 16). Usvajanje izvesnih praksi i verovanja, pored sakralnog aspekta, imalo je i svetovne, pragmatične posledice. Prihvatanje indijske koncepcije vlasti npr., po kojoj vladar predstavlja medijum između sveta u kome živimo i nebesa, utvrđivalo je autoritet vladara i pružalo je značajnu religijsku legitimizaciju među podanicima.³ U

² Bramani su pripadnici najviše kaste u Indiji. Bili su sveštenici, učitelji, pravnici i propovedači darme.

³ O načinu na koji je konceptualizovana vlast na Javi videti u eseju Kliforda Gerca (Geertz 2010, 164).

skladu s tim, pojedini vladari proglašavali su sebe za otelotvorenje božanstva, poput vladara kraljevstva Taruma i Mataram koji su sebe smatrali inkarnacijom Višna (Heidhues 2000, 45; Darkley 2005, 15).

Prve proto-države pod indijskim kulturnim uticajem javile su se tokom 4. i 5. veka nove ere na ostrvima Javi, Borneu i kasnije na Sumatri.⁴ Ove države nisu bile zapećci na mapi rasprostranjenosti budističke i hindusitičke religije, već su predstavljale istaknute religijske centre sa monumentalnim kompleksima hramova i velikim brojem posvećenih vernika.⁵ Svakako najznačajnija i najuticajnija država koja je postojala u Indoneziji pre kolonijalnog perioda je carstvo Majapahit, koje se često navodi kao preteča savremene Republike Indonezije. Ta hinduistička država je formirana na Javi krajem 13. i postojala je do početka 16. veka, prostirući se preko teritorija koje danas pripadaju Indoneziji, Singapuru, Maleziji, Bruneju, Tajlandu, Filipinima, Istočnom Timoru itd. (v. Cribb and Kahin 2004, 250). Period njenog postojanja danas se smatra zlatnim dobom indonežanske istorije.

Drugu značajnu epohu na putu nastanka savremene Indonezije predstavlja period u kome započinje postepena konverzija stanovništva u islam. S obzirom na to da je najznačajnija teritorijalna ekspanzija ove religije u svetu izvršena za života proroka Muhameda, može se konstatovati da indonezijski arhipelag predstavlja monumentalni izuzetak. Proces islamizacije započet je tek početkom 13. veka, a demografsku većinu muslimani su zadobili početkom 18. veka (Vickers 2013, 1). Indonezija danas predstavlja najmnogoljudniju muslimansku državu na planeti, ali su uzroci promene dominantne religije i kulture još uvek prekriveni velom tajne. Širenje islama nije bilo rezultat nasilnog osvajanja, a muslimanski trgovci i moreplovci, koji se najčešće smatraju glavnim protagonistima i inicijatorima konverzije, bili su prisutni u ovoj oblasti vekovima pre otpočinjanja procesa islamizacije (Ricklefs 2001, 3). U narodnom predanju, najzaslužnijima za širenje vere smatraju se devet proroka poznatih kao Vali Sanga (devet prijatelja božijih) koji se danas u Indoneziji slave kao sveci, naročito na Javi (Gorunović 2011, 190). Autentičnost takvih predanja je, zbog nedostatka pisanih dokaza, veoma upitna. U dogmatskom smislu, vreme u kome dolazi do ekspanzije islama na teritoriji današnje Indonezije preklapa se sa vremenom u kome sufizam postaje popularan u islamskom svetu. Ovo učenje, između ostalog, odlikuje misticizam, otvorenost prema magiji i tolerantnost prema drugim religijama, što je predstavljalo dobar osnov za proboj među populacijom koju

⁴ Indijanizovana kraljevstva Taruma, Kalinga i Medang, kao i dinastija Šailendra sa Jave, te kraljevstvo Kantoli i carstvo Šrividžaja sa Sumatre, obeležili su naredne vekove intenzivnog uticaja indijske kulture i religije.

⁵ Budistički hram Borobudur, koji je sagrađen u 9. veku na centralnoj Javi, vekovima je predstavljao značajno mesto hodočašća. Brojni hinduistički hramovi izgrađeni su tokom 8. i 9. veka u centralnoj Javi, a među njima se ističe monumentalni kompleks Prambanan, jedan od najvećih hinduističkih svetilišta u jugoistočnoj Aziji.

je odlikovala sklonost ka religijskom sinkretizmu, o čemu svedoči i činjenica da islam u Indoneziji sve do danas ima osetni prizvuk sufizma (Johns 1961, 39–41). Ta teološka promena, međutim, svakako ne može da predstavlja ključni uzrok početka konverzije. Razloge prvenstveno treba tražiti u pragmatičnim političkim i ekonomskim pobudama (Darkley 2005, 20). Povećanje broja muslimanskih trgovaca u arhipelagu, koje je pratilo intenziviranje trgovine začinima sa zapadnom Azijom i Mediteranom, imalo je finansijske i političke posledice. Preferencija trgovine sa braćom po veri koju propoveda islam i koju su praktikovali muslimanski moreplovci, navela je pojedine lokalne trgovce, ali i vladare, da svoju poziciju u velikoj tržišnoj konkurenciji Malajskog prolaza poboljšaju konverzijom. Kada bi značajan broj trgovaca prihvatio novu veru, čitavi gradovi proglašavani su za muslimanske luke, a za uzvrat su dobijali povećani priliv trgovine i novca. Takva odluka donela je i lukama na severu Sumatre prevagu u odnosu na budistički grad-državu Šrividžaju koja je bila na svom zalasku, što je otvorilo prostor za novu trgovačku silu u regionu (Darkley 2005, 21). Početkom 15. veka, vladar države Malaka, koja će postati jedan od najznačajnijih muslimanskih sultanata, preobratio se u islam i ubrzo je uz pomoć kineske protekcije obezbedio primat (Cribb and Kahin 2004, 270). Politika dinastije Ming da se kineskim trgovcima zabrani prekomorska trgovina i razmena stavi pod ingerenciju države, značajno je umanjila konkurenciju muslimanskim trgovcima u regionu (Darkley 2005, 21). S druge strane, Malaka je dobila povlašćeni vazalski status koji je garantovala kineska vojna flota. Uspeh tog trgovačkog carstva predstavljalo je prekretnicu u pozicioniranju islama u ovoj oblasti i vremenom će sve značajne trgovačke luke i politički centri prihvatiti konverziju.⁶ Konačno, država Malaka je jedna od najzaslužnijih za pretvaranje malajskog jezika u regionalni, opšte prihvaćeni *lingua franca*, na čijim je osnovama kasnije formiran nacionalni jezik Indonezije (Darkley 2005, 21–22). Islamizacija će u narednom periodu vršiti sve dublji uticaj na lokalnu kulturu i svetonazor, prilagođavajući i oblikujući lokalne hinduističke, budističke i indogene tradicije i stvarajući nove forme poput javanske religijske prakse poznate kao kejavén (kebatinan).⁷

⁶ Proces konverzije nije bio ishitren, već dugotrajan i komplikovan. Tek krajem 16. veka islam zadobija dominantnu ulogu u najvećem delu Jave i Sumatre, mešajući se sa lokalnim kulturnim i religijskim praksama, dok na Baliju hinduizam ostaje većinska religija, a u istočnom delu arhipelaga pretežno animistička verovanja biće zamenjena većinski hrišćanskim, nakon dolaska evropskih kolonizatora u vekovima koji slede. Od značajnih muslimanskih država u ovom periodu treba pomenuti i Ačeh na Sumatri, koja će postati jedna od najuticajnijih u malajskom arhipelagu, sultanate Ternate i Tidore na Molučkim ostrvima, kao i sultanate Banten, Demak i Mataram na Javi. Vladar Demaka osvojio je veliko hinduističko carstvo Majapahit i dao današnjoj prestonici Džakarti ime koje nosi.

⁷ Produkt religijskog sinkretizma koji predstavlja mešavinu animizma, budizma, hinduizma i islamskog sufizma. Ova religijska forma imala je značajnu ulogu u istoriji i religioznosti ostrva Jave (Stange 2004, 719)

Treći značajan period, koji se vremenski u određenoj meri preklapa sa periodom ekspanzije islama, jeste epoha evropskog kolonijalnog osvajanja indonezijskog arhipelaga. U vremenu nakon pada Carigrada 1453. godine došlo je do gotovo potpune monopolizacije trgovine začinima od strane muslimanskih trgovaca, koji su sa teritorije današnje Indonezije i Indije, preko posrednika na Crvenom moru i Levantu, preskupe začine dopremali do Venecije i ostatka Evrope (Darkley 2005, 24). Rastuće moreplovne sile, poput Portugala i Španije, pokušavale su da izbere sopstveno mesto u unosnoj trgovini pronalaskom zaobilaznog puta do država proizvođača, eliminišući arapske posrednike plovidbom oko afričkog kontinenta. Vasko da Gama je 1498. godine pristao u Kalkutu, a samo trinaest godina nakon toga Portugalci su osvojili Malaku i formirali svoje predstavništvo na Molučkim ostrvima u istočnom delu indonezijskog arhipelaga, poznatim kao ostrva začina (Darkley 2005, 21). Premda je dolazak Portugalaca i osvajanje Malake značajno poremetilo trgovinu u regionu i napravilo preraspodelu snaga i uticaja lokalnih gradova i država, posledice osvajanja i promene koje su usledile nisu bile suštinske i dugoročne. Vladari u regionu nastavili su da prvenstveno produbljuju ili rešavaju svoje ranije sukobe sa konkurentskim kraljevstvima i sultanatima i stoga nije pružen organizovan otpor ili pokrenuta inicijativa za opštu mobilizaciju kako bi se zajedničkim snagama suprotstavili evropskim kolonizatorima. Ovo će se ispostaviti kao velika greška, jer iako su jedine značajne posledice portugalske invazije bile narušavanje trgovačkih mreža i sejanje klika hrišćanstva,⁸ druge evropske imperije koje su ih sledile poput Britanaca, Španaca i naročito Holandana, ispisaće značajne stranice u istoriji Indonezije.

Nakon prve uspešne ekspedicije 1597. godine, sa koje su se holandski brodovi vratili s bogatim tovarom začina, ogroman broj trgovaca i predstavnika trgovačkih kompanija otisnuo se na isto putovanje, često se vraćajući s prihodom nekoliko stotina puta većim od uloženog (Ricklefs 2001, 30–31). To je navelo holandske vlasti da pokušaju da profit još više uvećaju rešavanjem problema unutrašnje konkurencije kroz kolektivizaciju i formiranje jedne velike nacionalne trgovačke kompanije. Tako je 1602. godine formirana Ujedinjena istočno-indijska kompanija (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, skraćeno VOC), u kojoj su individualni trgovci imali svoj udeo u akcijama. Kompanija je dobila kvazi državne karakteristike, monopol nad trgovinom i kolonijalnom upravom, kao i slobodu vođenja ratova, sklapanja saveza, kovanja novca, porobljavanja i pogubljenja (Ricklefs 2001, 30–31). Holandani su brzo postali neizostavni činilac lokalne složene političke situacije i, premda inicijalno okrenuti isključivo trgovini, postepeno su aktivno počeli da učestvuju u borbi za prevlast i sukobima sa lokalnim kraljevstvima i sultanatima, kao i drugim evropskim kolonizatori-

⁸ Vredno pomena je i osvajanje Ačeha 1629. godine.

ma.⁹ Vremenom su uspešno formirali jedan od najbogatijih kolonijalnih poseda na planeti, ali je njihov uticaj na kulturu Indonezije ostao minimalan i sveden na urbane sredine, te očigledan prvenstveno zahvaljujući ograničenom širenju hrišćanstva. U ovom periodu Kompanija je pored trgovine bila prinuđena da se posveti državniciškim i administrativnim aktivnostima, što nije uvek davalo najbolje rezultate, pa su povremeno kolonijalne vlasti bile izložene organizovanim pobunama uzrokovanim tlačenjem lokalnog stanovništva i trgovaca, visokim dažbinama i nerealno postavljenim cenama robe.¹⁰ Nakon dva stoleća turbulentnih aktivnosti, kao posledica brojnih faktora poput gubitka trke sa Britancima za kontrolu nad unosnom trgovinom sa Kinom i ostatkom Azije, te vojnih previranja na evropskom kontinentu kao što je Četvrti anglo-holandski rat (1780–1784),¹¹ došlo je do posledičnog finansijskog bankrota i ukidanja VOC-a 1800. godine (Darkley 2005, 34). Osvajanje Holandije od strane Napoleona Bonaparte označilo je i promenu kolonijalne uprave, pa je nacionalizovano vlasništvo VOC-a tretirano kao francuska kolonija. Ovu situaciju iskoristili su Britanci i 1811. godine ostrvo Java je palo pod njihovu kontrolu. Završetak Napoleonovih ratova 1815. godine označio je i povratak Jave pod upravu Holanđana, a sledeće godine država je preuzela kontrolu nad posedima nekadašnje Kompanije.¹²

Bilo je nekoliko značajnih pobuna protiv holandske hegemonije u prvoj polovini 19. veka, a najznačajniju predstavlja Javanski rat (1825–1830) koji je imao veći uticaj na dalji tok indonežanske istorije čak i od gašenja VOC-a (Carey 1976, 52–78). Nakon kulminacije nezadovoljstva izazvanog zakupom velikog dela obradivog zemljišta od strane Evropljana po izuzetno niskim cenama, povećanjem nameta lokalnom stanovništvu, insistiranjem na plaćanju u novcu umesto dotadašnje nature, kao i mešanjem u unutrašnja dinastijska pitanja, došlo

⁹ Prve holandske baze formirane su na Javi 1603. godine i Molučkim ostrvima 1605. godine (okupirana teritorija koja je pripadala Portugalcima), a 1619. godine VOC je osvojila zapadnu Javu i formirala naselje Bataviu koje će kasnije postati grad Džakarta. Malaka je uspešno preuzeta od Portugalaca 1641. godine, a dve decenije kasnije Holanđani su ih proterali i sa Sumatre. Nakon višedecenijskog sukoba, 1669. VOC je osvojila Makasar na Sulavesiju, najvećeg ekonomskog i vojnog konkurenta u uspostavljanju monopola nad trgovinom u arhipelagu.

¹⁰ Jedan od najpoznatijih sukoba dogodio se na Javi 1740. godine kada je nakon ustanka kineske populacije i ubistva 50 Holanđana, kompanija surovo reagovala pogromom 10.000 Kineza (događaj poznat kao Batavijski masakr), što je dovelo do dvogodišnjeg Kineskog rata 1741–1743.

¹¹ Kompanija je za vreme trajanja ovog sukoba izgubila veliki deo svog vlasništva, prvenstveno poseda, ljudstva i brodova.

¹² Londonskim sporazumom iz 1824. godine, koji su potpisale Britanije i Holandije, jasno su definisani interesi obe strane u indonezijskom arhipelagu i podeljen je Malajski prolaz. Aktualna granica između Malezije i Indonezije odgovara ovoj podeli.

je do otvorene bune koju je predvodio popularni princ Diponegoro (Carey 1976, 73–74). To je bio poslednji značajan sukob između Holandana i domorodaca sve do sredine 20. veka i u njemu je stradalo nekoliko stotina hiljada ljudi. Princ Diponegoro odgajan je kako u javanskoj aristokratskoj tradiciji, tako i u duhu islama, što je bio poprilično redak spoj među plemstvom toga vremena i bio je omiljen među pobunjenicima jer, uprkos svom poreklu, nije učestvovao u kola-baoratorskoj vlasti već joj se otvoreno suprotstavljao (Touwen-Bouwsma 2004, 424). On je iskoristio brojna zloslutna znamenja kao simbolične pokazatelje ispunjenja tradicionalnog narativa po kome će se pojaviti vođa koji će osloboditi narod od tiranije i obnoviti državu jednakosti i mira.¹³ Sebe je proglasio za dugo očekivanog mesijanskog „pravednog kralja“, o čemu će kasnije biti više reči, i uspešno je izvršio mobilizaciju na klasnoj, verskoj i rasnoj osnovi, predstavljajući svoju pobunu kao sveti rat, „džihad“ (Carey 1974, 20–21). Premda su u početnoj fazi vojna nastojanja pobunjenika bila uspešna, nakon lažnih mirovnih pregovora na kojima je princ Diponegoro zarobljen, a kasnije i progнан, otpor je ubrzo ugašen. Rat je, međutim, posejao klice budućeg indonežanskog nacionalizma, a Diponegoro je u godinama koje su usledile predstavljao uzor brojnim pobunjenicima.¹⁴ Danas se on smatra nacionalnim herojem Indonezije i simbolom otpora kolonizatorima. S druge strane, kraj rata označio je i početak uspostavljanja potpune kontrole Holandije nad Javom i većim delom arhipelaga. To je omogućilo kolonijalnim vlastima da nametnu tzv. „sistem kultivacije“ koji je primoravao lokalno stanovništvo na šezdesetodnevni rad na državnim plantažama ili odvajanje petine seoskog obradivog zemljišta za uzgoj letine namenjene državnom izvozu (Brown 2003, 84). Takva politika donela je Holandskoj istočnoj Indiji priliv ogromnog bogatstva i od teritorije na rubu bankrota napravila finansijski nezavisnu i samoodrživu koloniju. Istovremeno, rigorozna primena oporezivanja ostavljala je velike posledice na lokalno stanovništvo, koje je če-

¹³ Tokom druge dekade 19. stoleća Javu su pogodile brojne prirodne katastrofe poput lošeg prinosa pirinča, gladi, epidemije kolere i erupcije vulkana. Ovi događaji tumačeni su kao svete indikacije da će doći do promene Sultana, tj. da će se pojaviti novi predvodnik koji će obezbediti dugo priželjkivano blagostanje.

