

STAAT, DORP EN RITUEEL IN BALI¹

Henk Schulte Nordholt

Referring to recent debates on the village in Asia and the role of ritual in politics the changing relationship between state, village and public rituals in Bali (Indonesia) is examined in a historical perspective. Special attention is paid to the different ways phenomena like state, village, and local *adat* were conceptualized, and the role of large rituals in processes of state formation. After a brief review of the 19th century Balinese *negara* the changes which occurred during the 20th century are analyzed. Since 1906 the external (colonial and later Indonesian) state has played a decisive role in regional Balinese politics. In this respect village administration, local *adat*, and eventually large public rituals were appropriated by government institutions in order to enhance the power and authority of the state in quasi indigenous terms.

De laatste jaren wordt er meer aandacht besteed aan de relatie tussen politiek en ritueel, en in het bijzonder aan de rol van symbolen en rituelen in processen van staatsformatie. In kort bestek zal ik een, zij het onvolledig, overzicht schetsen van enkele analytische benaderingen op dit vlak die vooral betrekking hebben op (Zuidoost) Azië. Vervolgens zal ik de relevantie van het leggen van verbanden tussen politieke macht en publieke rituelen illustreren aan de hand van historische ontwikkelingen op het eiland Bali. Allereerst wil ik echter aandacht vragen voor de veranderende relatie tussen staat en dorp, omdat de wisselende betekenis van rituelen in die context zal worden belicht.

Staat en Dorp

De relaties tussen staat en dorp moeten tegen de achtergrond worden geplaatst van een reeks dichotomieën die de westerse intellectuele bemoeienis met Azië heeft voortgebracht. Toen koloniale ambtenaren en westerse wetenschappers grote delen van de zogenaamde Niet-Westerse wereld in hun bezit namen, 'the people... like all God's children got shoes, got structure' (Cohn 1980: 199). Een snel expanderende westerse academische industrie produceerde een groot aantal studies die tot doel hadden deze niet (Westerse) wereld in kaart te brengen. Het gemeenschappelijke belang van zowel westerse koloniale ambtenaren als van sociale wetenschappers was orde te scheppen in het onbekende en wilde *Terra Incognita*. Dit project was uiterst succesvol. Vanaf de 19e eeuw kregen niet-Westerse volken structuur in termen van duidelijk afgebakende 'dingen' (zoals: traditie, stam, dorp, staat, verwantschap, symbolisch systeem etc.) en een variëteit aan dichotomieën (zoals: religie versus politiek, cultuur versus sociale structuur, staat versus dorp, individu versus 'corporate group', 'achieved' versus 'ascribed', traditie versus modernisering etc.). Bovendien werd de bevolking geconfronteerd met agenten van de koloniale, en later van de nationale staat, die haar vanuit een externe machtsbasis nieuwe institutionele en ideologische kaders oplegden. Tenslotte kreeg de bevolking onder de noemer 'ontwikkeling' 'schoenen' aangereikt toen westerse 'experts' en overheidsinstellingen de zegeningen van de moderne tijd begonnen te distribueren. Dit geschiedde in de regel door middel van de 'implementatie' van projecten die een proces van 'take off' op gang moesten brengen in culturen die, zo nam men aan, gekenmerkt werden door stilstand en stagnatie.

Eén van de centrale concepten in het westerse denken met betrekking tot Azië is 'het dorp' geweest. Het dorp stond veelal voor de gesloten corporatieve gemeenschap, die de basis vormde van een tijdloze samenleving. Een dergelijk typering van het dorpse Azië wordt begrijpelijk binnen de context van westerse ontwikkelingen in de tweede helft van de 19e eeuw. Ten eerste vormde de notie van dorp, of lokale gemeenschap, een onderdeel van vertogen over grote sociale veranderingen en processen van natievorming die zich in die periode in Europa aan het voltrekken waren. Vrij algemeen waren deze vertogen geformuleerd in termen van een overgang van *Gemeinschaft* naar *Gesellschaft* en/of van organische naar mechanische solidariteit, waarbij de dorpsgemeenschap de oude, verloren gegane orde representeerde (zie onder andere Van den Mulzenberg/Wolters 1988). In de tweede plaats werd de notie van het dorp, net als vele andere pas uitgevonden tradities (zie Hobsbawm & Ranger 1983) naar koloniaal Azië geëxporteerd waar een lange en uiterst succesvolle ideologisch-bestuurlijke carrière in het verschiet lag. In plaats van moeilijk te traceren individuen baseerde het koloniale bewind zich uiterst efficiënt op overzichtelijk gerangschikte dorpen als laagste bestuurlijke eenheden.

Van vele kanten is de laatste jaren de koloniale mythe van het Aziatische dorp inmiddels omver gehaald, of, modieuzer uitgedrukt, gereconstrueerd (Dumont 1971; Anderson 1974; Onghokham 1975; Inden 1986; Holtzappel 1986; Kemp 1988; Breman 1980, 1988). Wat echter in de meeste van deze revisionistische kritieken opvalt is dat er een nogal eenzijdige benadering aan ten grondslag ligt. Uitgaande van dezelfde bestuurlijke optiek, die de koloniale autoriteiten ook voor ogen hadden, wordt hoofdzakelijk aangetoond dat het dorp niet meer was dan een koloniale constructie die opgelegd is aan een uiterst beweeglijke rurale samenleving waarin patronage verhoudingen veel belangrijker waren dan communale banden. Dit is ongeveer het punt waarop men nu verkeert en het is maar beter het woord 'dorp' als betekenisvolle eenheid als het even kan helemaal niet meer in de mond te nemen. Dorpsstudies doen vandaag de dag zelfs tamelijk ouderwets aan omdat veel meer nadruk is komen te liggen op 'peasants' als rurale klasse, verticale relaties tussen staat en rurale elites, de koppeling tussen penetrerend kapitalisme en oude arbeidsrelaties binnen bepaalde regionale kaders, of op het huishouden als kleinste economische eenheid. Als concept geheel onmythologiseerd, en vanuit analytisch oogpunt tamelijk irrelevant geacht, is het dorp een vrijwel geheel genegeerde categorie geworden.

Hoe belangrijk de nieuwe 'linkage' benaderingen ook zijn, de overgrote meerderheid van de bevolking in Azië woont nog altijd in dorpen. Wellicht is het haar ontgaan dat zij zich in een analytisch oninteressante lokaliteit bevindt, maar het kan ook zijn dat westerse onderzoekers het dorp met andere ogen moeten bekijken en de betekenis daarvan niet te zeer moeten onderschatten.

In het kort zal ik aangeven dat het pre-koloniale Balinese dorp een bijzondere rituele betekenis had, die niet kan worden afgedaan als een secundair fenomeen. Door toedoen van ingrepen van de koloniale en post-koloniale staat veranderde deze betekenis echter ingrijpend. Dit impliceerde evenwel niet dat dorpelingen deze veranderingen passief hebben ondergaan. Zij blijken in staat duidelijke politieke noties omtrent hun dorp te kunnen formuleren waarmee zij zich trachten te weren tegen ongewenste penetraties door staatsinstanties.