¹⁴ Javanski rat nije bio jedini značajan sukob u ovom periodu. Paderi rat (1803–1837) na Sumatri vođen je između muslimanskih sveštenika inspirisanih vehabizmom, tzv. Padera, koji su nakon povratka sa hadžiluka želeli da nametnu šerijat i lokalnih poglavara i plemstva. Holandani su se umešali 1821. i suprotstavili su se islamskim pobornicima. Pobeda nakon višedecenijske borbe donela je kolonizatorima kontrolu nad Sumatrom, a tradicionalne i islamske religijske vrednosti približile su se u godinama koje su usledile kroz ideju „tradicija bazirana na islamskom zakonu, islamski zakon baziran na Kuranu“. Pored toga treba pomenuti i Bandžarmasinski rat (1859–1863) na Borneu za povratak kontrole nad ostrvom, višestruke vojne intervencije na Baliju nakon kojih je 1849. sever ostrva pao pod holandsku kontrolu i Ačehski rat (1873–1904) čijim je okončanjem Holandija uspostavila praktično potpunu kontrolu nad arhipelagom.

sto gladovalo kako bi platilo globu ili je zbog prisilnog rada bilo ekstremno fizički iscrpljeno, a mnogi su i napuštali svoju zemlju, seleći se na teritorije van ingerencije kolonijalnih vlasti (Brown 2003, 85). Inicijativa za ukidanje sistema kultivacije, u drugoj polovini 19. veka, bila je kombinovani rezultat dva osnovna sinhronizovana faktora. S jedne strane, u pitanju je posledica rastućeg nezadovoljstva holandskog stanovništva u matici odnosom kolonijalnih vlasti prema lokalnom stanovništvu,¹⁵ a s druge strane, predstavlja posledicu rađanja kapitalizma, liberalizma i Liberalne partije u Holandiji i popularizacije ideje da kolonijalna administracija treba da bude pod privatnom, a ne državnom upravom, što je verovatno predstavljalo i znatno značajniji razlog (Vuković 1961, 30–32). Do 1870. godine, stari sistem je u potpunosti ukinut, privatne plantaže zamenile su državne i donet je zakon o poljoprivredi po kome su jedino autohtoni stanovnici mogli da poseduju zemlju, pa je otpočeo period u kome su veleposednici počeli da zapošljavaju i plaćaju lokalnu radnu snagu (Vuković 1961, 31). Sa finansijske strane, životni standard stanovništva nije se poboljšao, već je zbog holandske ekonomske depresije i značajnog povećanja broja stanovnika na Javi, u određenoj meri i opao. Takva situacija će se prvi put značajno promeniti početkom 20. veka, kada je 1901. godine usvojena i otpočela sa primenom tzv. „etička politika“ (Darkley 2005, 45–46). Ta kolonijalna državna platforma nije bila imperijalistička misija „civilizovanja divljaka“ i stvaranja tamnoputih Holanđana, već je podrazumevala svojevrсни program ekonomskog razvoja i poboljšanja uslova života lokalnog stanovništva (Darkley 2005, 45–46). Uvođenje zapadnog sistema obrazovanja, sistema za navodnjavanje, bankarskih usluga, olakšica za urođeničku proizvodnju i zanatstvo, kao i transmigracije, omogućili su lokalnom stanovništvu neuporedivo bolje predispozicije za stvaranje buduće organizovene nezavisne države od onih koje su preovladavale u 19. veku, iako to svakako nije bio cilj kolonijalne administracije.¹⁶ Etička politika je bila na snazi sve do japanske okupacije u Drugom svetskom ratu, ali je već tokom velike ekonomske depresije 1930. značajno izgubila na inicijalnom poletu (Cribb and Kahin 2004, 139–140).

Indonežansko nacionalo buđenje je termin koji se koristi da označi period prve polovine 20. veka kada je novonastala intelektualna elita po prvi put definisala koncept indonežanske nacije (Ricklefs 2001, 206–207). Premda program edukacije, koji je zaživeo za vreme primene „etičke politike“, nije predstavljao široko rasprostranjen i svima dostupan obrazovni sistem, već je prvenstveno bio namenjen deci urođeničke elite, u osnovi je bio visoko kvalitetan i dao je značajan doprinos formiranju romantičarskih ideja nacije kroz stvaranje obrazo-

¹⁵ Uzrokovanog sve češćim prilivom informacija o nehumanom tretiranju, izrabljivanju i stradanju domorodaca.

¹⁶ Transmigracije predstavljaju plansko preseljenje radi ujednačenog rasprostranjenja stanovništva na ostrvu.

vanih, nacionalno osvešćenih pojedinaca, koji će vremenom postati protagonisti borbe za slobodu i nezavisnost (Ricklefs 2001, 206–207). Prve lokalne političke organizacije formirane su na početku prošlog veka, često kao omladinske ili religijske grupacije, koje su vremenom sve više poprimale nacionalističku ideologiju i isticale anti-kolonijalna načela. *Budi Utomo* je bila prva urođenička politička organizacija u Holandskoj istočnoj Indiji. Osnovana je 1908. godine i dan njenog osnivanja obeležava se kao praznik nacionalnog buđenja (Kahin 1952, 336). Organizacija je bila veoma konzervativna i njen uticaj je bio ograničen na ostrvo Javu i visoko obrazovane muškarce aristokratskog porekla. Aktivnosti pokreta prvenstveno su bile usmerene na unapređenje obrazovanja, trgovine i industrije, ali je istovremeno napravljen i pionirski iskorak ograničenim učesćem u političkom životu sa predstavnicima organizacije u Narodnom savetu¹⁷ i regionalnim upravljačkim savetima na Javi (Ricklefs 2001, 208–209). Četiri godine nakon osnivanja ove organizacije, formirana je znatno radikalnija Indijska partija, a iste 1912. godine pojavio se i *Sarekat islam* (Darkley 2005, 56–57). Unija islamskih trgovaca (*Sarekat dagang islam*) bila je udruženje javanskih trgovaca batikom¹⁸ i predstavljala je pokret koji se u političkom smislu ugledao na *Budi Utomo*, organizaciju koja je u ovom periodu predstavljala bastion borbe protiv holandskog kolonijalizma.¹⁹ U dvadesetim godinama 20. veka *Sarekat islam* je reorganizovan i okrenuo se intenzivnijem propagiranju islamskog milenarizma.²⁰ Iako su ideje nezavisnosti i samoupravljanja bile sekundarne u odnosu na muslimanski i javanski misticizam, religija je poslužila kao veoma efikasan način ujedinjenja i mobilizacije heterogenih etničkih i kulturnih grupa u borbi protiv kolonijalizma.²¹ S druge strane, Komunistička partija Indonezije koja je formirana 1920. godine, od svog nastanka zalagala se za sticanje nezavisnosti i 1926. pokrenula je niz revolucionarnih aktivnosti širom arhipelaga,

¹⁷ Protoparlament – *Volksraad*, formiran je 1916. godine i prva sednica sazvana je dve godine nakon toga. Od trideset devet članova parlamenta, petnaest je pripadalo urođenicima. Holandska vlast tvrdila je da će u budućosti mirnim putem prepustiti državnu upravu lokalnom stanovništvu, ali ovo obećanje nikada nije ispunjeno.

¹⁸ Batik je tehnika i specijalna vunena tkanina nastala bojenjem pomoću voska tipična za ostrvo Javu.

¹⁹ Pored *Sarekat islama* u ovom periodu formirano je još nekoliko značajnih religijskih organizacija poput *Muhamadije* osnovane 1912. i *Nahdatul Ulame* osnovane 1926. godine.

²⁰ Jedan od prvih predvodnika organizacije Kokroaminoto, imao je tri čuvena sledbenika: Sukarna poznatog po nacionalizmu, Semauna poznatog po socijalizmu i Kartosuvirjoa poznatog po islamizmu.

²¹ Tek u drugoj deceniji 20. veka reč Indonezija ulazi u svakodnevnu upotrebu i od strane nacionalista termin je propagiran kao označilac opšteg narodnog jedinstva i ideje jedne nacije, nasuprot ranijim partikularnim konceptima poput javanske, sumatranske, balinežanske nacije itd.

koje je holandska vlast uspjela da uguši (Vuković 1961, 87–90). Uhapšene su hiljade učesnika ove bune i brojni predvodnici su proterani, a aktivnosti partije stavljene su pod strogu kontrolu države sve do okončanja kolonijalne okupacije (Vuković 1961, 87–90). Prva sekularna partija s isključivo indonezijskim članstvom, čiji je osnovni proklamovani cilj bio zadobijanje ekonomske i političke nezavisnosti, formirana je 1927. godine pod nazivom Nacionalna stranka Indonezije (Friend 2003, 26). Njen osnivač i prvi lider, Sukarno, koji će nakon Drugog svetskog rata postati prvi predsednik nezavisne Indonezije, zalagao se za odbijanje svake vrste saradnje sa holandskim režimom i za uspostavljanje anti-imperijalne i anti-kapitalističke, levičarski orijentisane stranke, koja će propagirati sekularizam i marhaenizam²². Stranka je nakon rasparčavanja *Sarekatislama* i ukidanja Komunističke partije postala de facto najuticajnije i najmasovnije politička organizacija na arhipelagu, a zapaljivi govori Sukarna počeli su da privlače pažnju policije i vlasti. Nakon serije racija i nasilnih prekida mitinga, Sukarno i sedam partijskih funkcionera uhapšeni su 1929. godine i osuđeni na četiri godine zatvora, a partija je rasformirana.²³ Paralelno s ovim događajima, mladi indonežanski nacionalisti su na Drugom kongresu omladine 1928. godine izdali deklaraciju poznatu kao „zakletva omladine“, u kojoj su proklamovani ideali: jedna država, jedna nacija i jedan jezik (Darkley 2005, 65). Nakon puštanja na slobodu, kao već opšte poznati heroj borbe protiv kolonijalizma, Sukarno je nastavio s intenzivnom agitacijom svojih načela širom Indonezije i ubrzo je ponovo uhapšen, prognan i interniran na ostrvo Flores (Dahm 1969, 178)²⁴. U ovom periodu, dve odvojene struje nastale raspadom Nacionalne stranke propagirale su različite pristupe borbi za nezavisnost.²⁵

²² Termin koji je Sukarno koristio da označi vrstu socijalističke ideologije na tragu marksizma, koja je podrazumevala propagiranje nacionalnog jedinstva, kolektivističke ekonomije i samoodrživosti, oštro se suprotstavljajući imperijalizmu, kapitalizmu i ekonomskom liberalizmu (Cribbb and Kahin 2004, 324–325); O političkoj ideologiji Sukarna videti: Van der Kroef 1968, 245–261.

²³ Tokom suđenja Sukarno je održao čuveni govor „Indonezija optužuje“, koji se smatra jednim od najznačajnijih simbola otpora imperijalizmu, u kome je osudio način na koji je kolonijalna vlast uništila indonežansko društvo. Govor je izazvao veliki odjek u javnosti i medijima i pod pritiskom liberalnih snaga, kako u Holandiji, tako i u Holndskoj istočnoj Indiji, Sukarno je oslobođen nakon dve godine zatvora (Vickers 2013, 84–85).

²⁴ Ovo je verovatno najjemenentnija studija o ulozi Sukarna u sticanju nezavisnosti Indonezije.

²⁵ Krilo kome su pripadali Sukarno i Sartono (Indonežanska partija Partindo), zalagalo se za momentalno masovno propagiranje ideje otpora, dok se krilo predvođeno Mohamadom Hatom, budućim prvim potpredsednikom, i Sutanom Šarirom, budućim prvim premijerom nezavisne Indonezije (Indonežanski nacionalni vaspitni klub), zalagalo za dugoročnu strategiju stvaranja obrazovane elite koja će se u perspektivi

Tokom svoje intenzivne političke aktivnosti, Sukarno je promovisao ideju da rat na Tihom okeanu i napad Japana na Indoneziju može predstavljati odličnu priliku za ostvarenje sna o nezavisnosti (Guha 2014, 181). To se pokazalo kao istina kada je Japanska carevina izvršila napad na Holandsku istočnu Indiju 1942. godine.²⁶ Holandjani su brzo pretrpeli poraz, a Sukarno je oslobođen i postavljen za predvodnika kolaboratorske vlasti koja je bila dužna da Japanu obezbedi narodnu podršku, neophodnu radnu snagu, hranu i sirovine, što je uzrokovalo da u tom periodu nekoliko miliona ljudi umre od gladi, mučenja, egzekucija itd (Soetan 2001, 115; Van der Kroef 1973, 273). Nakon nuklearnog bombardovanja Japana, Indonezija je 1945. godine proglasila svoju nezavisnost, ali je Holandija uz pomoć Britanije pokušala da povrati kontrolu nad arhipelagom. Oružani i diplomatski konflikt koji je trajao naredne četiti godine i unutrašnja društvena previranja koja su se događala u tom periodu, poznati su pod zajedničkim nazivom Indonežanska nacionalna revolucija (v. Reid 1974). Pritisak koji je izvršila međunarodna zajednica rezultovao je konačnim krahom viševekovne holandske vladavine i priznanjem nezavisnosti Indonezije (Dahm 1969, 312). Finansijski i infrastrukturno devastirana novostvorena država bila je ugrožena velikim siromaštvom, urušenom ekonomijom, niskim stepenom obrazovanja stanovništva, ali i separatizmom uzrokovanim velikim unutrašnjim kulturnim, verskim i političkim razlikama. Prvi parlamentarni izbori održani su tek 1955. i stranka predsednika Sukarna odnela je pobedu.²⁷ Nezadovoljan načinom na koji je funkcionisala vlast, koja je zbog nedostatka apsolutne većine bila ograničena prinudnim stranačkim koalicijama, Sukarno je otvoreno kritikovao ideju parlamentarne demokratije, optužujući je za neusklađenost s indonežanskom kulturnom tradicijom i prezentujući koncept *nasakom* kao alternativu.²⁸ Kao ultimativni pokušaj uspostavljanja političke stabilnosti, uz podršku vojske, predsednik je 1957. proglasio primenu „kontrolisane demokratije“.²⁹ Ovim od-

izboriti za nezavisnu državu. Hata i Šarir su poput Sukarna uhapšeni i bez suđenja poslani u kazneni logor na Novoj Gvineji.

²⁶ Arhipelag je prva okupirala Nemačka 1940. godine (v. Friend 2014).

²⁷ U pitanju je Indonežanska nacionalna stranka (Teik 1972, 228–230).

²⁸ *Nasakom* je politički koncept koji podrazumeva kombinaciju idealtipskih indonežanskih stubova državnosti promovisanih u vreme Sukarnove vladavine. Akronim je nastao spajanjem reči nacionalizam (NASionalisme), religija (Agama) i komunizam (Communism) (Cribb and Kahin 2004, 286–287).

²⁹ Ovaj politički sistem odbacio je zapadnjački tip državnog uređenja i navodno se oslanjao na tradicionalni seoski sistem konsenzusa seoskih glavešina. U praksi to je značilo ukidanje izborima odabranog parlamenta, koji je zamenjen parlamentom sačinjenim od poslanika izabranim od strane predsednika i vrhovnim savetom koji je sačinjen od odabranih predstavnika svih relevantnih političkih partija (Ricklefs 2001, 312–341).

lukama nastupilo je doba autoritarne diktature, a parlamentarna demokratija nije se vratila u Indoneziju sve do 1999. godine i perioda tzv. reformacije. Premda je Sukarnova vladavina doprinela izvesnim pozitivnim reformama u položaju radničke klase, obrazovanju i zdravstvu, ekonomska situacija u Indoneziji je kontinuirano nazadovala i kao posledica anti-imperijalne ideologije država je postala gotovo isključivo okrenuta Sovjetskom savezu i Kini. Sredinom šezdesetih godina 20. veka širom arhipelaga vladalo je ekstremno siromaštvo i glad, što su bili neki od direktnih uzročnika vojnog državnog udara 1965. godine (Darkley 2005, 109–110). Tom prilikom, pokret *Trideseti septembar* ubio je šest najviših vojnih generala, preuzeo kontrolu nad medijima i držao pod svojim protektoratom predsednika Sukarna (Darkley 2005, 109–110). Vojska je surovo uzvratila, predvođena generalom Suhartom, i državni udar je završen neuspehom. Za njegovu organizaciju optužena je Komunistička partija i u narednim nedeljama usledila je krvava osveta usmerena protiv navodnih pristalica komunizma širom arhipelaga u kojoj je stradalo desetine hiljada ljudi (Vickers 2013, 162–165). Sukarno je nakon okončanja masakra pokušao da povрати Indoneziju u pređašnje stanje, ali je sistem kontrolisane demokratije bio trajno urušen i predsednik je bio prinuđen da ključne vojne i političke funkcije prepusti generalu Suhartu (Vickers 2013, 162–165).