Politiek en ritueel

Er is met betrekking tot de verhouding tussen politieke macht enerzijds en symbolen en rituelen

anderzijds iets vreemds aan de hand. Vrij algemeen bestaat er de neiging om zich op het abstracte te concentreren als ware dit het concrete, en het concrete te onderschatten omdat dit (te) abstract zou zijn. Politieke analyses concentreren zich op 'staat' en 'macht' alsof dit concrete, tastbare dingen zijn, hetgeen weerspiegeld wordt in uitdrukkingen als 'machtsapparaat' en 'staatsmachinerie', terwijl de staat soms (nog) als handelende actor ten tonele wordt gevoerd. De tastbare manifestaties van macht en staat, zoals die bijvoorbeeld worden uitgedrukt in architectuur, parades, uniformen, emblemen en dergelijke, lijken daarentegen vaak te worden afgedaan als secundaire symbolische 'window dressing' waarachter de 'echte machinaties' plaatsvinden. Er is, met andere woorden, sprake van een inversie van het abstracte en het concrete en het lijkt me de moeite waard het tastbare (symbolen en rituelen) minstens zo serieus te nemen als het abstracte (macht en staat)².

Op het eerste gezicht lijkt het - wederom - achterhaald om over symbolen, of, zo men wil, de culturele aspecten van macht, te praten in een tijd waarin de politieke constellatie in Zuid- en Zuidoost-Azië in hoofdzaak wordt geconceptualiseerd in termen van militaire bureaucratieën, dominante kapitalistische formaties en de meeste landen in die regio algemeen worden gekarakteriseerd als 'sterke staten', waarbij het belang van de staat qua staat wordt onderstreept (zie onder andere Anderson 1983, Wolters 1983, Robinson 1986, Lieberman 1987). De nadruk op symbolen en de culturele context van politieke verhoudingen lijkt tot de jaren zestig te horen, toen Gunnar Myrdal (1968) de opkomende naties in Azië als 'soft states' kenmerkte. In die tijd probeerden sociale wetenschappers politieke verhoudingen in Zuidoost-Azië voornamelijk in culturele termen te verklaren. Amerikaanse studies over Indonesië waren bijvoorbeeld gericht op thema's als 'religion and politics' of 'culture and politics' (onder andere Jay 1963, Holt e.a. (eds.) 1972).

Sinds de jaren zeventig hebben de meeste naties in Zuidoost-Azië zich tot sterke geconcentreerde staten ontwikkeld en eelde de aandacht voor de culturele dimensie van de politiek weg³. Sterker dan voorheen al het geval was werd 'cultuur' het jachtterrein van de antropoloog, en 'de staat' het domein van de politieke wetenschap. Antropologie hield zich bezig met de 'software' van rituelen en symbolen, politicologie en politieke economie met de 'hardware' van macht en staat.

In het afgelopen decennium is er evenwel een trend op gang gekomen om de relatie tussen politiek en ritueel opnieuw te bezien. Daarbij wordt niet noodzakelijkerwijs teruggefallen op oude standpunten, maar wordt in het bijzonder gelet op de wijze waarop aan de sterke staten binnen specifieke culturele contexten gestalte wordt gegeven.

Enigszins arbitrair kan 1980 in dit verband als een keerpunt worden beschouwd. Toen publiceerde Clifford Geertz zijn inmiddels wijd en zijd bekende essay over de Theater Staat in Bali. Voor wie dat wil, laat dit boek zich in zekere zin lezen als een moderne *Gulliver's Travels*. Geertz neemt vooral de eng omlijnde Machiavellistische tradities in de westerse politieke wetenschap onder vuur door - middels een sterk uitvergroot contrast tussen Bali en het westen - op de macht van het ritueel te wijzen.

Ondanks de nodige kritiek die er van verschillende kanten op Geertz' concept van de Theater Staat is geleverd, vonden zijn ideeën omtrent de betekenis van publieke rituelen en symbolen in brede kring weerklank⁴. Dat blijkt onder andere uit een artikel van Susan Hoeber-Rudolph (1987) waarin zij de uitgangspunten van het onderzoek naar pre-koloniale staten in Azië ter discussie stelt. Eén van haar conclusies luidt dat de macht en de realiteit van rituelen en symbolen is onderschat. Dit vormt, zegt zij, een lacune in onze historische en theoretische kennis en daarom moeten we het symbolische als fenomeen serieus nemen⁵. Nog sterker

wordt dit standpunt verdedigd door de historicus David Cannadine die stelt:

'Politics and ceremonial are not separate subjects, the one serious, the other superficial. Ritual is not the mask of force but is itself a type of power' (1986: 19)⁶.

De discussie over de rol van rituelen en symbolen in politieke contexten is niet beperkt tot de pre-koloniale periode. In het door hen geredigeerde boek over de *Invention of Tradition* ondermijnen Hobsbawm en Ranger de statische en a-politieke noties rond het begrip tradities en benadrukken zij de maakbaarheid van schijnbaar eeuwenoude en onveranderlijke tradities. De essays in hun boek demonstreren stuk voor stuk hoe elementen uit het verleden kunnen worden aangewend om nieuwe sociale en politieke verbanden gestalte te geven en nieuwe machtsverhoudingen te legitimeren. Tradities werden, en worden, derhalve gebruikt om nieuwe verhoudingen van een respectabel verleden te voorzien.

Dat rituelen en symbolen nog altijd een belangrijke rol vervullen in de hedendaagse politiek wordt onderstreept in de publikaties van Abner Cohen (1969, 1974, 1979) en de recente vergelijkende studie van Kertzer (1988). Kertzer wijst er op dat in de politieke wetenschappen ten onrechte een tegenstelling bestaat tussen politiek als rationeel proces en ritueel als irrationeel decor. Hij meent dan ook dat

'to understand politics, then, it is necessary to understand how the symbolic enters into politics, how political action consciously and unconsciously manipulates symbols and how this symbolic dimension relates to the material basis of political power' (1988: 2-3).

Ondanks dit veelbelovende uitgangspunt bevat Kertzer's boek evenwel weinig opzienbarends, omdat het in feite bestaat uit een aaneenschakeling van voorbeelden uit de meest uiteenlopende plaatsen en periodes, die eigenlijk alleen maar aantonen dat politiek en ritueel veel met elkaar te maken hebben. Hoe rituelen en symbolen gerelateerd zijn aan de materiële basis van politieke macht blijft onuitgewerkt. Door zijn a-historische benadering onderschat Kertzer bovendien de veranderende politieke context waarin publieke rituelen en symbolen specifieke betekenissen krijgen. Processen van staatsformatie en de 'eb en vloed' bewegingen van staatsinvloeden op het lokale vlak zijn in dit verband van groot belang. Rituelen hebben immers niet één maar telkens wisselende betekenissen, waarbij de politieke context waarin zij plaatsvinden een dominante factor vormt.

Staten moeten in dit verband niet worden opgevat als monolithische actoren, maar evenmin als arena's waarin belangengroepen elkaar de toegang tot machtsbronnen betwisten. In plaats daarvan stelt Skocpol voor om staten te zien als configuraties van meerdere, al dan niet samenhangende, organisaties - zoals bestuur, militaire macht, belastingheffing, en wetgeving -, die bovendien op verschillende niveaus actief zijn.

'These organizational configurations affect political culture, encourage some kinds of group formation and collective political action (but not others), and make possible the raising of certain political issues (but not others)' (Skocpol 1985: 21).

Uitgaande van deze omschrijving zal ik de veranderende betekenissen van publieke rituelen op Bali traceren.

Vorst, Ritueel en Desa in het 19e Eeuwse Bali⁷

Controle over mankracht bepaalde, net als in andere delen van het vroege Zuidoost-Azië, in hoge mate de macht van adellijke huizen op Bali. De greep van de adel op de bevolking was uiterst gefragmenteerd en de macht van vorsten nimmer stabiel. Alleen wanneer regionale leiders in staat bleken volgelingen aan zich te binden en daadwerkelijk hadden bewezen geweld te kunnen uitoefenen – maar tegelijkertijd ook te beheersen – dan konden zij tijdens hun leven een hiërarchische orde handhaven. Alleen sterke vorsten konden delen van hun macht in de vorm van privileges onder hun getrouwen distribueren, zonder dat hun *negara* onmiddellijk uiteenviel. In ruil voor deze 'giften' werden zij door hun ondergeschikten namelijk erkend en gerespecteerd als hoogste gezagsdragers. De paradox van het 19e eeuwse politieke bestel op Bali was dat sterke vorsten hun gezag alleen konden vergroten door hun macht te verdelen. Mede daardoor kon de Balinese *negara* nooit een stabiele staat worden die over een permanent machtsmonopolie beschikte. In plaats daarvan was er sprake van een voortdurende oscillatie van machtsconcentratie tussen vorstelijke centra en lagere heren.

Binnen dit dynamische bestel vonden er, althans in één van de Zuid-Balinese *negara's*, twee soorten mobilisatie plaats. De eerste was de gefragmenteerde mobilisatie en deze vond plaats indien de *negara* bedreigd werd door zichtbare vijanden: rivaliserende vorsten uit naburige streken of rebellerende heren in het eigen gebied. In deze gevallen kon het vorstelijke centrum de mannelijke bevolking niet rechtstreeks mobiliseren, maar geschiedde dit op indirecte wijze. De vorst deed een beroep op zijn heren, die hun ondergeschikten oproepen, die op hun beurt via hun lokale schakelfiguren specifieke groepjes volgelingen op de been brachten. *Desa's* speelden binnen deze mobilisatie geen rol van betekenis omdat de groepjes volgelingen van de diverse machthebbers verspreid waren over het gebied en in één dorp vaak volgelingen van meerdere heren woonden.

Het aldus ontstane beeld is er een van naar chaos neigende fragmentatie waarin verticale banden van persoonlijke aard domineren. Bij nader inzien blijkt er evenwel nog een tweede vorm van mobilisatie te hebben bestaan die wezenlijk van de eerste verschilde. Deze was namelijk collectief en direct van karakter en vond plaats wanneer de *negara* door onzichtbare vijanden, zoals aardbevingen, misoogsten en epidemieën, werd bedreigd, maar ook indien er bepaalde rituelen, zoals vorstelijke lijkverbrandingen of grootschalige reinigingen, plaatsvonden. Dan moest het gevaar of de dreigende instabiliteit middels grote publieke rituelen worden afgewend. In dergelijke gevallen werd de gehele bevolking vanuit het vorstelijke centrum gemobiliseerd door middel van speciale boodschappers die hun oproep direct aan de *desa*hoofden richtten. De bevolking werd derhalve collectief en *dorpsgewijs* betrokken bij de manifestatie van de rituele orde in de *negara*⁸.

De indirecte en de directe mobilisaties representeerden derhalve verschillende ordes die evenwel alles met elkaar te maken hadden. Fysiek geweld, en in het bijzonder het vermogen volgelingen te mobiliseren resulteerde in gefragmenteerde machtsverhoudingen die niet vanzelfsprekend een rituele orde impliceerden. Machtsrelaties vormden evenwel de voorwaarde om een overkoepelende rituele orde gestalte te geven. Bij rituelen alleen konden vorst noch *negara* bestaan, maar zonder rituelen was de voortgang van het leven ondenkbaar. In hun onderlinge samenhang gaven zowel de gefragmenteerde machtsrelaties als de collectieve rituelen gestalte aan de hiërarchische orde die de Balinese *negara* was. Wanneer deze orde niet werd bedreigd door zichtbare of onzichtbare gevaren, leek de *negara* eigenlijk niet te bestaan, en was er slechts sprake van een losse confederatie van hogere en lagere heren die

elk hun eigen domein beheerden. Alleen bij dreigende wanorde moest de *negara* manifest worden gemaakt om de hiërarchische orde (tijdelijk) te herstellen. Een andere paradox van het 19e eeuwse politieke bestel op Bali was derhalve dat de *desa's*, die vanuit oogpunt van de machtsrelaties onzichtbaar waren, de basiselementen vormden die de *negara* uiteindelijk op rituele wijze gestalte gaven om de voortgang van het leven te bewerkstelligen.

De koloniale orde

Ofschoon Zuid-Bali een relatief kortstondige koloniale overheersing heeft gekend (1906-1942) waren de gevolgen daarvan veel ingrijpender dan wat 'krassen op de rots'. De Nederlandse bestuursambtenaren ontmantelden de meeste vorstelijke machtscentra en reorganiseerden de hierboven geschetste verhoudingen fundamenteel. Zij deden dit evenwel onder het voorwendsel de 'traditionele' toestand in ere te herstellen⁹.

Het koloniale regime had dorpen nodig om een uniform en efficiënt bestuur te vestigen. Er waren echter veel te veel *desa's* in Bali en daarom gingen de ambtenaren van het Binnenlands Bestuur ertoe over *desa's* samen te voegen tot grotere bestuursseenheden, die ik dorpen zal noemen. Als leiders van deze dorpen werden niet de oude *desa*-hoofden aangesteld, maar vertegenwoordigers uit de lagere adel, die tot voor kort tot de kring van vorstelijke schakelfiguren hadden behoord.

Terwijl deze aanpassing van de lokale orde aan de koloniale staat in volle gang was, hielden de Nederlanders vol dat zij de *desa* in zijn traditionele staat herstelden. Dit konden zij zo stellen omdat zij een onderscheid tussen seculier bestuur en lokale, religieus getinte *adat* introduceerden, waarvan de gevolgen heden ten dage nog zichtbaar zijn op Bali. Het koloniale bestuur eigende zich m.a.w. 'slechts' de bestuurlijke macht toe middels de nieuw gevormde dorpen, en liet, naar eigen zeggen, de *desa*, en daarmee de religieuze *adatsfeer* 'ongemoeid'. De *desa*, en derhalve de *adat*, vormden volgens de koloniale ideologie zelfs een apart en autonoom gebied dat door de Nederlanders gerespecteerd diende te worden.