Nakon proglašenja Suharta za predsednika 1968. godine, otpočela je epoha tzv. „novog poretka“, koji je odlikovalo intenzivno učestvovanje vojnih struktura u vlasti, borba za očuvanje političkog uređenja i ekonomskog razvitka, birokratizacija i korporalizacija političkih i društvenih organizacija i nedvosmislena anti-komunistička politika (Gunn 1979, 751–769). Dolazak Suharta na vlast i anti-komunistički zaokret u politici doneli su Indoneziji neujednačen, ali značajan priliv stranih investicija i posledični ubrzani ekonomski razvoj koji je, uz strogu kontrolu i cenzuru opozicije, osigurao Suhartu ostanak na poziciji sve do kraja 20. veka. S druge strane, ovom autoritarnom režimu danas se često pripisuju korumpiranost, koluzija i nepotizam (Vickers 2013, 190–193). Velika Istočno-azijska finansijska kriza koja je najsnažnije pogodila Indoneziju 1997. i 1998. godine, zajedno sa velikom sušom i najvećim požarima u istoriji, direktno su uticali na destabilizaciju političke situacije i buduću promenu vlasti (Ricklefs 2001, 408–411). Nakon indonežanske revolucije 1998. godine, Suharto se povukao s vlasti i otpočeo je proces demokratizacije i stvaranja savremene Indonezije, sa čestim promenama na državnom vrhu.³⁰

³⁰ Period nakon povlačenja Suharta prvenstveno odlikuju intenzivna demokratizacija društva, veće poštovanje slobode govora i ljudskih prava, povećani regionalni autonomizam i separatizam, kao i sve izraženiji islamizam u društvu i politici. Predsedničku funkciju obavljali su Jusuf Habibi (1998–1999), Abdurahman Vahid (1999–2001), Sukarnova ćerka Megavati Sukarnoputri (2001–2004), Susilo Bambang Yudoyono (2004–2014) i Joko Widodo (2014–do danas).

Proročanstvo proroka Đajabaje

Proročanstvo Đajabaje predstavlja skup predviđanja koja se pripisuju javanskom kralju Sri Mapanji Đajabaji, vladaoču Kediri kraljevstva na istočnom delu ostrva od 1135. do 1179. godine (Cœdès 1968, 168). Ime kralja se pojavljuje u javanskoj verziji Mahabharate i povezuje se s inkarnacijom hinduističkog božanstva Višnua (Reuter 2004, 202). Njegova vlast se opisuje kao pravedna i prosperitetna i predstavlja period ujedinjenja razjedinjenog kraljevstva, nastalog nakon smrti njegovog prethodnika. U narodnom verovanju, Đajabaja simboliše otelotvorenje mitološkog *Ratu Adil*-a, koji predstavlja mesijansku figuru i arhetipskog pravednog kralja u indonežanskoj tradiciji (Cribb 2004, 210). To je ličnost kojoj se pripisuje uspostavljanje perioda opšteg mira i pravde, slično kralju Arturu u britanskom folkloru. Prema legendi, Ratu Adil će se ponovo roditi u vreme patnje i nedaća koje se naziva *Jaman Edan* i svoj život će posvetiti borbi za obnavljanje vremena društvenog uređenja, pravde i harmonije poznatog kao *Jaman Raharja* (Cribb 2004, 210). Ovi naizmenični retrogradni i prosperitetni periodi u mitološkim narativima na ostrvu Java i u ostatku Indonezije, bazirani su na svojevrsnoj cirkularnoj koncepciji vremena, o čemu će kasnije biti reči.

Samo proročanstvo zapravo nije jedna jedinstvena lista predviđanja, već skup nezavisnih dugačkih epskih pesama, koje su objedinjene u tekstualne celine, od kojih je najpoznatija *Pralembang Dojobojo* (Predviđanja Đajabaje) (Wiyono 1999, 65–68).³¹ Tekst proročanstva ispunjen je skrivenom simbolikom i odnosi se na političke događaje na Javi koji su već postali deo istorije i na one koji tek treba da se dogode. Narativ prezentuje periodizaciju javanskog istorijskog vremena na tri vremenske celine od sedam stotina godina, poznate kao *kala*, pri čemu računanje vremena otpočinje mitskim naseljavanjem ostrva prve godine po Saka kalendaru³² i završava se sudnjim danom 2100. saka godine (Florida 1995, 273). U pojedinim verzijama proročanstva navodi se priča po kojoj je kralju Đajabaji servirano sedam različitih jela, koja simbolišu sedam epoha (*kala*) i otelotvoruju odgovarajuća kraljevstva i vladaoce iz budućnosti

³¹ Druga dva skupa predviđanja koja se pripisuju Đajabaji su *Serat Jayabaya Musarar* i *Serat Praniwakya*.

³² Indijski nacionalni kalendar (poznat i kao sakanski ili saka kalendar) je zvanični svetovni kalendar u Indiji, a u upotrebi je i na Javi i Baliju. Kalendar se sastoji iz dvanaest meseci, a računanje vremena otpočinje od prolećne ravnodnevice 78. godine po gregorijanskom kalendaru i ovaj period naziva se Šalivahanova era. Danas je na Javi, pored zvaničnog gregorijanskog, prvenstveno u upotrebi javanski kalendar (*Anno Javanico*) koji predstavlja aberaciju Saka kalendara. Ovaj sistem je uveo sultan Agung 1633. godine i u velikoj meri je sačuvao prethodni princip računanja vremena, ali se za razliku od saka kalendara, koji se oslanja na solarnu godinu, bazira na lunarnoj godini i mesečevim menama, što predstavlja princip preuzet iz islamskog kalendara.

ostrva (Wiyono 1999, 66).³³ Poslednja kala je *Jaman Edan*, doba dekadencije i entropije praćene moralnim i duhovnim padom čovečanstva, brojnim pošastima i prirodnim katastrofama. Apokaliptična predviđanja slikaju viziju budućnosti u kojoj tehnološka otkrića poput zaprežnih kola bez konja (automobila), letećih brodova (aviona), gvozdениh ogrlica koje okružuju ostrvo (železnice) ili prekida tokova reka (brane), ne predstavljaju simbol progresa i pozitivne evolucije, već najavu sveopšteg otuđivanja i predskazanje nastupajuće katastrofe (Parry 2007, 87). Po proročanstvu ona će se, između ostalog, manifestovati „skupljanjem” zemlje, padanjem kiše van kišne sezone, umiranjem od gladi i nedostatka odeće, kao i brojnim građanskim i opštim ratovima u kojima će veliki broj ljudi stradati. Najveća degradacija civilizacije, međutim, očekuje se u moralnom pogledu i na planu međuljudskih i porodičnih odnosa. Verolomstvo, napadanje religije i odbacivanje božijih zakona, veličanje zla i napredak korumpiranih, gramzivih i pakosnih ljudi, napuštanje porodice, međusobno sukobljavanje njenih članova i brisanje granica rodniх uloga, bujanje prostitucije, korupcije i bezakonja, kao i eksploatacija ljudi i uskraćivanje osnovnih ljudskih prava, biće sigurni pokazatelji da je svet „okrenut naopačke” i da je nastupio *Jaman Edan*, doba ludila.³⁴

Iako se ovaj, najčešće citirani deo proročanstva, u široj javnosti danas proglašava u velikoj meri istinitim i ostvarenim, činjenica je da je reč o konceptu koji nije nov i inovativan. On se evidentno oslanja na hinduističku kosmologiju i predstavu o četiri doba ili perioda sveta, koji se smenjuju od njegovog stvaranja do uništenja (v. Moertono 2009, 92; Van der Kroef 1959, 307). Ovi periodi poznati su kao *juge*, a poslednja epoha, koja se naziva *kali-juga*, predstavlja vreme haosa i degradacije duhovnosti, u kome se predviđaju brojne istovetne nedaće onima pripisanim javanskom *Jaman Edanu*.³⁵ Premda hinduističke *juge* traju vremenski neuporedivo duže, karakteristike poslednje epohe ne predstavljaju jedinu sličnost koju sa njima imaju kale iz Đajabajinog proročanstva. Hinduisti veruju da će na kraju perioda *kali-juga*, epohe za koju se smatra da je još uvek u toku, poslednja inkarnacija Višnuа, Sri Kalki, pobediti demona Kalija i sile

³³ Nazivi sedam epoha su: 1. *Kala Visesa*, 2. *Srikala*, 3. *Kala Visaja*, 4. *Kala Janga*, 5. *Kala Sakti*, 6. *Kala Jaja*, 7. *Kala Bendu (Jaman Edan)*.

³⁴ Integralni skup predviđanja prevedenih na engleski jezik može se pogledati na linku: <http://www.infoanda.com/resources/jayabaya.php>

³⁵ U hinduističkoj kosmologiji, život u univerzumu se uništava i ponovo stvara na 4,3 milijarde godina, što predstavlja jedan dan u životu Brame. Ovaj ciklus sastoji se iz četiri epohe poznate kao *juge*, koja se naizmenično smenjuju poput godišnjih doba. Promene koje prate smenu epoha ogledaju se na samoj zemlji, ali i u ljudskoj svesti kroz smanjenje darne (zakona i vrline) i dužine ljudskog života i variraju od zlatnog doba, poznatog kao *satja* ili *kṛta juga*, preko postepenog pada tokom *treta juge* i *dvapara juge*, do doba tame, *kali juge*. Četiri *juge* zajedno čine *mahajugu* koja ukupno traje 4.320.000 ljudskih godina (Dimmitt 1990, 794).

tame, ponovo obnavljajući zlatno doba koje se naziva *satja-juga* (Knapp 2011, poglavlje 6). Slično tome, u Đajobajinom proročanstvu se predviđa da će *Ratu Adil*, koji se takođe smatra inkarnacijom Višna, doneti zlatno doba, *Jaman Raharja*, u kome će zavladati blagostanje i prosperitet (Cribb 2004, 210).

Iako se autorstvo proročanstva pripisuje Đajabaji, originalni tekst nije sačuvan i značajno je menjan, dopisivan i reinterpetiran tokom istorije, što se može objasniti prvenstveno prenošenjem narativa usmenim putem, ali neupitno predstavlja i posledicu brojnih političkih i ratnih previranja, kao i rezultat promene dominantne religije i viševekovne kolonizacije na ostrvu. Pojedini autori smatraju da je narativ zapravo nastao u 17. veku, iz pera izvesnog javanskog muslimana, ali naglašeni hinduistički elementi upućuju na činjenicu da je geneza narativa započela pre islamske kolonizacije (Soetan 2001, 112). Uprkos činjenici da su struktura i osnovni elementi legende identični, postoje primetne razlike. Verzije koje su pretrpele izvesne islamske uticaje npr. tvrde da je naseljavanje Jave inicirao ikonijski sultan, dok se u hinduističkim verzijama kao etiološki mitski predak javlja indijski svetac Aji Saka, a zavisno od interpretacije, *Ratu Adil* je viđen kao izaslanik Alaha ili reinkarnacija Višna i sl. (Reuter 2010, 36). Islamska eshatologija preoblikovala je i ranije hinduističko poimanje istorije kao beskonačnog niza naizmeničnih perioda dekadencije i prosperiteta, uvodeći linearnu koncepciju vremena i ideju sudnjeg dana, poznatog kao *Kiamat Kubra* (Kartodirdjo 2007, 97). Zlatno doba (*jaman raharja*) i kraljevstvo *Ratu Adila* će po ovoj interpretaciji trajati stotinu godina, nakon čega će opet nastati vreme haosa koje će trajati do 2100. saka godine i sudnjeg dana (Florida 1995, 273). Neposredno pre ovog događaja, predviđa se veliki rat između Imama Mahdija s jedne strane i Satane i Goga i Magoga s druge strane, iz koga će Mahdi izaći kao pobednik.³⁶ U pojedinim verzijama proročanstva se za povod konačnog obračuna predviđa Đamađuđin napad na Arabiju, prilikom koga će se pojaviti Imam Madi (ili Dabatul Arli, zavisno od verzije) i odneti pobjedu (Claire 2007, 97). Iako imaju veoma slične karakteristike, *Ratu Adil* i Imam Mahdi nikada nisu poistovećeni u tradiciji i verovanju naroda na Javi, premda je došlo do izvesnog stepena simbioze. Imam Mahdi je u cilju očuvanja osnovnih premisa islamske dogme, predstavljen kao hronološki sledbenik *Ratu Adila*, što na izvestan način umanjuje značaj i uskraćuje milenaristički karakter starije verzije mitskog kralja.³⁷

³⁶ U islamskoj eshatologiji Imam Mahdi predstavlja spasitelja islama i zaštitnika sveta od zla, koji će vladati izvestan broj godina pre Sudnjeg dana. U proročanstvu su za njegove protivnike upotrebljeni nazivi *Raja Iblis* i *Ja-mak-juja*. *Iblis* je, poput Šejtana, uobičajeni naziv za Đavola u islamu, a *raja* znači kralj ili vladar (prema tome, kralj Satane). *Ja-mak-juja* otelotvoruje Gog i Magog, termin kojim se u judeizmu, hrišćanstvu i islamu označavaju ljudi, narodi ili regije koje će u vreme sudnjeg dana biti pristalice Đavola i doneti brojne nedaće svetu (Claire 2007, 97).

³⁷ O sinkretizmu koncepta *Ratu Adila* i Imama Mahdija pogledati: Van der Kroef 1959, 314.

Veliki broj stanovnika ostrva upoznat je sa najpoznatijim predviđanjima koja se pripisuju Đajabaji, a proročanstvo je imalo brojna reizdanja i štampano je u svojim različitim varijantama u velikom broju primeraka. Masovna popularnost prorokovih predviđanja prvi put je ovekovečena 1815. godine, kada je u kapitalnom enciklopedijskom izdanju objavljena verzija narativa,³⁸ a najstarija poznata sačuvana pisana verzija potiče iz 1835. godine.³⁹ Islamizacija i prepravljavanje teksta u 19. veku pripisuje se čuvenom javanskom pesniku Ranga Varsiti (Ranggawarsita, 1802–1873) i njegova verzija, koja je i danas jako rasprostranjena, bila je inkorporirana u pesnikovo kapitalno delo o istoriji Jave (Florida 1997, 202). U njoj je izvor Đajabajinog proročkog dara, ranije pripisivan hinduističkim božanstvima Mahabharate, pronađen u učenjima lutajućeg sufiste iz Turske, a sam prorok, za koga se verovalo da je inkarnacija Višna, navodno je preobraćen u Islam od strane tog istog askete (Florida 1997, 202). Celokupna istorija Jave, u ovoj interpretaciji, dobila je islamski referentni okvir i ona predstavlja indikativni pokazatelj tendencije čitanja klasičnih starojavanskih tekstova u novom ključu sufizma. U današnje vreme moguće je identifikovati preko stotinu različitih verzija Đajabajinog proročanstva (Reuter 2008, 2).

Mnogo važnija od datiranja i rekonstruisanja prvobitne forme i sadržaja proročanstva je, međutim, popularnost predviđanja u usmenoj tradiciji i njihova kontinuirana upotreba u političkom životu Jave tokom perioda dužeg od tri veka (Reuter 2008, 2). U osnovi je moguće identifikovati i izdvojiti tri osnovna aspekta proročanstva oko kojih je vršena politička instrumentalizacija. Prva i najznačajnija upotreba odnosi se na ideju Ratu Adila, odnosno na proglašavanje pojedinca za mesijansku figuru koja će doneti zlatno doba, ekonomsku stabilnost, slobodu i mir. Brojni lideri i vojskovođe tokom istorije Indonezije prisvajali su ovo ime i time legitimisali svoje ambicije i zadobijali značajnu podršku i nove pristalice. Druga upotreba vezuje se za jedno konkretno predviđanje u okviru Đajabajinog proročanstva po kome će nakon tri veka pod dominacijom belaca, državom kratko vladati „žuti patuljci“, nakon čeka će uslediti vladavina pravednog kralja i zlatno doba (Soetan 2001, 113). Ovo predviđanje je dobilo ogromnu popularnost pre, u toku i nakon Drugog svetskog rata, pri čemu su japanski osvajači proglašeni za „žute patuljke“ i dočekani kao oslobodioci od holandske imperijalne vlasti i ujedno kao predskazaoci nadolazećeg zlatnog doba (Touwen-Bouwsma 1996, 4). Danas se ovo proročanstvo u narodu smatra u potpunosti ispunjenim, jer je nakon rata formirana današnja slobodna neza-

³⁸ Reč je o zborniku javanskih priča i učenja u stihu koji se naziva *Serat Centhini*. Zbornik je objavljen 1814. godine u dvanaest tomova (Florida 1995, 273).

³⁹ Najstarija poznata verzija proročanstva nalazi se u kraljevskoj biblioteci u Surakarti. Pisac je u predgovoru napomenuo da je reč o transkripciji starijeg dokumenta, koji je i sam predstavljao islamiziranu aberaciju verzije koja mu je prethodila (Reuter 2010, 36).

visna država. Konačno posednja upotreba se odnosi na predviđanje da će ime Ratu Adila sadržati makar jedan slog javanske reči *notonogoro* (v. Hale 2013). Nakon prvih posleratnih predsednika Sukarna (Sukarno) i Suharta (Suharto), čija su imena zadovoljavala ovaj kriterijum, tokom izbornih kampanja, stranke i njihove pristalice neretko su se utrkivale da naprave što umesnije asocijacije kako bi njihovi kandidati uspeali da se uklupe u zadati uslov, upotrebljavajući nadimke, arhaične verzije imena i sl. Ova praksa je aktuelna i u savremenoj Indoneziji i predsednički kandidati je koriste kako bi svoje šanse uvećali ili diskreditovali svoje oponente. U nastavku će biti predstavljeni istorijski primeri političke upotrebe tri navedena aspekta proročanstva i detaljnije obrazložene njihove funkcije i struktura, kao i produktivnost u odgovarajućem kontekstu.