De politieke praktijk zag er evenwel anders uit. De koloniale ingreep had namelijk tot gevolg dat de *desa* tot een betrekkelijk machteloos *adat*-reservaat werd gereduceerd, dat geheel ontkoppeld was van de nieuwe machtsstructuur, waarin de nieuwe dorpen domineerden. Bovendien verschenen er van Nederlandse hand indrukwekkende *adat*-studies die ten doel hadden om de 'traditionele toestand' te classificeren, te institutionaliseren en te conserveren, c.q. te controleren.

Binnen enkele jaren was het door de Nederlanders geïntroduceerde onderscheid tussen werelds bestuur en de religieuze *adat* een 'natuurlijk' kenmerk van de Balinese samenleving geworden. De oude en gefragmenteerde verticale relaties tussen heren en volgelingen waren vervangen door een uniform en territoriaal omlijnd bestel, waarin dorpen de laagste bestuurlijke eenheden vormden, terwijl de lokale *adat* in een machteloos isolement was gedrongen.

Met het verdwijnen van het vorstenbewind kwam er ook een einde aan de rituele relaties tussen *desa* en vorstelijke centra. Daardoor werd er tevens een einde gemaakt aan de oude rituele mobilisatie. Als seculiere overheid wenste het Binnenlands Bestuur zich niet in te laten met plaatselijke religie en verdwenen de grote publieke rituelen. Als gevolg daarvan bracht de befaamde *Rust en Orde* politiek van de Nederlanders gevoelens van onrust en wanorde teweeg onder de Balinezen.

De Nederlanders introduceerden nieuwe seculiere ceremonieën, waarin de autoriteit van de koloniale staat tot uitdrukking werd gebracht. Centraal in deze gebeurtenissen stond de

verjaardag van koningin Wilhelmina op 31 augustus. Op die dag voltrok zich een, in Balinese ogen, wonderlijk schouwspel op de pleinen voor de ambtswoningen van de Nederlandse bestuursambtenaren: optochten en gemeenschapszang door lagere schoolkinderen, gewichtige toespraken en naderhand een receptie of een banket voor genodigden. Balinezen mochten slechts marginaal participeren in deze door en door Nederlandse koninginnedagen.

Soms werd er een indrukwekkender schouwspel georganiseerd, bijvoorbeeld in 1918 toen de Gouverneur Generaal op bezoek kwam. Toen werden er meer traditionele elementen uit de Balinese cultuur toegevoegd, zoals diverse dansen en zelfs een Brahmaanse priester die de hoogste vertegenwoordiger van Hare Majesteit als volgt verwelkomde:

Deze heugelijke gebeurtenis heeft over ons allen doen komen het gevoel als ware Batara Maha Dewa [de hoogste god] afgedaald van de Gunung Agung, komend tot de wereld, zich vertonende aan de mensheid, overal grote vreugde en blijdschap brengende, als werden wij besprenkeld met het heilige wijwater, ja als ontvingen wij door Uw verkoelende adem nieuw leven. (Schmidt auf Altenstadt 1920: 169).

Ondanks deze ietwat geforceerde vergoddelijking van de Gouverneur Generaal ontbrak het de koloniale ceremoniën aan een religieuze dimensie. Dit was onvermijdelijk omdat de Nederlanders een seculiere staat vertegenwoordigden en zich derhalve niet met lokale religies konden inlaten. Derhalve bleven koloniale ceremoniën in Balinese ogen vreemde gebeurtenissen die niet aansloten bij de vroegere concepties van de *negara*¹⁰. Ondanks het feit dat het Binnenlands Bestuur de lokale orde grondig had gereorganiseerd, bleven de Nederlanders per definitie buitenstaanders. De koloniale overheid kon de inheemse onderdanen immers niet toestaan om als volwaardige burgers in de staat te participeren, terwijl het Binnenlands Bestuur niet 'natieve' kon gaan door zich lokale concepties omtrent hiërarchie eigen te maken, zonder daarmee het noodzakelijke onderscheid tussen blanke heerser en inheems onderdaan prijs te geven.

Burgeroorlog

Na de Japanse bezetting (1942-'45) maakte Bali tot 1966 een langdurige periode van interne strijd door. Elke Balinese familie heeft tragische herinneringen aan deze dramatische periode, omdat vrijwel iedereen, of men wilde of niet, betrokken raakte bij een onafgebroken reeks bloedige gevechten om de macht. Westerse onderzoekers hebben dit hevige politieke geweld lange tijd veronachtzaamd, onder andere omdat er tussen 1945 en 1966 vrijwel geen onderzoek op Bali werd verricht. In plaats daarvan werden oudere werken uit de koloniale periode herdrukt waarin het vreedzame en geïntegreerde karakter van de Balinese cultuur werd gereproduceerd (o.a. Belo 1970, Covarrubias 1973, Swellengrebel 1960). Ook de enkeling die wel onderzoek had verricht baseerde zijn visie in grote lijnen op vooroorlogse visies. Geïnspireerd door noties van Gregory Bateson stelde Clifford Geertz bijvoorbeeld in 1966: 'Balinese are not the sort to push the moment to its crisis.....Balinese social life lacks climax because it takes place in a motionless present, a vectorless now' (1966: 61)¹¹. De tijd bewoog echter wel en een climax was er ook, want in hetzelfde jaar 1966 vielen er rond 80.000 doden op Bali als gevolg van de politieke omwenteling die op dat moment in Indonesië plaatsvond, waarbij de aanhangers van de communistische partij (PKI) het moesten ontgelden.

Pas zeer onlangs is er door Geoff Robinson (1988) serieus onderzoek gedaan naar Balinese geschiedenis tussen 1945 en 1966. Hij laat op overtuigende wijze zien dat niet 'de cultuur', maar veranderende politieke omstandigheden de belangrijkste kaders vormden waarin

de opeenvolgende geweldsexplosies moeten worden begrepen. De centrale staat verloor het geweldsmonopolie, waardoor op het regionale en lokale vlak relatief autonome machtsconcentraties ontstonden. Landelijke politieke partijen deden hun intrede in de regionale arena's, waar nationale partijtengstellingen zich vermengden met lokale vetes. Tevens waren er uit revolutionaire guerilla-'gangs' nieuwe belangengroepen ontstaan, terwijl ook legeronderdelen gaandeweg een eigen machtspositie wisten op te bouwen. De massale moordpartijen tussen november 1965 en maart 1966 werden niet gepleegd door een soort 'invisible hand' - een autonome culturele kracht, die de samenleving van kwaad reinigde om een verstoord evenwicht te herstellen - maar waren het resultaat van goed georganiseerde campagnes van het leger en moordcommando's van de nationalistische partij (PNI).