Uticaj milenarizma, nativizma i islama na oblikovanje koncepta heroja-spasioca

Intenziviranje učestalosti pojavljivanja i instrumentalizacije proročanstava u političke svrhe, u kauzalnom je odnosu s intenzitetom društveno-ekonomske, nacionalne i vojne krize i predstavlja mehanizam mobilizacije stanovništva koje se oseća obespravljeno, ugorženo i podređeno. Stoga nije iznenađujuće što je mit o heroju spasiocu, *Ratu Adilu*, postao večiti simbol nade na Javi, koji se može iznova oživljavati i upotrebljavati u različitim vremenskim i političkim situacijama. Njegov univerzalni karakter ogleda se u činjenici da su tokom brojnih turbulentnih perioda, ugroženi slojevi stanovništva poprilično lako mogli da poistovete sopstvene životne uslove sa stradanjem, nemaštinom i nepravdom opisanom u *Jaman Edanu* i stoga pokazivali otvorenost prema osobama koje bi sebe predstavljale kao mesijanske figure ili bile proglašene za *Ratu Adila*. Legitimizacija i utvrđivanje kredibiliteta takvog postupka vršeno je na različite načine, koji su najčešće podrazumevali utvrđivanje drevnih prava pretendenta na određenu teritoriju ili titulu (navodno krvno srodstvo sa drevnim vladarima i mitskim kraljevima ili materijalni dokaz koji potkrepljuje pravo nasleđstva), božansko otkrovenje o svom svetom pozivu (*vangsit*) ili pak hodočaće proklamovanog *Ratu Adila* u mesta koja se povezuju sa legendom o pravednom kralju i drevnim mitskim kraljevstvima (Yewangoe 1987, 237; Kartodirdjo 2007, 110). U pojedinim slučajevima su kao predskazanja dolaska *Ratu Adila* navođeni jednonedeljno pomračenje sunca, reke obojene krvlju, pojava kuge i druga zloslutna znamenja (Kartodirdjo 2007, 110). Neretko su ovakvi pokreti prerastali lokalne okvire i njihova ideologija postajala je pretnja vladajućim strukturama na nacionalnom nivou, a vera u nastupajuće „zlatno doba“ je u određenim situacijama predstavljala ključni revolucionarni katalizator.

Različite verzije proročanstava beleže da je uloga Ratu Adila bila predodređena za mitskog mesijanskog kralja Tandjung Putiha, koji je po legendi trebalo da vlada na početku 18. veka ili pak za kralja Erutjakru čija se vladavina predviđala za sam početak 20. veka, pri čemu se geografski pojavljivanje „pravednog kralja” vezivalo za mitsko kraljevstvo Katangu.⁴⁰ Prvi zabeleženi slučajevi osoba koje su bile proglašene za kralja-spasioca, vezani su za dva princa istog imena koji su predvodili pobune protiv vlasti u 18. odnosno 19. veku. Tokom velike bune u istočnoj Javi 1718. godine, kralj holandskog vazalskog kraljevstva Mataram, poslao je svog sina princa Diponegora da uguši ustanak (Ricklefs 2001, 113). Princ se, međutim, oglušio na očeve instrukcije i prešao je na stranu pobunjenika, koji su ga proglasili za svog vođu. Sebe je imenovao za dugo očekivanog mitskog kralja Katange, čiji će se uticaj proširiti preko cele Jave i okolnih ostrva i prisvojio je ime Erutjakra u skladu sa mesijanskom tradicijom (Ricklefs 2001, 113). Njegov mnogo poznatiji imenjак u narednom veku, o kome je bilo reči u prethodnom delu teksta, takođe je sebe proglasio za kralja Erutjakru, tvrdeći da je božansko otkrovenje o svojoj misiji predvođenja oružane pobune protiv Holandana dobio direktno od *Ratu Adila* tokom meditacije na planini Rasamuni (Headley 2006, 22). Verovao je da ga je ta vizija na sveti način predodredila za budućeg kralja Jave i da će mu u ostvarenju tog cilja pomoći duhovna snaga palog kraljevstva Mataram i boginja južnih mora (Hoskin 1987, 613). Ovaj princ Diponegoro (1785–1855) bio je posvećeni musliman koji je iskoristio nezadovoljstvo naroda na Javi, uzrokovano visokim nametima i slabim prinosima, da pokrene sveti rat protiv hrišćanskih kolonizatora (Ooi 2004, 423). Sukob poznat kao Javanski rat (1825–1830), kao što smo videli, završen je neuspešno po pobunjenike, ali je Diponegoru obezbedio status nacionalnog heroja i posadio klice buduće borbe za nezavisnost.

Nativizam je sve češće postajao neizostavni element mesijanskih pokreta, a kolonizatorska vlast je proglašavana za glavni uzrok patnje i nesreće. Ova ideologija u osnovi podrazumeva otpor imigraciji i zahtevanje favorizovanih prava za već etablirano stanovništvo na određenoj teritoriji.⁴¹ U slučaju Jave, obnova davno urušenih sultanata i „tradicionalnog“ državnog i društvenog uređenja, oslobođenog od uticaja zapadne kulture i „belog čoveka“, definisana je kao osnovni cilj, a nezadovoljstvo, prvenstveno ruralnog stanovništva, kanalisano je u militantan otpor holandskim upravljačima i domaćim kolaboratorima. Dublji uzroci buntovništva najčešće su proisticali iz nemaštine, visokih dažbina i nepravedne distribucije plodne zemlje (Kartodirdjo 2007, 98–99).

⁴⁰ Kraljevstvo je u narativima najčešće vezano za šumovitu oblast severno od današnjeg grada Madiuna u unutrašnjosti centralne Jave (Kartodirdjo 2007, 94).

⁴¹ O vrstama nativističkih pokreta videti: Linton 1943.

U drugoj polovini 19. veka, kao što smo videli, dolazi do značajnih promena u kolonijalnom zakonodavstvu vezano za pravo na zemlju, koje uzrokuju pogoršavanje položaja ruralnog stanovništva u Indoneziji. Raspad zadruga, prenos obaveze plaćanja sve većih dažbina sa kolektiva na individue i umnožavanje vlastelinstava na selima, stvorili su povoljne uslove za javljanje pokreta koji su se zalagali za ukidanje zemlji radničkih nameta i pravednu podelu obradive zemlje (Kartodirdjo 2007, 109). Uočljiva je i postepena politička promena koja se ogledala u činjenici da je nezadovoljstvo i borba obespravljenih sve češće zadobijala ruho milenarizma, pri čemu su ove organizacije omogućile da se individualne frustracije kolektivizuju, a da primarno lokalni i konkretni zahtevi prerastu u masovni zahtev za opštim društvenim promenama (Van der Kroef 1959, 317–318). Predstavnici ovakvih pokreta propovedali su da moralna degradacija i korumpiranost sveta u kome su živeli može biti prevaziđena proterivanjem tadašnje vlasti, što bi označilo početak zlatnog doba i vremena izobilja. Mesijanski pokreti počeli su da rastu u brojnosti u drugoj polovini 19. veka i bilo ih je više desetina u narednom stoleću, a jedan od najrasprostranjenijih po uticaju pojavio se 1865. godine.⁴² Njegov predvodnik je predviđao dolazak mitskog kralja Tandung Putiha koji bi se kroz masovni pokolj obračunao sa strancima na Javi, što je pokretu i njegovim vođama obezbeđivalo rastuću podršku nezadovoljnog stanovništva. Cilj pokreta je bilo istrebljivanje belaca i uništavanje holandskih prinčevina na ostrvu.⁴³ Drugi pokreti slične ideologije predviđali su pojavu mitskog kralja Erutjakre na čelu vojske sačinjene od demona i otrovnih životinja koja bi napala belce i proterala ih iz Indonezije (Kartodirdjo 1988, 32, 270). Jedna od najpoznatijih manifestacija milenarističkih ideja vezuje se za kult ličnosti Samina, kao i pokret Samat koji ga je ideološki sledio. Neobrazovani seljak Samin je svoju popularnost inicijalno stekao u poslednjoj deceniji 19. veka, kroz propagiranje mirnodopske ideologije, koja je nalik hrišćanstvu, propovedala da se na loše uzvraća dobrim, ali je u novom veku napravio značajan zaokret ka anarhizmu i komunizmu, šireći ideje o borbi za ravnopravnim vla-

⁴² Pokret se pojavio u centralnoj Javi ali se ubrzo proširio i na severne krajeve ostrva. Bio je predvođen od strane izvesnog Mangkuvidaje koji je predviđao vladavinu mitskog kralja u najvećem hinduističkom kompleksu hramova u Indoneziji, Prambanau. Prilikom hapšenja, kod Mangkuvidaje su pronađeni rukopisi Đajabajinog proročanstva. Pokret je smatrao R.M. Mohamada za otelotvorenje mesijanskog kralja Erutjakre (Kartodirdjo 2007, 95–98).

⁴³ Ovaj pokret nije bio jedini s izraženom anti-holandskom i pro-muslimanskom politikom. Malangjuda, Đumadilkobra, Đasmani, Ačmad Suhada i dr. lokalni lideri su u drugoj polovi 19. veka predvodili pokrete čiji je cilj bio proterivanje nevernika. Neki od popularnih slogana usmerenih protiv vlasti su bili: „obezglavite Holandane“ i „napolje sa Kompanijom“ (Holandska istočno-indijska kompanija, prim. aut). (Kartodirdjo 2007, 95–98; Kartodirdjo 1976, 72).

snišvom nad zemljom, suprotstavljanju vlastima i ukidanju brojnih nameta (Van der Kroef 1959, 317–318). Nakon pribavljanja naoružanja sa namerom nasilnog ostvarenja ovih ciljeva, holandska uprava je reagovala i 1907. godine uhapsila i proterala Samina, nakon čega je pokret praktično ugušen, ali je mesijanska ideologija nastavila da živi kroz izrazito milenarističko krilo okupljeno oko Samata, propovedajući dolazak kralja blizanaca koji će doći sa istoka i zapada i uspostaviti savršeno kraljevstvo iz koga će Holandani i njihovi poslušnici biti proterani (Van der Kroef 1959, 317–318).

Milenarizam je povremeno uzimao nešto izrašeniju komponentu islamske eshatologije i krajem 19. i početkom 20. veka religijski motivi dobijali su sve više na značaju. Njihov uspeh ogledao se u činjenici da su ove organizacije nudile mnogo složeniji ideološki i kulturološki osnov za ujedinjenje, uspešno prevazilazeći partikularne interese i usko lokalne uzroke nezadovoljstva, jer su se oslanjale na već izgrađen, razgranat i ukorenjen svetonazor islama. S obzirom na to da nije postojala raširena ideja nacionalizma, jednog naroda i zajedničkog identiteta na etničkoj osnovi, islam je predstavljao adekvatnu alternativu na kojoj je bilo moguće bazirati solidarnost izuzetno raznorodnih grupa. U pojedinim krajevima Jave npr. zabeleženi su slučajevi proglašavanja vođe pobunjenika za Imama Mahdija.⁴⁴ U skladu sa tim, koncept džihada (*perang sabil*) inkorporiran je u shvatanje određenih delova Đajabajnog proročanstva, pa je uništavanje vladajućih belaca pravdano svetim ratom protiv nevernika sa ciljem uspostavljanja čisto muslimanskog kraljevstva.⁴⁵ Učesnici u vlasti iz redova lokalnog stanovništva nisu dakle bili proglašavani samo za izdajice nacionalnih interesa, već i verolomnike koje treba najstrože kazniti. Uključivanje religijskog aspekta u mobilisanje na bunt protiv kolonizatora davalo je produktivne rezultate u svim grupacijama muslimanske veroispovesti, čak i među abanganima čija je posvećenost dogmatskoj veri bila znatno manje izražena nego kod santria.⁴⁶ Jedan

⁴⁴ Sledbenici pokreta koji je predvodio Kjai Nurhakim npr. verovali su da je njihov lider otelotvorenje Imama Mahdija i da će uspešno proterati Evropljane i uvesti pravedno oporezivanje i raspodelu zemlje (Kartodirdjo 2007, 107).

⁴⁵ Pored pomenutog Javanskog rata, ideja odbrane islama je bila jedan od ključnih motiva prilikom pokretanja Trunađađine pobune 1675. godine i Surapatinog ustanka koji je trajao od 1686. do 1706. godine. Jedan od najvećih centara otpora holandskim kolonizatorima i lokalnim kolaboratorima, naročito u drugoj polovini 18. veka, bio je okupljen oko Giri Kedaton muslimanske škole i Giri dinastije koja poreklo vodi od Sunan Girija, jednog od devet svetaca islama u Indoneziji (*Vali Sanga*) (Jay 1971, 514).

⁴⁶ Kliford Gerc napravio je distinkciju abangana, santria i prijajia, tri najvažnije tradicije u kulturnom i religijskom životu Jave. Abangani predstavljaju grupu koja se vezuje za seljački sloj stanovništva i stavlja akcenat na animistički aspekt javanskog sinkretizma; Santri su grupa prvenstveno povezana sa trgovačkim slojem koja je znatno više okrenuta islamskoj baštini u okviru sinkretističke religije; Prijajia su grupa povezana

od najpoznatijih modernističkih islamskih pokreta javio se početkom 20. veka. *Sarekat islam* (Islamska unija), o kome je već bilo reči, smatra se jednom od prvih organizacija u indonežanskoj istoriji kojoj je pošlo za rukom da upotrebom milenarističke tradicije i simbola izuzetno uspešno mobiliše stanovništvo na političko delovanje i obezbedi široku podršku u narodu (Cribb 2004, 1180–1181). Jedan od predvodnika ovog pokreta, Čokroaminoto, bio je smatran od strane svojih sledbenika, šire javnosti i naročito neobrazovanih slojeva i seljaštva za otelotvorenje *Ratu Adila*, zbog navodnog rođenja u vreme erupcije vulkana Krakatau (Cribb and Kahin 2004, 433). On je prvi lider od princa Dioponegora kome je na širokom nacionalnom nivou pripisan epitet mesije i očekivanog pravednog kralja, što je on vešto koristio u svojim zapaljivim, harizmatičnim govorima, koji su okupljali hiljade slušalaca i direktno uzrokovali omasovljenje organizacije (Melayu 2000, 34–35; Tarling 2001, 373). Buna iz 1919. godine bila je incident u kome je ovaj pokret, kroz delovanje lokalnog uticajnog zemljoradnika koji se usprotivio visokim taksama i nametnutoj poljoprivrednoj kulturi koja mu nije omogućavala da prehrani porodicu, neuspešno pokušao da povede otpor protiv vlasti.⁴⁷ Ispostavilo se da je ovaj, naizgled lični, bunt bio deo dobro smišljenog plana i da je vođa bio blizak militantnom ogranku Islamske unije, koja se suprotno većinskom opredeljenju pokreta zalagala za upotrebu nasilja u rešavanju konflikta. Takvo delovanje imalo je za cilj da pokrene lavinu sukoba koja će kao krajnji rezultat kulminirati masakrom Evropljana (Kartodirdjo 2007, 115). Kada se *Serakat Islam*, znatno kasnije, konačno ogradio od svoje povezanosti s idejom *Ratu Adila*, izgubio je svoj milenaristički karakter i mitski značaj u očima širokih narodnih masa, pa je i njegovo članstvo ubrzo drastično smanjeno u broju (Melayu 2000, 35).

Tokom dvadesetih godina 20. veka, Komunistička partija Indonezije takođe se oslanjala na proročki narativ. Diponegoro i Javanski rat smatrani su političkim uzorima, a lideri stranke povezivali su Đajabajino proročanstvo sa Sovjetskim savezom i priželjkivanu revoluciju sa dolaskom *Ratu Adila* (Houbent 2009, 24). Ova mitska figura odigrala je značajnu ulogu u mobilizaciji stanovništva tokom surovo ugušene bune 1927. godine (Houbent 2009, 24; Vickers 2013, 82). Za vreme tridesetih godina, novoformirana Narodna partija, koja je u izvesnom idejnom smislu bila naslednik *Serakt islama* i brojem sledbenika parirala *Muhamadiji*, svoju ogromnu popularnost gradila je na ideji da je njen predvodnik otelotvorenje pravednog princa.⁴⁸

sa birokratskim slojem, koja je dominantno okrenuta hinduističkim elementima u sinkretističkoj religiji (Geertz 1976).

⁴⁷ Reč je o Tjimarame buni koju je predvodio Hađi Hasan (Kartodirdjo 2007, 115).

⁴⁸ Lider Narodne stranke Jogiakarte bio je harizmatični, konzervativni i slabo obrazovani princ Pangeran Surđodiningrat. On je iskoristio nezadovoljstvo seljaštva

S druge strane, pojedine verzije proročanstva imale su potpuno suprotan cilj od borbe za nezavisnost i u njima je izražen evidentan pokušaj uspostavljanja kredibiliteta i legitimiteta evropskih kolonizatora kroz insistiranje na božanskoj predodređenosti njihovog osvajanja Indonezije. Povezivanje opšteg mira, duhovnosti i ekonomskog prosperiteta sa dolaskom plavoookih morskih trgovaca svetle puti i njihovog naseljavanja Džakarte, u ovim predviđanjima nedvosmisleno sugerise neminovnost istorijskog procesa, iluzornost otpora i pozitivne posledice povinovanja novouspostavljenim vlastima (Kartodirdjo 2007, 101). Pored toga, ideju *Ratu Adila* koristili su i lokalni hrišćanski misionari, koji su hrišćanstvo kombinovali sa javanskim običajima i misticizmom. Jedan od ovih pokreta proglasio je Isusa Hrista za mesijanskog pravednog kralja i upotrebljavao je javansku islamsku terminologiju da označi crkvu (džamija) i sveštenika (imam) (Ricklefs 2001, 165). Iako su se konvencionalni evropski hrišćanski misionari izrazito protivili takvom pristupu, on je davao znatno uspešnije rezultate u broju preobraćenih vernika. Sve veći broj organizacija, bez obzira da li su gajili pozitivan ili negativan stav prema kolonijalnoj upravi, nastavljao je da upotrebljava tradicionalna verovanja kao sredstvo pomoću koga su animirali stanovništvo i podstrekivali podršku za svoje političke ambicije i ta praksa nije utihnula ni nakon uspešno okončane borbe za nezavisnost.

Na osnovu svih navedenih primera moguće je izdvojiti dva opšta osnovna tipa pokreta koji se oslanjaju na milenarizam, premda se individualne organizacije međusobno drastično razlikuju (Kartodirdjo 2007, 118–119). Pokreti iz prve grupe u velikoj meri zanemaruju politički aspekt svog delovanja, pri čemu utopijski idealizuju prošlost, pokušavajući da ponovo ožive duh tog vremena u smutnoj sadašnjosti.⁴⁹ Slično idealima romantizma, zalažu se za očuvanje običaja, jezika i pisma. Oslanjaju se na religijsko preobraženje i striktnu primenu verskih dogmi koje mogu poticati iz islama ili pak iz tradicionalnih vrednosti i običaja abangan.⁵⁰ Bore se prvenstveno za duhovnu revoluciju i prihvatanje religijskih učenja kao standarda kojima se vlast rukovodi. Zbog ideologije odbacivanja uređenja sveta u kome žive i težnje za sticanjem nezavisnosti Indonezije (u kolonijalno vreme) međutim, kolonijalne ali i nezavisne vlasti najčešće su ih karakterisale kao umereno revolucionarno potentne i shodno tome su nadzirale njihove aktivnosti, uz tendenciju izbegavanja daljeg uplitanja, ali u pojedinim slučajevima nisu izostale ni oštre reakcije i zabrane delovanja (Kartodirdjo 2007, 118–119). Druga grupa uključuje politički veoma aktivne pokrete koji neretko kroz militantne aktivnosti teže ostvarenju svojih ciljeva. Oni se, međutim, ne uklapaju

dodatno produbljeno velikom ekonomskom depresijom, kako bi sledbenike ubedio da je istinski *Ratu Adil* koji će doneti zlatno doba (Ricklefs 2001, 237).

⁴⁹ Mit o zlatnom dobu biće detaljno analiziran u zaključku ovog poglavlja (v. Žirarde 2000, 111–148).

⁵⁰ O javanskom misticizmu videti: Zorić 1986, 19–21.

u savremeno shvatanje političkog delovanja ili stranačke organizacije, već pribegavaju nekonvencionalnim i tradicionalnim sredstvima u ispunjavanju deklariranih ambicija, pa se zbog izraženog milenarizma, nativizma ili propagiranja džihada, smatraju izuzetno revolucionarno potentnim (Kartodirdjo 2007, 119). U osnovi ovih pokreta je bunt protiv socijalno-ekonomske nepravde i tlačitelja, ali značajnu ulogu ima forma manifestacije nezadovoljstva, koja je prožeta religijskom simbolikom, što omogućava omasovljenje pristalica propagirane ideje u krajevima u kojima religija još uvek ima dominantni uticaj na kreiranje opšteg pogleda na svet.⁵¹ Konflikti vlasti i ovih organizacija i u kolonijalno vreme i u vreme nakon sticanja nezavisnosti često su imali tragičan i krvavi epilog. Velika većina ustaničkih i revolucionarnih društvenih pokreta formirana je na ideji otpora kolonijalizmu (Kartodirdjo 1978, 4–5). Činjenica da ispunjenje njihovog primarnog cilja kroz sticanje nezavisnosti nije dovelo do masovnog gašenja postojećih i stopiranja formiranja novih sličnih organizacija evidentno svedoči o istrajnosti milenarističke ideje u Indoneziji, koja je na isvestan način izuzeta od posledica društvenih promena.

Upotreba proročanstva u borbi za nezavisnost Indonezije

Proročanstvo je, kao što smo videli, imalo značajnu ulogu u brojnim pokušajima suprotstavljanja holandskim kolonizatorima i njegova upotreba davala je mešovite rezultate. Jedno političko predviđanje, međutim, u velikom delu javnosti danas se smatra u potpunosti ispunjenim. Reč je o ulozi Japana u stvaranju nezavisne Indonezije. Indonežansko nacionalno buđenje u prvoj polovini 20. veka, predstavlja period u kome se rađa ideja da carevina Japan može biti od velike pomoći lokalnom stanovništvu u zadobijanju nezavisnosti Indonezije (Guha 2014, 181). Simpatije prema zemlji izlazećeg sunca, svoje korene vuku još iz 1905. godine kada je u Rusko-japanskom ratu za prevlast nad Mandžurijom i Korejom, Japan odneo ubedljivu pobedu (Soetan 2001, 113). Na istoku Azije ovaj trijumf doživljen je kao pobeda celog kontinenta nad Evropom, koja uliva nadu da i druge evropske imperije mogu biti potučene i proterene (Soetan 2001, 113). Krajem dvadesetih i početkom tridesetih godina 20. veka, među različitim revolucionarnim političkim i verskim pokretima, počinje da se širi navodno predviđanje, koje je pripisivano starom proroku Đajabaji, po kome će nakon tri stoleća ropstva pod „belim čovekom“, uslediti vladavina „žutih patuljaka“ u trajanju jednog životnog ciklusa pšenice (v. Hale 2013).⁵² Nakon toga, predviđali

⁵¹ Za detaljan pregled i opis preko dvadeset milenarističkih pokreta na Javi na kraju 19. i početkom 20. veka pogledati: Kartodirdjo 1978.

⁵² U pojedinim verzijama ovo predviđanje je najavljivalo pobedu „žutog pauna sa severo-istoka“ nad „belim bivolom plavih očiju“. Značenje ove analogije je identično originalnoj verziji (Lee 1999, 126).

su se pojava *Ratu Adila* i otpočinjanje perioda opšteg blagostanja i prosperiteta u okviru samostalne države Indonezije (Friend 2013, 76–77). Kao što možemo da pretpostavimo, u interpretaciji ovog narativa Holandani su viđeni kao „beli ljudi“ čija vlast se bliži kraju, a Japanci kao spasioci koji će oterati kolonizatore i ostati veoma kratko, nakon čega će vlast prepustiti narodu Indonezije. Mediji su u ovom periodu kreirali mišljenje javnog mnjenja da se ubrzano bliži vreme dolaska zlatnog doba i da Japan treba posmatrati kao vesnika preokreta. Novine na istočnoj Javi 1928. godine oglašavale su neupitan skorašnji dolazak pravednog kralja, a dve godine kasnije štampa piše o znamenjima koja nagoveštavaju velike promene i potrese u zemlji (Labrousse 1993, 179). Takve najave su se vremenski poklapale sa suđenjem Sukarnu koji je sve češće orbitirao kao savremeno otelotvorenje *Ratu Adila*. U svojim najranijim govorima, Sukarno je javno naglašavao svoje ubeđenje u ostvarenje sna o nezavisnosti Indonezije i predviđao je velike ratne sukobe na Tihom okeanu koji će to omogućiti. Pored toga, Sukarno je u javnosti upoređivan sa likom iz popularnog lutkarskog pozorišta senki, koji je imao prometejske karakteristike i doneo ljudima magijsko sredstvo kojim su prevaziđene unutrašnje podele i ujedinjene zaraćene strane.⁵³ Eksplicitno povezivanje proročanstva i invazije Japana koja će osloboditi Indoneziju od holandske kolonijalne vlasti, izvršio je indonežanski nacionalistički vođa Tamrin, koji je za govornicom u parlamentu 1941. godine izjavio da je sudbina ovih naroda ispisana u nazivu lekovite biljke *djintan*,⁵⁴ koju je posmatrao kao akronim: „**D**jepang **i**tu **n**anti **t**aklukkan **a**ntero **N**ederland“ (Japan će savladati Holandiju) (Friend 2014, 76). Svoje izlaganje je završio zaključkom da će odlazak holandske vlasti označiti početak vremena prosperiteta i sreće za indonežanski narod.⁵⁵ Značajnu ulogu u plasiranju pro-japanske propagande u Indoneziji odigrao je Jusuf Hasan, rođen na Sumatri, koji je 1930. godine otišao na studije ekonomije u Tokiju i postao član ultra nacionalističkog pokreta Crni zmaj (Touwen-Bouwsmas 1996, 2). U godinama koje će uslediti, Hasan je postao najistaknutiji agitator ideje o napadu Japana na Holandsku istočnu Indiju i tajni agent zadužen za formiranje pete kolone, čiji je zadatak bio sabotiranje holandske vlasti iznutra i priprema revolucionarnih aktivnosti.⁵⁶ Učestvovao je u radu Radio Tokija koji je 1939. godine počeo da emituje svoj program u Indoneziji, a od 1941. godine otpočeo utilizaciju proročanstva koje im je išlo na ruku i intenzivnu anti-holandsku propagandu, sa naglaskom na ideji da će Japan osloboditi

⁵³ *Vajang* je oblik popularnog lutkarskog pozorišta senki na Javi. Lik Kroksona, koji se često javlja u predstavama, po legendi je napustio svoj asketski život kako bi doneo magijsko sredstvo ujedinjenja zaraćenim stranama (Labrousse 1993, 179).

⁵⁴ Vrsta peršuna.

⁵⁵ Ubrzo nakon ovog incidenta je uhapšen i preminuo je u zatvoru pre ostvarenja svojih predviđanja (Van De Ryt 2001, 57).

⁵⁶ Mohamad Juli je takođe odigrao značajnu ulogu u promovisanju ideje o spasiteljskoj invaziji Japana kao komentator na Radio Tokiju (Goto 2003, 142).

Indonežane i doneti prosperitet (Touwen-Bouwsma 1996, 4). Uloga ove stanice naročito je došla do izražaja neposredno pre izbijanja rata, kada je u napetoj političkoj atmosferi bila praktično onemogućena komunikacija subverzivnih oslobodilačkih nacionalističkih grupa, pa je Radio Japan predstavljao jedini izvor informacija i instrukcija (Goto 2003, 142). Iako su Holandani bili zabranili slušanje ove stanice, hiljade ljudi svakodneвно je sa nestrpljenjem očekivalo Hasanova optimistična obećanja iz Tokija o neminovnom dolasku zlatnog doba, praćena zapaljivim političkim monolozima i obaveznim pevanjem buduće nacionalne himne „Velika Indonezija“.⁵⁷ Širom ostrva avioni su bacali pamflete na kojima je bio napisan slogan „jedna boja, jedna rasa“, sa japanskom i indonežanskom zastavom odštampanim na suprotnim stranama i prikazom prijateljskog susreta japanskih vojnika i indonežanskog naroda (Touwen-Bouwsma 1996, 8; Soetan 2001, 112–113). Propagandni materijal imao je za cilj da ubedi lokalno stanovništvo da „stariji brat“ dolazi da oslobodi „mlađeg brata“, što je uzrokovalo da japanske trupe nakon invazije 1942. godine budu dočekane kao oslobodilačke snage. Sa velikim oduševljenjem i u slavljeničkoj atmosferi, hiljade ljudi pozdravljalo je pristigle vojnike sa japanskim zastavama, nacrtanim *Hinomaru* simbolom na dlanovima i pokličem *banzai*.⁵⁸ Iako su nakon pobeđe Japana usledili određeni pozitivni koraci ka uspostavljanju državnosti Indonezije, poput uvođenja zastave i himne, nacionalisti su ubrzo postali bolno svesni realnosti i razočarani odbijanjem Japana da omogući nezavisnost (Goto 2003, 142–143). Proročanstvo se ipak ispunilo tri godine kasnije, nakon kapitulacije Japana na kraju Drugog svetskog rata. Sukarno je proglasio nezavisnost i osim što je period vladavine „žutih patuljaka“ trajao tri, umesto predviđenih godinu dana, u narodu je ovo predviđanje ostalo upamćeno kao u potpunosti ostvareno.

Koncept *Ratu Adila* nije uvek bio povezivan s određenom osobom, već je kroz istoriju bilo pokušaja njegove depersonalizacije i simboličkog poistovećivanja s idejom ili političkim poretkom. Pomenuti vođa *Serakat Islama*, Čokroaminoto, koji je i sam od strane svojih sledbenika bio proglašavan za očekivanog pravednog kralja, koristio je ovaj koncept kao idealan način za popularizaciju ideje islamskog socijalizma (Dahm 1969, 19). U jednom od svojih govora rekao je: „Mi očekujemo novog Božijeg glasnika, naslednika Mojsija, Isusa i Muha-

⁵⁷ Himna *Indonesia Raya* prvi put je pevana na pomenutom Drugom kongresu omladine 1928. godine (Touwen-Bouwsma 1996, 7).

⁵⁸ *Hinomaru* znači „krug sunca“ i odnosi se na japansku zastavu sa crvenim krugom na beloj pozadini. *Banzai* znači „deset hiljada godina“ i predstavlja japanski poklič koji prvenstveno izražava želju za dugim životom japanskog cara (*Tennōheika Banzai!*). Tokom Rata na Pacifiku poklič je upotrebljavan u vojnim jurišima i navodno je uzvikivan prilikom samožrtvovanja pilota kamikaza, mada o ovoj predstavi, romantizovanoj u popularnoj kulturi, nema pouzdanih istorijskih dokaza. U savremeno doba, *Banzai* se obično uzvikuje tri puta i predstavlja pandan uzviku „živeo/la“ u srpskom jeziku (Touwen-Bouwsma 1996, 8–9).

meda, koji će oterati sve zle požude iz srca ljudi. Ovaj glasnik se zove *Ratu Adil*. Svi mi, ma kojoj religiji pripadali, ga očekujemo. Ali ovaj *Ratu Adil* se neće pojaviti u ljudskom obliku; tačnije, on će se pojaviti u formi socijalizma. Ovo me se *Serakat Islam* raduje“ (Melayu 200, 55). Slično tome, Sukarno je takođe promovisao ovu ideju u godinama tokom i nakon Drugog svetskog rata. Posle inicijalnog prekida viševjekovne holandske kolonijalne vlasti, uzrokovanog japanskim osvajanjem, Sukarno je naručio štampanje knjige pod nazivom „Uloga Đajabajinih proročanstava u našoj Revoluciji“ (Reuter 2010, 37). Po okončanju rata, tokom kratkog perioda holandskog povratka na arhipelag, knjiga je zaplenjena iz štamparije i uništena, ali je nakon Indonežanske nacionalne revolucije i sticanja međunarodno priznate nezavisnosti, knjiga ponovo štampana. U njenom predgovoru, Sukarno je sebe poistovetio sa proreknutim mitskim oslobodiocem i pravednim kraljem, ali je istovremeno pružio i obrazloženje po kome je *Ratu Adil* zapravo sama demokratija, tj. država bazirana na principima pravde i jednakosti (Reuter 2010, 37). Kao što vidimo, iako je ovakva interpretacija bila popularna u pojedinim periodima, potpuna depersonalizacija ideje *Ratu Adila* i njeno isključivo izjednačavanje s političkim ili verskim sistemom, nikada nije zaživela, jer je s propagandnog stanovišta ustanovljena neophodnost osobe koja će otelotvoriti princip pravedne države i predstavljati simbol novog poretka.

Upotreba proročanstva u političke svrhe nakon sticanja nezavisnosti Indonezije

I u godinama nakon Drugog svetskog rata proročanstva su nastavila da imaju značajan uticaj na dnevno-političke događaje u Indoneziji i različiti pretendenti na vlast su ih koristili kako bi obezbedili široku narodnu podršku.

Pre zauzimanja pozicije predsednika 1945. godine Sukarno je otišao na hođačašće u selo za koje se verovalo da predstavlja mesto telesnog nestanka kralja Đajabaje i njegovog uzdizanja na nebesa. Tom prilikom se obratio članovima svoje partije rečima: „Došao sam ovde da molim za njegov (Đajabajin) kraljevski blagoslov. Molim vas da mi svi pomognete“. Nakon sedam minuta provedenih u tišini, zaključio je da je blagoslov dobijen i da mogu da krenu (Quinn 2009, 117).