In zijn ijver om de politieke kaders te schetsen waarbinnen het geweld op Bali werd gegenereerd, onderschat Robinson evenwel enkele punten die in het licht van de huidige ontwikkelingen meer aandacht hadden verdiend. Ik doel hierbij op de vorming van een religieuze organisatie met duidelijke politieke aspecten die zich van meet af aan verbonden heeft met het leger en de pogingen van overheidswege politieke conflicten middels een groot publiek ritueel te beheersen.

Desa en Ritueel onder de Nieuwe Orde

Tegen het einde van de jaren '60 was het bewind van president Suharto erin geslaagd zich een vrijwel absoluut machtsmonopolie toe te eigenen en penetreerden talloze overheidsinstellingen diep in de lokale samenleving. Als gevolg van grote hoeveelheden buitenlandse hulp en de olie-boom uit de jaren '70 werden er op grote schaal centraal geleide ontwikkelingsprojecten op gang gebracht. De Nieuwe Orde manifesteerde zich van meet af aan als een moderne staat waarin 'opbouw' en 'ontwikkeling' de sleutelbegrippen vormden (Van Langenberg 1986, Mas'ud 1990). Tegelijkertijd echter gaat er achter deze moderne façade een beleid schuil dat er op gericht is de Balinese samenleving met 'traditionele' middelen onder strikte controle te houden.

Staat en Adat

In tweeërlei opzicht continueerde de Nieuwe Orde een beleid dat reeds door het koloniale bestuur was uitgezet. In de eerste plaats verstevigde de overheid haar greep op de lokale samenleving middels de wet op het dorpsbestuur uit 1979. Een van de belangrijkste consequenties van deze wet is dat dorpsbestuurders gesalarieerde ambtenaren zijn geworden van wie de overheid, als werkgever, een absolute loyaliteit kan eisen. Daarnaast wordt er momenteel een proces afgerond waarbij dorpen tot grotere bestuurlijke eenheden worden samengevoegd, terwijl de bestuurders daarvan niet langer door de bevolking worden verkozen maar van bovenaf benoemd¹². Vrijwel over de hele linie heeft de Nieuwe Orde zich met andere woorden meester gemaakt van het dorpsbestuur op Bali.

In de tweede plaats probeert de Indonesische overheid ook haar greep op de lokale *adat* te verstevigen. Hiertoe werden er in 1969 en 1976 twee studiebijeenkomsten georganiseerd door het provinciale bestuur, op basis waarvan ingrijpende maatregelen zijn genomen. Opvallend is dat de visies die tijdens de bijeenkomsten naar voren werden gebracht naadloos aansloten bij opvattingen uit de koloniale periode. Net als hun Nederlandse voorgangers benadrukten de Indonesische ambtenaren de dichotomie tussen het dorps- (of: overheids)bestuur en de lokale *adat* die in de 'autonome' *desa* belichaamd werd. Met name het

veronderstelde autonome karakter van de *desa* vervulde menig deelnemer aan de bijeenkomsten met zorg, omdat daaruit zou blijken dat het dorpsbestuur, c.q. de Nieuwe Orde, als externe instantie nauwelijks greep had op de lokale samenleving. Daar werd echter het volgende op gevonden. Enerzijds werd de *desa*, en daarmee de *adat*, erkend als een van de pijlers van de traditionele samenleving die intact moest worden gelaten. Hieruit volgde weer dat de bevolking zich aan de eigen traditionele *adat* diende te houden, en zich derhalve moest onthouden van participatie in de politiek. Anderzijds echter moest de *adat* in dienst worden gesteld van de nationale ontwikkelingspolitiek en om dat te bereiken moest de overheid coördinerend en sturend optreden. Deze redenering volgend bleken *desa* en *adat* niet langer de traditionele bolwerken, waar de overheid zo moeilijk greep op kon krijgen, maar uiterst fragiele en gedesoriënteerde instellingen die leiding en steun van de overheid nodig hadden. Zodra deze ideologische saft was gemaakt, startte de overheid een omvangrijk programma dat tot doel had de lokale *adat* in kaart te brengen en te codificeren. Externe *adat*-experts kwamen er aan te pas om plaatselijke *adat*regels te evalueren, en zonedig te verbeteren, alvorens deze volgens een uniform model werden vastgelegd en ter goedkeuring aan de provinciale overheid voorgelegd.

Behalve het dorpsbestuur begon de overheid zich ook de lokale *adat* toe te eigenen. Het zou echter een vergissing zijn om het zojuist geschetste proces als een exclusief éénrichtingsverkeer te zien, waarbij alleen staatsinstanties handelend optreden en de bevolking tot machteloze passiviteit is gedoemd. Een serie lokale conflicten tussen overheid en bevolking met de plaatselijke *adat* als inzet getuigt hiervan.

Sinds de koloniale tijd worden *desa* en *adat* als aparte en zelfs autonome 'domeinen' gezien, die door de overheid gerespecteerd dienen te worden. Door nu een legitiem beroep te doen op hun eigen *adat* bleek de lokale dorpsbevolking in een aantal gevallen in staat zich tegen ongewenste staatsinmenging te weren¹³. Veelal gingen en gaan deze conflicten over schijnbaar a-politieke zaken, zoals tempelrituelen en de toegang tot begraafplaatsen, maar ze worden door de bevolking als belangrijke momenten in de lokale geschiedenis gezien. Ettelijke malen wist de plaatselijke bevolking deze conflicten te winnen en moesten beslissingen van de overheid worden herroepen. De staat diende zich, met andere woorden, uit het lokale *adat*domein terug te trekken en de dorpsbevolking bewees daarmee de eigen identiteit te kunnen handhaven.

Terwijl de staat 'het dorp' en 'de *adat*' als afgebakende terreinen probeert af te schilderen, die van bovenaf gedefinieerd en gecontroleerd kunnen worden, houdt de bevolking er haar eigen opvattingen op na. Ofschoon de *adat* geen revolutionaire taal en ook geen alternatieve politieke structuur bevat, kan verhuuld protest nog steeds met succes worden geuit. Paradoxaal genoeg creëerde de sterke staat de ruimte op het lokale vlak om symbolisch protest tegen toenemende staatspenetratie te formuleren¹⁴.

De 'Herleving' van Staatsrituelen

De Nieuwe Orde op Bali heeft zich er niet alleen toe beperkt de samenleving via het dorpsbestuur en de codificatie van *adat* onder controle te krijgen. Ook op het regionale vlak wordt het staatsgezag door middel van grootse reinigingsrituelen tot uitdrukking gebracht. Opvallend hierbij is dat de bevolking, analoog aan de 19e eeuw, *desa*gewijs bij deze rituelen wordt betrokken.

De 'herleving' van de eilandomvattende rituelen was geen initiatief van de Nieuwe Orde,

maar vond daarvoor al plaats en was van meet af aan in hoge mate gepolitiseerd. Het waren bovendien twee Javanen, de militaire commandant en het hoofd van de politie, die hierbij een belangrijke rol speelden.