Tokom 1949. poslednje godine Indonežanske nacionalne revolucije, formiran je kombinovani vojni pokret holandskih i lokalnih pobunjenika, koji su se protivili ukidanju federacije Ujedinjenih indonežanskih država i stvaranju unitarne Republike Indonezije.⁵⁹ Pokret koji je nazvan „Legija Ratu Adila“ formirao je

⁵⁹ Kao što smo već videli, pod pritiskom međunarodne zajednice, Holandani su 1949. godine bili primorani da priznaju nezavisnost Indonezije, uprkos činjenici da su tokom četiri godine nakon okončanja Drugog svetskog rata povratili kontrolu nad gotovo celokupnim arhipelagom. Transfer suvereniteta je izvršen sa Holandske istočne Indi-

bivši holandski kapetan Rejmond Vesterling, u cilju očuvanja autonomije holandske države Pasundan na zapadnoj Javi, koja je bila ugrožena ukidanjem federacije i ujediniteljskim težnjama Sukarna i Hate (Sundhaussen 1982, 55). Oslanjajući se na indonežansku tradiciju o dolasku proreknutog pravednog kralja, Vesterling je sebe proglasio za *Ratu Adila* koji će nezadovoljnima doneti mir i pravdu. U prilog njegovoj tvrdnji išla je činjenica da je rođen u Istanbulu i da je bio poznat pod nadimkom „Turčin“, a po islamiziranoj verziji legende, za *Ratu Adila* se verovalo da će biti turskog porekla.⁶⁰ Vešto je iskoristio nezadovoljstvo određenih etničkih i verskih grupa i organizacija da oko sebe okupi preko dve hiljade sledbenika koji su se oštro protivili potencijalnoj jedinstvenoj pan-indonežanskoj državi, smatrajući je nametnutim oblikom buduće javanske političke dominacije i hegemonije. Članstvo je regrutovano iz redova Sunda⁶¹ i drugih etničkih grupa koje su se zalagale za očuvanje sopstvene autonomije,⁶² iz islamističkih i komunističkih paravojnih formacija koje su delovale u vreme Indonežanske nacionalne revolucije,⁶³ kao i bivših vojnika rasformirane holandske vojske i aktivne kraljevske armije.⁶⁴ Nakon izostanka odgovora na ultimatum upućen vlastima u kome je zahtevano poštovanje autonomije federalnih država, Legija Ratu Adila organizovala je pokušaj državnog udara početkom 1950. godine, mesec dana nakon međunarodnog priznanja Republike Indonezije (Van der Kroef 1959, 317). Iako su uspeali da zauzmi Bandung, glavni grad zapadne Jave, pobunjenicima nije pošlo za rukom da osvoje Džakartu, a republička vojska i policija veoma brzo uspeali su da uguše ustanak i povrate red i mir u državi.⁶⁵ Vesterling je uz pomoć Holandije uspeo da pobegne za Singapur, a Legija Ratu Adila ubrzo je rasformirana (Ricklefs 2001, 285).

je na Ujedinjene indonežanske države, politički subjekt koji je zamišljen kao federacija šesnaest autonomnih država (Republike Indonezije koja je obuhvatala teritoriju Jave i Sumatre i petnaest država koje su osnovali Holandanci na okolnim ostrvima). Predsednik Sukarno je 1950. godine, pet godina nakon proglašenja nezavisnosti, ukinuo federativnu državu i formirao unitarnu Republiku Indoneziju (Ricklefs 2001, 284–285).

⁶⁰ Rođen je 1919. godine u Istanbulu, od oca Holandancina i majke Grkinje (Cribb and Kahin 2004, 453).

⁶¹ Druga po brojnosti etnička grupa u Indoneziji, nakon Javanaca, koja uglavnom naseljava zapadni deo Jave. Sunde su želele nezavisnu državu Pasundan, koja ne bi bila pod kontrolom Javanaca.

⁶² Poput Malajaca, Ambonaca, Minahasa itd.

⁶³ Poput *Darul Islama*, islamističke organizacije koja se zalagala za formiranje šerijatske islamske države Indonezije.

⁶⁴ Za detaljan prikaz aktivnosti Rejmonda Vesterlinga i Legije Ratu Adila videti Vesterlingove memoare prevedene na engleski (Westerling 2013).

⁶⁵ Osujećen je plan da se zauzmu policijske stanice, medijski centri i ostali strateški položaji. Sprečeni su i planirani atentati na članove Hatinog kabineta, ali je tokom državnog udara stradalo nekoliko desetina ljudi na obe strane (Van der Kroef 1959, 317).

Ni period nakon smene Sukarna i uspostavljanja „novog poretka“ nije ostao imun na političku upotrebu proročanstava. Anti-komunistički masakr, sproveden nakon neuspešnog pokušaja državnog udara 1965. godine, u pojedinim krugovima postao je simbol „doba ludila“, u kome će se pojaviti proreknuti pravedni kralj i doneti željeni mir i blagostanje (Parry 2007, 91). Iako je povremeno i sam Suharto u javnosti viđen kao naslednik mita o Ratu Adilu (Gunn 1979, 763), tokom svog celokupnog mandata on je ostao obazriv prema ovom narativu, svestan činjenice da ga narod nije doživljavao kao mitskog pravednog kralja u jednakoj meri kao i njegovog prethodnika Sukarna (Ramstedt 2005, 16–17). Možda je ovo jedan od razloga zašto je Suharto znatno češće povezivan sa proročanstvom Sabdapalona nego predviđanjima Đajabaje.⁶⁶ U narodu je bilo rasprostranjenije verovanje da je on inkarnacija ovog starog sveštenika, koji je predvideo da će nakon pet stotina godina nastupiti kraj ere islama na arhipelagu i povratak na staru religiju hindu-budizma (Suwandi 2000, 53). Suharto je tokom većeg dela svoje vladavine bio poprilično neprijateljski nastrojen prema islamu⁶⁷ i nosi najveći deo odgovornosti što se u ideološkom temelju indonežanske države nalazi princip *pankasila*,⁶⁸ baziran na javanskom misticizmu, a ne islamsko učenje i zakon (Reuter 2010, 38). I sam je bio sledbenik javanskog misticizma i kulta Semara i često je meditirao i išao na hodočašća u stare hindu-budističke hramove, mada se protivio priznanju sinkretističke religijske tradicije *kejaven* kao zvanično priznate religije.⁶⁹ U skladu sa predviđanjima, tačno pet vekova nakon Sabdapalonovog otkrovenja, 1978. godine, završena je izgradnja prvih hinduističkih hramova na

⁶⁶ Sabdapalon je bio sveštenik iz 15. veka u hindu-budističkom kraljevstvu Majapahit na Javi. Nakon preobraćanja kralja u islam 1478. godine, što je označilo i početak dominacije ove religije na arhipelagu koja i danas traje, veruje se da ga je Sabdapalon prokleo i obećao da će se vratiti nakon 500 godina u vreme velikih prirodnih katastrofa, političke korupcije i moralne degradacije, da protera islam i obnovi staru hindu-budističku religiju (*agama budi*). Za Sabdapalona se veruje da je bio inkarnacija Semara, popularnog mitskog stvorenja iz javanske mitologije kome se pripisuju atributi mudrosti, mističnosti i svetosti (Bubandt 2014, 114).

⁶⁷ Suharto je 1965. godine predvodio tzv. „Mataramsku ekspediciju“, koja je bila usmerena protiv islamističke organizacije *Darul Islam* (Ramstedt 2005, 16).

⁶⁸ *Pankasila* je skup zvanično prepoznatih filozofskih principa na kojima je bazirana Indonežanska država. Reč je kovanica koja bukvalno znači pet načela i oni uključuju: 1. Veru u jednog jedinog Boga; 2. Pravedno i civilizovano čovečanstvo; 3. Jedinstvo Indonezije; 4. Demokratija; 5. Društvena pravda za sve narode Indonezije (Darmaputera 1988, 151–152).

⁶⁹ Protivljenje priznanju *kejavena* bilo je prevashodno uzrokovano nepoverenjem prema sledbenicima ove religijske tradicije, koji su u velikom broju podržavali Suharnovog arhineprijatelja – komunističku partiju i koji su bili skloni baštinenju i propagiranju Đajabajinog proročanstva koje mu takođe nije išlo na ruku (Ramstedt 2005, 16). O Suhartovim hodočašćima videti: Quinn 2009, 180–188.

Javi još od prekolonijalnog perioda,⁷⁰ a došlo je i do erupcije vulkana Semeru, što je potkrepilo tezu o predviđenim prirodnim katastrofama koje će pratiti ovaj period (Levenda 2011, 138). Tokom 1978. godine, neočekivano je objavljen i plan o izgradnji velikog memorijalnog kompleksa oko Sukarnove grobnice. S obzirom na to da je bivši predsednik poslednje godine svog života praktično proveo u kućnom pritvoru i da, zbog nemilosti vladajućih struktura, nije sahranjen na groblju heroja u Džakarti zbog straha od hodočašća, takva odluka mogla je biti objašnjena jedino željom da se pred nastupajuće izbore obezbedi podrška Sukarnovih simpatizera (Bubandt 2014, 116). Još važniji razlog, međutim, krio se u činjenici da je tokom ove turbulentne godine bilo u toku suđenje Savitu, čoveku optuženom da je uz pomoć Đajabajnog proročkog narativa pokušavao da smeni predsednika Suharta (Bubandt 2014, 116).

Savito Kartovibovo je Indonežanin sa zapadne Jave koji je 1976. godine javno izneo tvrdnju da je dobio sveto otkrovenje *vangsit*, u kome mu je ukazano da on treba da bude spasilac indonežanskog naroda od očajne situacije u državi (Yewangoe 1987, 237). Oko sebe je okupio brojne sledbenike koji su ga prihvatili kao *Ratu Adila*, a među njima je bilo puno uticajnih političara i verskih velikodostojnika kojima su njegova predviđanja išla u prilog. Pripremio je veliki broj dokumenata u kojima je kritikovao navodne neuspehe „novog poretka“ i aktuelnog predsednika (Ricklefs 2001, 367–368). Verovao je da spasenje može uslediti jedino ukoliko se Suharto povuče sa vlasti i na njegovo mesto dođe bivši podpredsednik Mohamed Hata. Osuđen je 1978. godine zbog organizovanja subverzivnih aktivnosti i pokušaja rušenja režima na osam godina zatvora (Cribb 2004, 384).

Kao što se da pretpostaviti, čak ni period reformacije nakon povlačenja Suharta, poput svih drugih kriznih perioda, nije ostao uskraćen za nova tumačenja Đajabajnog proročanstva. Tako je predsednik Habibi, često bio poistovećivan sa preoknutim vladarom čija će vladavina po predviđanju trajati jedan životni ciklus pšenice, tj. devet meseci (Reuter 2010, 37). Njegovi naslednici na poziciji predsednika, Vahid i Sukarnoputri, posećivali su sveta mesta koja se vezuju za proroka Đajabaju, kao i savremene spiritualne vođe za koje se smatra da imaju dar da spoznaju buduće događaje (v. Quinn 2009, 173–198; Reuter 2005). Proces predviđanja budućnosti ovih duhovnih velikodostojnika, nerazdvojan je od procesa stvaranja te budućnosti, jer se smatra da je volja koju poseduju usklađena sa svetom voljom, pa njihove reči postaju samoispunjujuće, bile one kletve ili blagoslovi (Reuter 2010, 38). Iz tog razloga, ovi političari su nakon pobede na izborima izgradili spomenike zahvalnosti na mestu na kojem su dobili „moć da vladaju“ (*wahya raja*), od jednog od najuticajnijih duhovnih vođa u Indoneziji (Reuter 2010, 39).

⁷⁰ Npr. hram Pura Blambangan na istočnom delu Jave i velika statue Krišne u Džakarti (De Haulleville 2000, 173–174).

Najznačajnija savremena upotreba Đajabajnog proročanstva, međutim, vezuje se za predviđanje po kome ime budućeg *Ratu Adila* sadrži makar jedan slog kovanice *notonogoro* (v. Hale 2013). Ova reč napisana na javanskom pismu hanačaraka nastala je od reči *noto* i *nogoro*, koje spojene znače „sposoban da vlada zemljom“ (Kratonwedding 2010). U praksi, ova reč se koristi kao mehanizam za ispitivanje podobnosti budućih predsedničkih kandidata, jer zadovoljavanje ovog kriterijuma daje legitimitet i tradicijsko utemeljenje pretendentu na vlast, te suprotno tome, neispunjavanje ovog uslova drastično umanjuje šanse kandidata u izbornoj trci. Istorijski gledano, **Sukarno** i **Suharto** dali si prva dva sloga. Treći predsednik Habibi ne uklapa se u ovaj šablon i pojedinci su spremni to da objasne njegovom kratkom vladavinom. S druge strane, postoji veoma kompleksno tumačenje po kome prezime Habibi vuče koren iz arapske reči *hubun*, što znači ljubav, a na javanskom se ljubav kaže **tresno**, što obezbeđuje i treći slog reči *notonogoro* (Nefosnews 2014). Ovaj primer pokazuje koliko su ljudi spremni da idu daleko u kreativnom iznalaženju rešenja, kako bi se objektivne činjenice uklopile u predviđanje. Na ovaj način proročanstvo ne može da bude neuspešno, jer će se uvek pronaći rešenje kojim će se prebroditi diskrepanca između projektovanog i realnog. Njegova primarna funkcija, prema tome, prestaje da bude predviđanje budućnosti, pa legitimisanje sadašnjosti i interpretacija prošlosti dobijaju glavne uloge. Ovakve nategnute interpretacije nastavljene su i sa kasnijim predsednicima, pa je kod Abdurahmana Vahida iskorišćen njegov nadimak Gus Dur, pri čemu je naglašeno da je neophodno posmatrati stari način spelovanja po kome Gus postaje **Goes** i dolazimo do konstrukcije *no-to-no-go* (Nefosnews 2014). Za poslednji slog *ro*, prezime predsednice Megavati Sukarnoputri je takođe blago modifikovano u oblik **Sukarnoputro**, pa su svi vladari Indonezije u periodu nakon Drugog svetskog rata uklopljeni u formulu *notonogoro*. Konačno, sa Susilom Bambang Judojonom, ovaj začarani krug se okreće i ponovo započinje. Tokom kampanje za predsedničke izbore 2014. godine jedan od argumenata korišćenih od strane opozicije budućeg izabranog predsednika Joko Vidodoa, bio je da njegovo ime nema slog **to**, te su zbog toga njegovi protivkandidati imali navodno veću šansu da pobede, bez obzira što je Vidodo bio ubedljivi favorit pre izbora (Nefosnews 2014). Očigledno ova kampanja nije dala pozitivne rezultate, jer je Vidodo izabran za predsednika.

Kao što smo imali prilike da vidimo, politička upotreba predviđanja aktivno je nastavljena i u godinama nakon sticanja nezavisnosti Indonezije. Ovaj proces moguće je identifikovati i u okviru savremene političke scene, kao vitalan i potentan, što svedoči o adaptibilnom i rezilijentnom karakteru proročkog narativa, koji u svojim različitim varijantama, uz minimalne izmene, egzistira već nekoliko vekova.

Završna teorijska razmatranja

Politička upotreba proročanstava u Indoneziji predstavlja do sada slabo istraženu društvenu praksu koja nam omogućuje bolji uvid u odnos milenarizma i društvene nestabilnosti.⁷¹ Način na koji su različiti pojedinci i događaji uspevali da se uklope u istovetne, unapred postavljene šablone i strukture i vreme kada je dolazilo do ekspanzije auguralnih narativa, puno nam govore o društvenoj funkciji proročanstava i bacaju novo svetlo na neke ranije uvrežene predstave o njihovoj ulozi. Specifičnost slučaja Indonezije leži u činjenici da je ova država prošla kroz neuobičajeno veliki broj kapitalnih i prelomnih istorijskih preokreta, koji su bili praćeni promenama dominantnih religija, etničkih grupa i kultura, vladara i društvenih uređenja. U ovim kriznim periodima, brojni proročki narativi, naročito Đajabajino proročanstvo, uspešno su eliminisali ili pak podgrevali društvenu anksioznost i stvarali povoljno tle za spremno prihvatanje društvenih promena, kao volje sudbine ili uzvišenih sila, s ubeđenjem da će novo vreme doneti ekonomski boljitak i državni prosperitet. Politički mitovi koji leže u osnovi ovih proročkih narativa jesu široko rasprostranjeni, arhetipski modeli, koje možemo prepoznati u brojnim kulturama širom sveta i oni nam omogućuju dublje razumevanje načina funkcionisanja političkih proročanstava, koje prevazilazi uske lokalne okvire i pruža mogućnost izvesnog stepena generalizacije izvedenih zaključaka.

Očuvanje društvene ravnoteže i nagon za obnavljanjem balansa ukoliko dođe do njegovog narušavanja nalaze se u osnovi indonežanske mesijanske tradicije.⁷² Ideali homeostaze i harmonije oblikuju pogled na svet u kome nema mesta progresu, već samo može doći do degradacije idealnog sistema, koju treba sprečiti ili pak obnoviti idealno stanje ukoliko do nazadovanja dođe. Pod uticajem hinduističke kulture koja je donela ideju da vladar predstavlja inkarnaciju božanstva Višna, indonežanski vladari nisu samo doživljavani kao zaštitnici teritorije kraljevstva, već i kao protagonisti borbe za očuvanje univerzalnog kosmičkog reda (Van der Kroef 1959, 304). Nered remeti društvene obrasce, ali on istovremeno obezbeđuje i materiju za njegovu ponovnu izgradnju, jer iako je destruktivan po postojeći poredak, on ima potencijal za uspostavljanje novog sistema (Daglas 2001, 127). Milenarističke organizacije neretko prepoznaju potencijalnu snagu nereda i koriste „liminalno“ vreme za iniciranje društvenih promena kojima teže.

⁷¹ Za detaljnije razumevanje političke upotrebe mitova u svetu, pre svega na primerima mezoameričkih mitologija i grčke religije videti: Bošković 2006; za primer upotrebe političkih mitova u Srbiji videti: Nedeljković 2006, 155–179; Čolović 2000.

⁷² Čak je i koncept znanja u ovoj kulturi baziran na istom principu, jer znanje predstavlja korpus tehnika za očuvanje svemirske ravnoteže koje su pod kontrolom predaka (Van der Kroef 1959, 300–301, 305).

Milenaristički pokreti kanališu kolektivne strahove i nadanja određene zajednice i predstavljaju udruženi napor usmeren ka izgradnji prihvatljivije kulture (Wallace 1956, 265). Linton i Halovel ovakve pokrete vidi kao odgovor na kulturni kontakt i kao svesni i organizovani pokušaj oživljavanja ili očuvanja izvesnog ugroženog aspekta lokalne kulture (Linton and Hallowell 1943, 230). Prvenstveni cilj tih organizacija je izražavanje nezadovoljstva prema životnim uslovima i deklarisanje želje za obnavljanjem ili transformacijom fizičkih, društvenih i psiholoških okolnosti sredine u kojoj žive (Lanternari 1974, 483). U slučaju Indonezije, oni predstavljaju posledicu ekonomske i socijalne deprivacije i rezultat mešanja kulturnih uticaja različitih tradicija. Proces implementacije islamske eshatologije na indijski koncept cirkularnosti, potpomognut perpetuiranim nezadovoljstvom stanovništva uzrokovanog rastućim stepenom eksploatacije, rezultirao je formiranjem visokog revolucionarnog potencijala u okviru društva. Negativna diskrepanca između očekivanja, koje određena grupa ljudi smatra legitimnim, i realnosti uzrokuje otvorenost prema ideji društvenih promena, koja je najčešće u Indoneziji formulisana u obliku pokušaja oživljavanja prošlih vremena (v. Aberle 1966). To ne znači da treba zanemariti njihov potencijal društvene transformacije, jer ne samo da ovi pokreti nisu imuni na spoljne uticaje, već kroz proces oživljavanja tradicije često dolazi do stvaranja potpuno novih i do tada nepoznatih značenja i funkcija.

U prethodnom delu teksta, dakle, imali smo prilike da vidimo kako su pojedini stari mitovi dobijali savremnu političku konotaciju i postajali efikasni mehanizmi za sticanje legitimiteta pojedinaca koji pretenduju na vlast. Dva osnovna mita koja je moguće identifikovati u indonežanskoj proročkoj tradiciji jesu *mit o spasitelju* i *mit o zlatnom dobu*. Ovi narativi predstavljali su svojevrsne akumulatore društvene moći i portale vertikalne društvene pokretljivosti, pomoću kojih je bilo moguće poistovetiti osobu ili događaj s onima čiji je dolazak odavno predviđen, čime su se njihove odlike stapale i karakteristike depersonalizovale, pa je dolazilo do poistovećenja zajednice i profetskog tumača, tj. sudbine pojedinca sa sudbinom čitavog naroda. Vremenom bi značaj pojedinca i onoga što on konkretno simboliše bio marginalizovan i dolazilo bi do svojevrsnog oblika „rutinizacije harizme“. Ovo je koncept koji je predstavio Maks Veber i odnosi se prvenstveno na stadijum u razvoju određene religije u kome harizma i uticaj proroka ili osnivača, postaju deperzonalizovani i počinju da se vezuje za položaj, a ne konkretnu osobu (Weber 2009, 358–373). Ovo se npr. može odnositi na uspostavljanje sveštenstva ili položaja verskog poglavara, koji sa sobom nose društveni uticaj nevezano za osobu koja se u tom trenutku nalazi na tom mestu.⁷³ U slučaju Indonezije, rutinizacija harizme može se povezati sa konceptom *Ratu Adila*, jer je ova mitska figura postala idealtipski model heroja spasitelja, koji sa

⁷³ Poput položaja pape u katoličkoj crkvi (Weber 2009, 398).

sobom nosi ogromnu moć i iza sebe okuplja veliki broj sledbenika, bez obzira koja politička ličnost u tom trenutku u svesti javnosti zauzima ovu laskavu titulu. Zato je u interesu vladara i političara koji žele da u tradicijskoj kulturi utemelje svoje pravo da vladaju, upravo da budu prepoznati kao otelotvorenje ove mitske figure, pa često sami učestvuju u plasiranju propagandnih narativa s ovim ciljem, jer je, kao što smo videli, tradicijska kultura izuzetno prisutna i uticajna u Indoneziji kroz celokupnu istoriju ove države (Reuter 2010, 39). Voda svoj legitimitet crpi iz navodne božije naklonosti (*vangsit*) ili istorijskog prava na vlast (povoljno etničko, versko ili plemenito poreklo).

U mitu o spasitelju prepoznavamo nekoliko sukcesivnih faza u procesu heroizacije. Ovaj proces podrazumeva usklađivanje lika potencijalnog spasitelja sa potrebama društva u datom istorijskom trenutku, a periodi intenzivne društvene krize i ekonomske neravnoteže predstavljaju vreme u kome se lik junaka najefikasnije profiliše. Po Žirardeu (Raoul Girardet), moguće je identifikovati tri osnovne faze evolucije kulturnog heroja: 1. Period iščekivanja i prizivanja, u kome se kreiraju i propagiraju predstave o spasitelju i definišu kolektivne želje i nadanja; 2. Period prisutnosti, kada se spasitelj napokon pojavljuje i aktivnosti se značajno intenziviraju, pa se stiče utisak da se prisustvuje istoriji u nastajanju; 3. Period uspomena, poslednje doba u kojem se lik spasitelja pozicionira u istorijskoj perspektivi i reinterpretira u skladu sa selektivnim mehanizmom sećanja, potiskivanja ili preuveličavanja (Žirarde 2000, 81–82). Na primeru Indoneziji ove faze možemo precizno videti u slučaju princa Diponegora. Na početku je period u kome pojačana holandska kolonijalna eksploatacija lokalnog stanovništva rezultuje otporom i sve izraženijim nezadovoljstvom koje se materijalizuje kroz širenje i kruženje Đajabajinog predviđanja o dolasku *Ratu Adila*, vesnika spasa i olakšanja. U drugoj fazi, Diponegoro dobija božansko otkrovenje i prezentuje sebe kao dugo očekivanog pravednog kralja. On mobilizuje stanovništvo i predvodi otvorenu vojnu pobunu, koja isprva daje dobre rezultate, ali je na kraju ipak ugušena. U poslednjoj fazi, brojni nacionalistički lideri tokom svojih govora, u godima koje slede, oživljavaju legendu o Diponegoru kao herojskom borcu za oslobođenje i baštine njegov status spasitelja i oca moderne Indonezije. Koncept spasitelja u sebi može da ovaploćuje različite, ponekad kontrarne ideje, kao što su revolucionarni mesijanizam i uspostavljanje zakonske vlasti, ratnički duh i miroljubiva vladavina, želja za modernizacijom i čežnja za obnovom nekadašnjih vrednosti itd. (Žirarde 2000, 82). Moguće je izdvojiti četiri osnovna obrasca na osnovu kojih je moguće kategorizovati gotovo sve likove heroja spasitelja tokom istorije.⁷⁴ U slučaju Indonezije, koncept *Ratu*

⁷⁴ Žirarde definiše četiri osnovna tipa heroja koji se javljaju u mitu o spasitelja širom sveta: 1. Sinsinatus, ostareli heroj koji je u mladosti zadobio slavu i priznanje, ali se povukao u miran život iz koga je trgnut novim pozivom u pomoć, kako bi drušvo

Adila najviše odgovara obrascu koji je definisan po uzoru na proroka Mojsija, jer se ovaj model opisuje kao propovednik rukovođen svetim podsticajem, vizijom budućnosti ili božijim otkrovenjem, koji predvodi svoj narod na sudbinski predodređenom putu kroz istoriju, što se precizno uklapa u šablon pretendenta na titulu pravednog kralja.⁷⁵ Proročki vođa na izvestan način predstavlja otelotvorenje narodnih želja i na metaplanu simboliše sam narod i njegovu borbu, pri čemu se njegova lična svojstva utapaju u kolektivni identitet, a njegova sudbina postaje neraskidivo povezana sa sudbinom celokupne nacije (Žirarde 2000, 90). Ovaj mit, premda u osnovi produkt fikcije, postao je vrsta svetonazora ili opšteg pogleda na svet, koji je u stanju da oblikuje stavove narodnih masa i mobilise na političko delovanje, sa realnim reperkusijama u „stvarnom“ svetu. U osnovnom političkom smislu, koncept Ratu Adila služi da opravda uzurpaciju.

S druge strane, gotovo svaki period u kome se dešavaju društveni nemiri ili u kome dolazi do pokušaja velikih političkih promena, u javnosti se doživljava kao „doba ludila“, moralne degradacije i propadanja. Kroz koncept mitološki obojenih „negdašnjih“ vremena, sakralizuje se i nostalgично idealizuje prošlost, koja je opisana kao period opšteg mira, plemenitosti i blagostanja (Žirarde 2000, 111–121). Veruje se da ova „dobra stara vremena“ predstavljaju „prirodno stanje“ stvari, koje je u nekom trenutku poremećeno i koje treba obnoviti i vratiti na staro.⁷⁶ U skladu sa tim, budućnost predstavlja vreme u kome se očekuje ponovni dolazak i nastupanje „zlatnog doba“, jer gotovo svaka vrsta nostalgije za prošlim vremenima, intristično sadrži nadu da će jednoga dana doći do obnove i oživljavanja tog urušenog i davno prošlog istorijskog perioda (Edelstein 2004,

ponovo spasio od novih nedaća; 2. Aleksandar Makedonski, čija vlast nema opravdanje u prošlim vremenima, već predstavlja rezultat njegovih herojskih poduhvata i pustolovina; 3. Solon, heroj zakonodavac koji svoj legitimitet gradi kroz veličanje „očeva nacije“ i prvobitnih temelja na kojima je bazirano dato društvo; 4. Mojsije, heroj propovednik koji je u stanju da predvidi budućnost i uvidi razloge i okolnosti pod kojima se istorijski događaji dešavaju, a koji ostaju van domašaja drugih ljudi (v. Milošević i Stojadinović 2012, 80).

⁷⁵ Možemo da primetimo da se pojedinci, koji su bili prepoznati kao prorokovani *Ratu Adila*, uklapaju i u druge modele heroja spasitelja. Diponegoro npr. može da se opiše kao verzija modela kreiranog po uzoru na Aleksandra Makedonskog, jer je svoj ugled očekivanog spasioca između ostalog gradio kroz vojnu konfrontaciju i herojske ratne poduhvate. Model zakonodavca Solona, takođe, ima svoje utemeljenje u mesijanskom kultu *Ratu Adila*. Većina indonežasnkih lidera se poput Solona, pozivala na primere predaka ovenčanih slavom, koje su predstavljali kao svoje uzore i sebe kao njihove duhovne potomke. Ovim činom su pokušavali da njihovu harizmu preslikaju na sebe i legitimišu svoje pravo da vladaju arhipelagom.

⁷⁶ Sadašnjost u skladu sa tim predstavlja izokrenut prirodni poredak, tj. doba ludila (Reuter 2010, 41).

144). Mit, dakle, iskazuje reverzibilni karakter, jer se istovremeno manifestuje kao žal za onim što je bilo i kao mesijansko iščekivanje onoga što će tek uslediti (Smith 2013, 51). Sam pojam „zlatnog doba“ suštinski podrazumeva mitsku atemporalnost, tj. vanvremensku komponentu koja onemogućava njegovo precizno datiranje. Sadašnjost, dakle, večno tavori u kontinuiranom stanju patnje, bede i stradanja, jer priželjkivana vladavina pravednog kralja, ostaje vezana za daleku prošlost i maglovitu bućnost, koji su uvek neuhvatljivo van domašaja, pa samim tim ovakva verovanja predstavljaju vrstu permanentne utopije.⁷⁷ Prema tome, u indonežanskoj kosmologiji, ljudi pokušavaju da obnove ekvilibrijum, tragajući za *El Doradom* koji se uvek nalazi odmah „iza ćoška“ (Van der Kroef 1959, 305). Slično ovoj koncepciji, tradicionalno hrišćansko religijsko shvatanje pojma spasenja, uključuje put koji započinje od razdoblja blaženstva i izgubljenog raja i vodi preko pada i izgnanstva, sve do iskupljenja i povratka u Jerusalim (Žirarde 2000, 118). Linearno shvatanje istorije, koje predstavlja normu u zapadnoj kulturi, podrazumeva kretanje od izvesnog mitskog ili realnog početka, kroz nove, nepovratne faze i događaje, sve do potencijalnog ishodišta, nužno različitog od pozicije sa koje se krenulo. U indonežanskoj tradiciji, koja se razvijala pod velikim uticajem indijske kulture, izvesni aspekti religijskog poimanja vremena (poput kala ili juga) se doživljavaju kao zatvoreni krug, čije se etape kontinuirano ponavljaju i čiji su, uslovno rečeno, prvi i poslednji period identični. Edmund Lič (Edmund Leach) je primetio da u svetu postoje dve suštinski različite logike na kojima je baziran način na koji doživljavamo vreme. Prva se oslanja na stanovište da se izvesni prirodni fenomeni periodično ponavljaju, a druga da su za individualne organizme, životne promene nepovratne i smrt neizbežna (Gell 2001, 30). On je smatrao da je suštinska strategija gotovo svake religijske misli da ubedi svoje konzumente u istinitost prve ponuđene logike, jer se kroz repeticiju vremena postiže efekat besmrtnosti.⁷⁸ Vreme u Ličovoj interpretaciji u ovom slučaju nije cirkularno, već naizmenično, što znači da se kreće cik-cak, od jedne tačke do druge i nazad, što zapravo isključuje vremensku „dubinu“ odnosno protok.⁷⁹ Možemo da primetimo da je sličan princip moguće implementirati i na indonežansko poimanje vremena na velikoj skali,

⁷⁷ Prošlost = Zlatno doba; Sadašnjost = Doba patnje; Budućnost = Zlatno doba.

⁷⁸ Stanovište po kome su rođenje i smrt izjednačeni, tj. ideja da smrt prati rođenje, kao što rođenje prati smrt, predstavlja koncept koji negira linearnost vremena i insistira na njegovoj cirkularnosti (Leach 1961, 125).

⁷⁹ On je pogrešno zaključio da postoje određene „primitivne“ kulture, u čijem svetonazoru vreme može da teče unazad Ovo se može smatrati istinitim jedino u pojedinim ritualnim situacijama kada dolazi do inverzije vremena u liminalnoj fazi obreda prelaza. Zapravo, reč je o klasičnom linearnom toku, na kome se istovetne sekvence događaja kontinuirano ponavljaju, jer samo linearnost garantuje protok vremena (Gell 2001, 32–36).

po kome se smenjuju naizmenični periodi patnje i stradanja (*Jaman Edan*) s jedne strane i blogostanja i prosperiteta (*Jaman Raharja*) s druge strane, ali zbog kontinuiranog postojanja isključivo jednog od ova dva perioda (dok drugi ostaje na nivou ideala), vreme se konceptualizuje kao lišeno smera kretanja, i slično Gercovoj ideji „detempolizujućeg“ vremena na Baliju, prividno predstavlja vrstu nepokretne, kontinuirane sadašnjosti (Geertz 1973, 391–404). Protok vremena nije označen novinama ili društvenim promenama, već cikličnim ponavljanjem istorijskih događaja od kojih pojedini imaju eshatološke implikacije (Van der Kroef 1959, 302). Ova koncepcija, međutim, značajno se menja prihvatanjem islamske eshatologije i ideje konačnog sudnjeg dana.

Takav kompleksni socijalni fenomen pruža nam mogućnost dekonstrukcije ideje o postojanju prividne dihotomije između svetonazora ljudi iz zapadne kulturne tradicije, koji neretko pretenduje na razumevanje navodne manifestne, „objektivne“ realnosti sa jedne strane i pripadnika kultura „ontoloških drugih“ s druge strane, čija „subjektivna“ imaginacija stvara svet, navodno drugačijeg ustrojstva od onog kakav on stvarno jeste. Iako u praksi nije moguće napraviti jasnu i preciznu razliku između mitskog i legendarnog, te istorijskog i činjeničkog,⁸⁰ skloni smo da verujemo da je naša percepcija sveta koji nas okružuje, odraz stvarne, činjenične realnosti i „prirodnog“ stanja stvari, a da su drugačiji pogledi na svet proizvod kulturne i religijske konstrukcije koji ne odgovara objektivnom sagledavanju „stvarnog“ sveta. Reč je naravno o zabludi uzrokovanoj etnocentrizmom i pokušaju nametanja određene vrste kulturne hegemonije, jer ovakva dihotomija definitivno nema utemeljenje u empiriji. Činjenica je da je i zapadna kulturna tradicija, uključujući i nauku kao vrh ledenog brega pretendena na objektivizam, u jednakoj meri prožeta kulturnim konstruktima i subjektivnom imaginacijom, koji stvaraju „lažni“ svetonazor na uštrb puke „objektivne“ deskripcije koja je praktično nemoguća. U proročanskim narativima u Indoneziji, delovi teksta koji se odnose na predviđanje budućnosti, zapravo, zauzimaju marginalni deo korpusa, a u najvećoj meri ovi narativi se oslanjaju na istorijsku deskripciju i opservaciju uz pomoć koje grade svoj autoritet na činjenicama, te slično naučnom metodu, na osnovu istorijskih pravilnosti, utvrđuju šablone i nude generalizacije koje se mogu iznova upotrebljavati (Reuter 2010, 41). Iz tog razloga, umesto utvrđivanja objektivnosti i istinitosti određenih kulturnih predstava i verovanja, potrebno je okrenuti se istraživanju procesa kroz koji ovakvi koncepti kreiraju svet u kome živimo. Predmet analize treba da bude način na koji postupak heroizacije transformiše istorijsko u mitsko i stvarno u imaginarno, kao i obrnuto, jer je imaginarno jednako važno i produktivno u podstrekivanju socijalnih promena i aktiviranju agenata na društveno delovanje kao i faktori koji se smatraju delom objektivne realnosti (Castoriadis 1998, 160–163; Žirarde 2000, 81).