Toen in 1959 de herverkiezing van de gouverneur van Bali aan de orde was, waren er twee kandidaten. De een was de zittende gouverneur die de lijn van Sukarno belichaamde en in toenemende mate een sympathie voor de snel groeiende Communistische Partij aan de dag legde, terwijl de andere kandidaat de meer behoudende groepen in de samenleving vertegenwoordigde. Ofschoon de laatste kandidaat de meeste stemmen in het regionale parlement had behaald, benoemde president Sukarno de zittende gouverneur voor een nieuwe termijn nog voor de stemprocedure naar behoren was afgerond. De zwenking naar links die hiermee een feit was geworden, stuitte op fel verzet van de legercommandant. Hij steunde daarop een pas opgerichte religieuze organisatie, de Parisada Hindu Dharma, met financiële middelen¹⁵. Deze organisatie streefde niet alleen een vernieuwing van de religie na, maar betoonde zich ook onomwonden anti-communistisch. Aan het begin van de jaren '60 nam het hoofd van de politie het initiatief een groot reinigingsritueel - de *Ekadasarudra*, dat uit de oude vorstentijd dateerde - te houden om de hoogoplopende politieke spanningen te neutraliseren. Met financiële steun van het leger, en slechts schoorvoetend ondersteund door de Balinese gouverneur, vond dit ritueel begin 1963 plaats in het centrale tempelcomplex van Besakih op de helling van de vulkaan Gunung Agung. Het werd een drama, want tijdens het ritueel vond een verwoestende eruptie van de Gunung Agung plaats, waardoor niet alleen het ritueel in chaos eindigde maar ook grote delen van Bali onder lava en as werden bedolven.

Zowel de heterogene organisatie als de afloop van het ritueel weerspiegelden de politieke verhoudingen van dat moment vrij precies. De verdeelde staat was niet bij machte de conflicten te beheersen, terwijl, in retrospectief, de eruptie als metafoor het bloedbad van 1965-'66 leek aan te kondigen en dit zelfs zou hebben gelegitimeerd¹⁶.

Gebruik makend van de ervaring die in 1963 was opgedaan organiseerde ook de Nieuwe Orde groots opgezette rituelen. Ditmaal waren de context en de betekenis echter fundamenteel anders. De rituelen waren er niet op gericht onbeheersbare spanningen te bedwingen, maar om het gezag en het succes van de Nieuwe Orde symbolisch gestalte te geven¹⁷.

Voorafgegaan door een reinigingsritueel dat elke tien jaar zou moeten plaatsvinden - de zogenaamde *Pancawalikrama* -, dat in 1978 plaatsvond en als een soort generale repetitie werd gezien, werd in 1979 in het tempelcomplex van Besakih het grootste ritueel aller tijden georganiseerd: de *Ekadasarudra*, dat in theorie eens per honderd jaar plaatsvindt¹⁸. Ditmaal was de organisatie geheel in handen van staatsorganen. De religieuze organisatie *Parisada Hindu Dharma*, die zich in 1968 had aangesloten bij de regerende Golkar en zich derhalve onverbiddelijk met de Nieuwe Orde had verbonden, won zienderogen terrein bij het bepalen van de inhoudelijke aspecten van het ritueel en groeide uit tot de instantie die momenteel de orthodoxie van het Balinese hindoeïsme bepaalt. De centrale coördinatie was geheel in handen van de provinciale overheid, terwijl provinciale en centrale overheid het merendeel van de kosten dekten¹⁹. Vanuit heel Bali maakten tienduizenden mensen een bedevaart naar het tempelcomplex, terwijl het hoogtepunt van het ritueel zelfs een nationaal karakter kreeg.

Op die dag gebeurden er verschillende dingen tegelijk. In aanwezigheid van president Suharto en de minister van Religie werd het Balinese hindoeïsme als een van de erkende nationale religies in al zijn pracht aan de natie getoond, terwijl het evenement Bali als toeristisch paradijs extra in de internationale belangstelling plaatste. De politieke dimensie was echter minstens zo belangrijk. Het feit dat het ritueel vlekkeloos verliep was immers het bewijs dat Bali het gruwelijke verleden definitief achter zich had gelaten. Het ritueel bevestigde derhalve dat

conflicten en chaos plaats hadden gemaakt voor orde en ontwikkeling. De aanwezigheid van de president en de prominente rol die de Brahmaanse gouverneur van Bali tijdens het ritueel vervulde, illustreerden bovendien dat de staat met gebruikmaking van de oude rituele taal als sponsor en legitiem machthebber de plaats van de oude Balinese vorstengeslachten had overgenomen²⁰. Volgens A. Forge was het ritueel 'a great political religious rite dominated by concepts of hierarchy and peace that comes to the world when its 'natural rulers' perform their duties and look after it'. (1980: 231).

Het ritueel had ook lokale vertakkingen, want vanuit het centrale tempelcomplex werd er wijwater over alle *desas* gedistribueerd, terwijl in vrijwel elke *desatempel* een schrijn werd opgericht die het overkoepelende karakter van het grote ritueel op plaatselijk niveau gestalte geeft²¹.

Zeer recent, in maart 1989, heeft er weer een eilandomvattend reinigingsritueel plaatsgevonden, i.e. de tienjaarlijkse *Pancawalikrama*. Ofschoon er ook ditmaal sprake was van een massale deelname en uit de meest afgelegen dorpen vrachtwagens vol bedevaartgangers naar Besakin kwamen, veroorzaakte dit ritueel minder opwinding dan tien jaar daarvoor, omdat er zich inmiddels een proces van routinisering heeft voltrokken²². De gevolgen daarvan zijn voor de staat evenwel verre van ongunstig.

De actieve betrokkenheid bij de organisatie en de financiële steun van de centrale staat is verdwenen. De organisatie is nu in handen van de *Parisada Hindu Dharma* in samenwerking met het provinciale bestuur. Het meest opzienbarende is dat de bevolking het ritueel geheel heeft gefinancierd door middel van een rituele belasting van 1000 Rupiah per gezin, die via de *adateiders desagewijs* is geïnd. Er is zelfs een enorm bedrag over²³! Hoewel de centrale staat niet bij de voorbereidingen was betrokken, was de Nieuwe Orde in de personen van president Suharto en vijf leden van het kabinet en de nieuwe Brahmaanse gouverneur opnieuw prominent aanwezig tijdens het hoogtepunt van het ritueel. Bovendien werd in de regionale pers herhaaldelijk de samenhang tussen religieus welzijn, sociale stabiliteit en ontwikkeling benadrukt alsof het een tijdloze goddelijke orde betreft²⁴. De Nieuwe Orde is er derhalve in geslaagd zich ook de belangrijke regionale rituelen toe te eigenen die niet alleen van bovenaf worden gedirigeerd maar in de afgelopen jaren ook in *desaverband* wortel lijken te hebben geschoten op Bali.

Staat en Ritueel

Politiek en ritueel zijn in de Balinese geschiedenis onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het publieke ritueel vormt daarin niet slechts een visualisering van de macht, maar is zelf een belangrijke machtsfactor. Rituelen zijn echter geen onveranderlijke 'traditionele' fenomenen omdat zij binnen een politieke context plaatsvinden en daaraan hun betekenis ontleenen. Afhankelijk van de aard van de staat en binnen de veranderende verhouding tussen staat en dorp op Bali kregen rituelen derhalve telkens een nieuwe betekenis.

Kort samengevat kan worden gesteld dat rituelen in de 19e eeuw de *negara* uiteindelijk tijdelijk manifest maakten. In samenhang met de organisatie van het fysieke geweld - en de beheersing daarvan - beoogden de grote rituelen orde te scheppen in een samenleving die voortdurend bedreigd werd door zichtbare en onzichtbare gevaren die de voortgang van het leven in de weg stonden. De daarop volgende overgang naar de koloniale orde bracht fundamentele veranderingen met zich mee. Bali werd onderdeel van een externe staat die over een ongekend machtsmonopolie beschikte en waarvan de Nederlandse vertegenwoordigers

erin slaagden de samenleving op ingrijpende wijze te herdefiniëren. Ondanks het machtsverwicht bleef de seculiere koloniale staat evenwel een buitenstaander waaraan de bevolking was onderworpen en waarin zij per definitie niet kon participeren. Na de onafhankelijkheid ging het machtsmonopolie van de staat goeddeels verloren en penetreerde de samenleving in allerlei staatsorganen. Er was sprake van een sterke segmentatie van apart opererende staatsinstanties en politieke organisaties waarbij bovendien een onderscheid moet worden gemaakt tussen het centrale, regionale en zelfs het lokale niveau waarop gevechten om de macht gaande waren. In deze instabiele situatie waren het in eerste instantie externe organisaties (leger en politie) die in 1963 een oud ritueel deden herleven in een vergeefse poging hoog oplopende conflicten te bezweren en een groeiende linkse beweging de pas af te snijden. Hoewel er op het eerste gezicht een overeenkomst met het 19e eeuwse ritueel valt aan te wijzen is een te grote nadruk op continuïteit hier niet op zijn plaats. De aard van de conflicten in de jaren '50 en '60 was volstrekt nieuw, omdat de regionale politiek vervlochten was geraakt met nationale kwesties en de met elkaar wedijverende organisaties externe vertakkingen hadden. De beheersing, laat staan de oplossing, van de conflicten was derhalve niet langer een puur Balinese aangelegenheid. Mede daarom was het ritueel van 1963 bij voorbaat gedoemd te mislukken.

Na 1966 was de staat pas weer bij machte in de samenleving door te dringen en haar zijn wil op te leggen. Gesteund door buitenlandse financiële hulp, werd in hoog tempo het machtsmonopolie van de centrale staat gevestigd, waarbij leger en ambtelijke bureaucratie tot een relatief hecht opererend bestuursapparaat werden gemaakt en regionale autonomie verdween. Terwijl in de laatste jaren de ontwikkeling van de 'staat qua staat' veelal in politiek economische termen is beschreven, zijn andere koppelingsprocessen tussen staat en lokale samenleving ietwat onderbelicht gebleven. Zonder het belang van een politiek economische invalshoek te onderschatten, heb ik in dit paper de rol van symbolen en rituelen in deze processen centraal gesteld. Kennelijk verschaftte een verstevigde greep op het dorpsbestuur de Nieuwe Orde niet de zekerheid dat men Bali daarmee volledig onder controle had. Derhalve eigende de staat zich niet alleen het lokale *adat*-domein toe, maar ook de overkoepelende reinigingsrituelen. Met name op het vlak van de eilandomvattende rituelen wist de Nieuwe Orde een koppeling tot stand te brengen tussen de moderne bureaucratische macht en regionale noties omtrent welzijn en stabiliteit. De onpersoonlijke en in de dagelijkse praktijk vaak corrupte staat kon met andere woorden middels de rituelen een regionaal herkenbaar gezag uitdragen. De paradox van de Nieuwe Orde is dat de staat zich ontpopt heeft als een moderne staat, gericht op economische ontwikkeling, terwijl deze daarentegen quasi tijdloze traditionele middelen creëert om zijn gezag uit te dragen (zie onder andere Anderson 1973). Het heeft er alle schijn van dat dit een bewuste keuze is geweest om de dreigende consequentie van het ontwikkelingsbeleid, namelijk de eis tot politieke participatie, te neutraliseren. Economische ontwikkeling mag in deze visie het machtsmonopolie van de staat niet doorbreken. In dit licht valt het daarom te begrijpen dat de Nieuwe Orde er enerzijds naar heeft gestreefd om op het dorpsniveau *adat* en bestuur (of: religie en politiek) strikt gescheiden te houden om politieke participatie van de bevolking te verhinderen, terwijl anderzijds religie en politiek op het regionale vlak innig met elkaar verbonden werden.

Hoewel de grote rituelen als zuiver religieuze - en derhalve volstrekt a-politieke - gebeurtenissen worden afgeschilderd, zijn het tegelijkertijd door en door politieke manifestaties, waarin het succes van de Nieuwe Orde en de rol van de president als hoeder van de overkoepelende orde gecelebreerd worden²⁵. Van groot belang is in dit verband dat de

massale deelname van de bevolking niet van hogerhand is afgedwongen maar vrijwillig plaatsvindt, hetgeen nog wordt geïllustreerd door het feit dat het ritueel van maart 1989 volledig door de bevolking is gefinancierd.

Ofschoon er uiteraard sprake is van een mengeling van motieven om aan de grote rituelen deel te nemen - zoals het willen meemaken van een groot evenement ('een dagje uit'), of uit dankbetoon voor de economisch groei die onder de Nieuwe Orde grote rijkdom heeft verschaft aan een nieuwe ondernemersklasse die haar macht toont door middel van omvangrijke publieke giften ('ik heb het helemaal gemaakt') - kan uit de massale en vrijwillige participatie in de rituelen ook de *hegemonie* van de Nieuwe Orde op Bali worden afgelezen. En daarin heeft de Nieuwe Orde de koloniale staat verre overtroffen.

De overwegend religieuze termen waarin deze hegemonie tot uiting komt, en waarvan de betekenissen door overheidsinstellingen zorgvuldig worden bewaakt, lopen tevens parallel aan een hiërarchische orde op Bali waarin met name Brahmanen hun hoge aanzien weten te koppelen aan strategische posten binnen het regionale bestuur. Dit impliceert onder andere dat protest slechts op zeer indirecte wijze kan worden geuit omdat het gebonden is aan het dominante vertoog dat door de overheid wordt gemonopoliseerd²⁶. Bovendien is er in dit kader nauwelijks plaats om recente economische ontwikkelingen op Bali te verwoorden. Zowel de massale opkoop van grote stukken grond langs de kust door anonieme Jakartaanse investeerders als de toenemende klassentegenstellingen tussen degenen die geprofiteerd hebben van de economische groei en degenen die in de race zijn afgevallen, worden weliswaar gesignaleerd, maar vallen vanwege hun precaire politieke karakter buiten het dominante vertoog over religieus welzijn, stabiliteit en ontwikkeling.