⁸⁰ O odnosu mita i realnost pogledati: Bošković 2002, 107–108; 123–124; 134.

Na osnovu svega navedenog, možemo da zaključimo da milenarizam u Indoneziji predstavlja posledicu kombinacije različitih faktora, poput kolonizacije, kulturnog i religijskog preplitanja, ekonomske deprivacije i želje za sticanjem nezavisnosti. Forma preofetičkih narativa pokazala se kao izuzetno produktivna u procesu kanalsanja nezadovoljstva i mobilisanja na politički aktivizam. Politički mitovi o spasitelju i zlatnom dobu predstavljaju osnov političkog proročanstva proroka Đajabaje u Indoneziji i njihovom interpretacijom ne dobijamo samo pojašnjenje složene političke situacije i istorijskih događaja, već kroz postupke uticajnih pojedinaca stičemo uvid u brojne druge aspekte lokalne kulture, poput procesa formiranja religijskog sinkretizma, raspodele odnosa moći u društvu ili načina kulturne percepcije vremena itd. Ovo političko proročanstvo, kao što smo videli, nema za cilj pokušaj predviđanja budućih događaja, što se najčešće smatra esencijalnom funkcijom proročkih narativa, već prvenstveno služi kao način obezbeđivanja legitimiteta pojedinca u političkoj borbi u sadašnjem vremenu. Kroz proročanstvo se istovremeno reinterpreтира prošlost u skladu s aktuelnim potrebama i oslikava predstava budućnosti koja neretko postaje oblik samoispunjujućeg proročanstva.

Literatura

- Aberle, David. 1966. *The Peyote Religion Among the Navaho*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Bošković, Aleksandar. 2002. "Anthropological Perspectives on Myth". *Anuário Antropológico* 99: 103–144.
- Bošković, Aleksandar. 2006. *Mit, politika, ideologija: Ogledi iz komparativne antropologije*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Brown, Colin. 2003. *A Short History of Indonesia: The Unlikely Nation?* Crows Nest: Allen & Unwin.
- Bubandt, Nils. 2014. *Democracy, Corruption and the Politics of Spirits in Contemporary Indonesia*. New York: Routledge.
- Carey, Peter. 1974. *The Cultural Ecology of Early Nineteenth Century Java: Pangeran Dipanagara, a Case Study*. Singapore: Institute of Southeast Asia.
- Carey, Peter. 1976. "The Origins of the Java War (1825–30)". *The English Historical Review* 91 (358): 52–78. <https://doi.org/10.1093/ehr/XCI.CCCLVIII.52>
- Castoriadis, Cornelius. 1998. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: MIT Press.
- Cœdès, George. 1968. *The Indianized States of South-East Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cribb, Robert. 2004. "Serekat Islam". In *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor*, edited by Keat Gin Ooi, 180–181. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Cribb, Robert and Audrey Kahin. 2004. *Historical Dictionary of Indonesia*. Lanham: Scarecrow Press.
- Čolović, Ivan. 2000. *Politika simbola*. Beograd: Čigoja štampa.

- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno*. Beograd: Čigoja štampa.
- Dahm, Bernhard. 1969. *Sukarno and the struggle for Indonesian independence*. London: Cornell University Press.
- Darkley, Steven. 2005. *The History of Indonesia*. London: Greenwood Press.
- Darmaputera, Eka. 1988. *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*. Leiden: Brill.
- De Haulleville, Olivia. 2000. *Pilgrimage to Java*. San Hose: iUniverse.
- Dimmitt, Cornelia. 1990. „Yuga“. U *Enciklopedija živih religija*, uredio Kit Krim, 794–796. Beograd: Nolit.
- Edelstein, Dan. 2004. „Restoring the Golden Age: mythology in revolutionary ideologies and culture“ Phd Thesis. University of Pennsylvania.
- Elson, Robert. 2008. *The Idea of Indonesia: A History*. New York: Cambridge University Press.
- Florida, Nancy. 1995. *Babad Jaka Tingkir*. London: Duke University Press.
- Florida, Nancy. 1997. “Writing Traditions in Colonial Java: The Question of Islam“. In *Cultures of Scholarship*, edited by Sarah Humphreys, 187–217. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Friend, Theodore. 2003. *Indonesian Destinies*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Friend, Theodore. 2014. *The Blue-Eyed Enemy: Japan Against the West in Java and Luzon, 1942–1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford. 2010. *Lokalno zanje*. Zagreb: AGM.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Gell, Alfred. 2001. *The anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gordana Gorunović. 2011. „Gercov interpretativni pristup religiji: komparativno proučavanje islama u Indoneziji i Maroku“. U *Antropologija religije i alternativne religije*, uredio Danijel Sinani, 171–215. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Goto, Ken'ichi. 2003. *Tensions of Empire: Japan and Southeast Asia in the Colonial and Postcolonial World*. Singapore: NUS Press.
- Guha, Ramachandra. 2014. *Makers of Modern Asia*. London: Harvard University Press.
- Gunn, Geoffrey C. 1979. „Ideology and the Concept of Government in the Indonesian New Order“. *Asian Survey* 19 (8): 751–769. <https://doi.org/10.2307/2643719>
- Hale, Christopher. 2013. *Massacre in Malaya: Exposing Britain's My Lai*. Cheltenham: The History Press.
- Headley, Stephen. 2006. “Being a ‘martyr’ (syahîd) in Java today: A deformation of sacrifice?”. Izlaganje na konferenciji *Martyr(e) et suicide dans l'islam contemporain*. Paris: MSH-CADIS-CNRS. <https://secular.hypotheses.org/files/2013/07/Being-a-martyr-in-Java.pdf>
- Heidhues, Mary Somers. 2000. *Southeast Asia: A Concise History*. London: Thames and Hudson.
- Hoskin, Janet. 1987. “The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their Reinterpretation in National History”. *American Ethnologist* 14 (4): 605–622. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.4.02a00010>

- Houbent, Vincent. 2009. "The Future of the Past, the Past of the Future: History in Southeast Asia". In *Responding to the West: Essays on Colonial Domination and Asian Agency*, edited by Hans Hagerdal, 17–28. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Jay, Robert. 1971. "The Javanese State and Islam". In *Man in Adaptation: The Cultural Present*, edited by Yehudi Cohen, 506–517. New York: Aldine de Gruyter.
- Johns, Anthony. 1961. "Muslim Mystics and Historical Writing". In *Historians of South East Asia*, edited by Daniel Hall, 37–49. London: Oxford University Press.
- Kahin, George. 1952. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kartodirdjo, Sartono. 1976. "Social Movements of Java in the XIX and XX Centuries: an Analytical Framework. The Tjiomas Rebellion of 1886: a Case Study." *Cahiers Internationaux d'Histoire Économique et Sociale* 8: 62–83.
- Kartodirdjo, Sartono. 1978. *Protest Movements in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Kartodirdjo, Sartono. 1988. *Modern Indonesia, tradition & transformation: a socio-historical perspective*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Kartodirdjo, Sartono. 2007. "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development". In *Culture and Politics in Indonesia*, edited by Claire Holt, 71–125. Ithaca: Equinox Publishing.
- Knapp, Stephen. 2011. *The Vedic Prophecies: A New Look into the Future: The Eastern Answers to the Mysteries of Life*. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Labrousse, Pierre. 1993. "The Second Life of Bung Karno Analysis of the Myth (1978–1981)". *Indonesia* no. 57, 175–196. <https://doi.org/10.2307/3351247>
- Lanternari, Vittorio. 1974. "Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration". *Comparative Studies in Society and History* 16 (4): 483–503. <https://doi.org/10.1017/S0010417500007568>
- Leach, Edmund. 1961. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.
- Lee, Khoon Choy. 1999. *A Fragile Nation: The Indonesian Crisis*. Singapore: World Scientific Publishing Co.
- Levenda, Peter. 2011. *Tantric Temples: Eros and Magic in Java*. Lake Worth: Ibis Press.
- Linton, Ralf and Irving Hallowell. 1943. "Nativistic Movements". *American Anthropologist* 45 (2): 230–240. <https://doi.org/10.1525/aa.1943.45.2.02a00070>
- Melayu, Hasnul Arifin. 2000. *Islam and Politics in the Thought of Tjokroaminoto (1882–1934)*. Ann Arbor: Institute of Islamic Studies McGill University.
- Milošević, Katarina i Miša Stojadinović. 2012. "Understanding the Contemporary Political Myth Through the Prism of National Identity". *Facta universitatis* 11 (1): 77–87.
- Moertono, Soemarsaid. 2009. *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Singapore: Equinox Publishing.
- Nedeljković, Saša. 2006. Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 155–179. <https://doi.org/10.21301/eap.v1i1.7>

- Nefosnews. 2014. "Ramalan 'Notonegoro' Jayabaya, Jokowi Tak Masuk Hitungan". Objavljeno 11.12.2014. <http://www.nefosnews.com/post/berita-analisa/ramalan-notonegoro-jayabaya-jokowi-tak-masuk-hitungan> <http://habitanomaly.blogspot.rs/2014/12/ramalan-notonegoro-jayabaya-jokowi-tak.html>
- Parry, Richard Lloyd. 2007. *In the Time of Madness: Indonesia on the Edge of Chaos*. New York: Grove Press.
- Quinn, George. 2009. "National Legitimacy through a Regional Prism: Local Pilgrimage and Indonesia's Javanese Presidents". In *The Politics of the Periphery in Indonesia: Social and Geographical Perspectives*, edited by Minako Sakai, Greg Banks and John Walker, 173–199. Singapore: NUS Press
- Ramstedt, Martin. 2005. *Hinduism in Modern Indonesia*. London: Routledge.
- Reid, Anthony. 1974. *The Indonesian national revolution, 1945–1950*. Hawthorn: Longman.
- Reuter, Thomas. 2004. "Java's Hinduism Revival". *Hinduism Today Web Edition*. December 2004. <http://www.hinduismtoday.com/modules/smartsection/item.php?itemid=1308>
- Reuter, Thomas. 2005. "Great Expectations: Hindu Revival Movements in Java, Indonesia". *Swaveda*. May 2005. <http://www.hindunet.org/hvk/articles/1205/36.html>
- Reuter, Thomas. 2008. "Reading the Future in Indonesia: Javanese Texts of Prophecy as a Popular Genre". Izlaganje na konferenciji *17th Biennial Conference: Is this the Asian Century?*. Melbourne: Asian Studies Association of Australia.
- Reuter, Thomas. 2010. "Spiritual Imagination and Societal Change in Indonesia: The Prophecies of King Jayabaya". In *Online Proceedings of the Symposium Anthropology and the Ends of Worlds*, edited by Sebastian Job and Linda Connor, 34–44. Sydney: Department of Anthropology. University of Sydney.
- Ricklefs, Merle Calvin. 2001. *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*. Houndmills: Palgrave.
- Smith, Anthony. 2013. "The Golden Age and National Renewal". In *Myths and Nationhood*, edited by George Schopflin and Geoffrey Hosking, 36–59. New York: Routledge.
- Soetan, Soetopo. 2001. "Indonesian Nationalism and the Japanese Occupation during World War II." *The Journal of Sophia Asian Studies* no. 19, 109–121.
- Stange, Paul. 2004. "Kebatinan Movements". In *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor*, edited by Keat Gin Ooi, 719. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Sundhaussen, Ulf. 1982. *The Road to Power: Indonesian Military Politics, 1945–1967*. Oxford: Oxford University Press.
- Suwandi, Raharjo. 2000. *A Quest for Justice: The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali*. Leiden: KITLV Press.
- Tarling, Nicholas. 2001. *Southeast Asia: A Modern History*. Oxford: Oxford University Press.
- Teik, Goh Cheng. 1972. "Why Indonesia's Attempt at Democracy in the Mid-1950s Failed". *Modern Asian Studies* 6 (2): 225–244. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00015377>
- Kratonwedding. n.d. "The Bestowal of New Title: Princess Hayu and Prince Notonegoro". Pristupljeno 28.9.2015. <http://kratonwedding.com/the-bestowal-of-new-title-princess-hayu-and-prince-notonegoro/>

- Touwen-Bouwisma, Elly 1996. "The Indonesian Nationalists and the Japanese 'Liberation' of Indonesia: Visions and Reactions". *Journal of Southeast Asian Studies* 27 (1): 1–18. <https://doi.org/10.1017/S002246340001064X>
- Touwen-Bouwisma, Elly. 2004. "Diponegoro (Pangeran Diponegara) (CA. 1785–1855)". In *Southeast Asia: A Historical Encyclopedia, from Angkor Wat to East Timor*, edited by Keat Gin Ooi, 423–424. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Van De Ryt, Ami. 2001. "Japanese Occupation of Indonesia". *Perspectives in History* no. 17, 56–68.
- Van der Kroef, Justus M. 1959. "Javanese Messianic Expectations: Their Origin and Cultural Context". *Comparative Studies in Society and History* 1 (4): 299–323. <https://doi.org/10.1017/S0010417500000347>
- Van der Kroef, Justus M. 1968. "Sukarno, the Ideologue". *Pacific Affairs* 41 (2): 245–261. <https://doi.org/10.2307/2754798>
- Van der Kroef, Justus M. 1973. "Sukarno's Indonesia". *Pacific Affairs* 46 (2): 269–288. <https://doi.org/10.2307/2756173>
- Vickers, Adrian. 2013. *A History of Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vuković, Branislav. 1961. *Indonezija: Društveno – politički razvitak i radnički pokret*. Beograd: Rad.
- Wallace, Anthony. 1956. "Revitalization movements". *American Anthropologist* 58 (2): 264–281. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.2.02a00040>
- Warma, Pavan. 2012. *Becoming Indian: The Unfinished Revolution of Culture and Identity*. New Delhi: Penguin Books India.
- Weber, Max. 2009. *Theory of Social and Economic Organization*. New York: Simon and Schuster.
- Westerling, Raymond. 2013. *Challenge to Terror*. Redditch: Read Books Limited.
- Wiyono, Gani. 1999. "Ratu Adil: A Javanese Face of Jesus?". *Journal of Asian Mission* 1(1): 65–79.
- Yewangoe, Andreas Anangguru. 1987. *Theologia Crucis in Asia: Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia*. Amsterdam: Rodopi.
- Žirarde, Raul. 2000. *Politički mitovi*. Beograd: Čigoja štampa.
- Zorić, Snježana. 1986. „Fenomenologija javanskog misticizma”. *Kulture Istoka: Časopis za filozofiju, književnost i umetnost istoka* br. 9, 19–21.

Mladen Stajić

Institute of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy,
University of Belgrade, Serbia

The Political Use of Prophecies in Indonesia

The paper analyzes through different historical periods in Indonesia the political instrumentalization of three prophetic narratives based on the prophecies of the medieval Javanese king Jayabaya, and looks at the ways in which mil-

lenniarist organizations and political activists have used the myths of the Savior and the Golden Age to achieve their own goals. The form of prophetic narratives has proved extremely productive in the process of channeling dissatisfaction and mobilizing for the purpose of political activism, and their interpretation does not only yield a clearer picture of the complex political situation and historical events, but also, through the actions of influential individuals, it provides insight into a number of other aspects of local culture, such as the forming of religious syncretism, the division of power in society or the cultural perception of time. The paper seeks to show that these prophecies do not aim to foretell future events, but rather serve as a means of ensuring the legitimacy of individuals in political struggles in the present time.

Key words: political prophecies, prophesying, foretelling the future, myth of the Golden Age, anthropology of time, millennialism, Indonesia, Jayabaya

L'utilisation politique de prophéties en Indonésie

Dans ce texte est analysée à travers différentes périodes historiques de l'Indonésie l'instrumentalisation politique de trois récits prophétiques basés sur des prédictions du roi médiéval javanais Jayabaya et la manière dont les organisations millénaristes et les activistes politiques utilisaient les mythes du sauveur et de l'âge d'or en vue de la réalisation de leurs propres buts. La forme des récits prophétiques s'est avérée exceptionnellement productive dans le processus de canalisation du mécontentement et la mobilisation pour l'activisme politique ; leur interprétation n'offre pas uniquement une explication uniquement d'une situation politique et des événements historiques complexes, mais grâce aux comportements des individus influents nous obtenons également des informations sur de nombreux autres aspects de la culture locale, comme le processus de formation du syncrétisme religieux, la répartition des rapports de force dans la société ou mode de perception culturelle du temps. Le travail tentera de montrer que ces prophéties n'ont pas pour but la tentative de prédire les événements futurs, mais de servir principalement comme l'occasion d'assurer au présent la légitimité à l'individu dans sa lutte politique.

Mots clés: prophéties politiques, présage, prédiction de l'avenir, mythe de l'âge d'or, anthropologie du temps, millénarisme, Indonésie, Jayabaya

Primljeno / Received: 6.01.2020.

Prihváeno / Accepted: 14.03.2020.