Symbolen en rituelen opereren niet autonoom, omdat hun functie en betekenis vervlochten zijn met de politieke context waarin zij plaatsvinden. Bovendien garanderen rituelen op zichzelf geen politieke stabiliteit omdat zij ambivalent van karakter zijn. Het ritueel creëert immers een arena waarin het gevaar van chaos potentieel aanwezig is. Pas wanneer die chaos overwonnen wordt, doordat het ritueel precies volgens de regels wordt volbracht, is er sprake van een succes. Daarom werden de grote rituelen in het 19e eeuwse Bali wel vergeleken met het voeren van oorlog en bewees een succesvol ritueel de macht van de vorsten²⁷. Onder de Nieuwe Orde liggen de verhoudingen evenwel anders, omdat de huidige machthebbers over veel meer machtsmiddelen beschikken om het succes van een ritueel af te dwingen²⁸. Dit betekent dat noch de herdefiniëring van de lokale *adat*, noch de opvoering van massaal bezochte rituelen het voortbestaan van de Nieuwe Orde zullen garanderen. Wanneer de centrale staat tekenen van desintegratie gaat vertonen, ontstaat er op Bali opnieuw ruimte de dominante vertogen, die nu nog in handen zijn van de regionale overheid, aan te vechten. Dan zullen er wellicht ook nieuwe gevechten om de macht uitbreken en zullen rituelen de dreiging van nieuw geweld niet kunnen bezweren.

NOTEN

1. Het onderzoek waarop dit artikel is gebaseerd werd uitgevoerd in 1983 en 1989, en is gefinancierd door het Programma Indonesische Studiën, WOTRO en de Faculteit PSCW van de Universiteit van Amsterdam. Dit artikel werd als paper gepresenteerd op de KOTA Conferentie over het thema 'Ritueel en Politiek in Azië' die op 14 en 15 juni jl. door CASA is georganiseerd. Ik dank de deelnemers aan de discussie voor hun zinnige op- en

- aanmerkingen. Een meer uitgebreide versie van dit artikel zal binnenkort worden gepubliceerd in de *Comparative Asian Studies* reeks van CASA.
2. Uitgaande van de ruime omschrijving van symbool van Geertz (1973L 91) - 'any object, or event, quality or relation which serves as a vehicle for conception, while conception constitutes the meaning of the symbol' - zal in dit artikel vooral de nadruk komen te liggen op de symbolische praktijk als '...a means of transforming ideas from the world of thought to the material world... while at the same time turning them into social relations' (Godelier 1986: 229). Onder ritueel wordt telkens terugkerend gestandaardiseerd symbolisch gedrag verstaan.
 3. Dat dit bepaald geen tendens is die over de gehele linie zichtbaar is, blijkt onder andere uit Pye (1985), die macht slechts in termen van de verschillende Aziatische culturen wenst te bezien, zonder aandacht te schenken aan de nieuwe statelijke kaders. Als gevolg daarvan komt hij tot de uiterst aanvechtbare conclusie dat macht in Azië wezenlijk iets anders is dan macht in het westen, en dat 'de Aziaat' door zijn culturele achtergrond behoefte zou hebben aan autoritair gezag.
 4. Zie in dit verband ook Geertz 1983. Dit invloedrijke artikel werd in 1977 voor het eerst gepubliceerd in J. Ben-David & T.N. Clark (eds.), *Culture and Its Creators*, Chicago, en later nog eens herdrukt in Wilentz 1985.
 5. Zie ook de bundel met essays over pre-koloniale staten in Zuidoost-Azië onder redactie van L. Gesick (1983) waarin Geertz een voorwoord schreef.
 6. Zie voor de herwaardering onder historici van politieke geschiedenis in samenhang met symbolen en rituelen, Wilentz 1985.
 7. Hier volgt slechts een summiere samenvatting van hetgeen elders (Schulte Nordholt 1988: Hoofdstuk 5, forthcoming a) uitgebreider aan de orde komt.
 8. In dit verband heeft Guemnonprez (1986) gewezen op een hiërarchische orde op Bali die door middel van tempels wordt uitgedrukt en waarin de *desa*tempel de wijken (*banjar*) van de *desa* overkoepelt. In het verlengde hiervan kan worden gesteld dat de regionale tempels uitdrukking gaven aan een hiërarchie die de *desa*'s overkoepelde.
 9. Zie voor een uitgebreider overzicht Schulte Nordholt 1986a; 1986b; 1988: hoofdstuk 8 & 9.
 10. Op een lager bestuursniveau bleken sommige Balinese districtsbestuurders evenwel heel goed in staat om hun koloniale machtspositie in traditionele termen gestalte te geven; zie Schulte Nordholt, forthcoming b.
 11. Aan het einde van zijn essay geeft Geertz er weliswaar blijk van zich bewust te zijn van naderende veranderingen, maar met name door zijn preoccupatie met de integrerende kracht van de cultuur (zie ook Geertz 1960: Chapter 22), kon hij, evenmin als verreweg de meeste waarnemers in die tijd, de ware omvang en intensiteit van het politieke conflict inschatten.
 12. Zie onder andere Warren forthcoming en Tsuyoshi Kato 1989 m.b.t. andere gebieden in Indonesië. Het hier geschetste proces staat in schril contrast met de jaren '50, toen de centrale overheid niet bij machte was haar dorpsbestuurders te steunen en deze verstrikt raakten in locale gevechten om de macht tussen diverse politieke partijen.
 13. Enkele voorbeelden hiervan worden gegeven in de uitgebreide Engelse versie van dit artikel.
 14. Het is in dit verband interessant om te zien dat de bevolking zelf een onderscheid begint aan te brengen tussen religie (*agama*), die door de overheid van buitenaf wordt opgelegd, en *adat* dat van de lokale gemeenschap zelf is (pers. med. C. Warren).
 15. Sinds de afkondiging van de staat van beleg in 1957 en de daarop volgende nationalisatie van buitenlandse ondernemingen, kreeg het leger extra bevoegdheden op het bestuurlijke vlak en beschikte het over eigen bronnen van inkomsten. Regionale commandanten konden als gevolg daarvan en vaak los van de centrale staat eigen beleidslijnen uitzetten.
 16. Aanvankelijk werd de eruptie niet als een voorteken gezien van het onheil dat Bali in 1965-1966 te wachten stond. Integendeel, volgens sommigen was de natuurramp zelfs het bewijs dat de goden in positieve zin aanwezig waren! Organisatie en uitvoering van het ritueel waren verdeeld over diverse groepen, zoals leger, politie, provinciaal bestuur en vertegenwoordigers van oude vorstengeslachten.
 17. In dit verband moet worden opgemerkt dat er een selectieproces heeft plaatsgevonden met betrekking tot het soort rituelen dat de staat zich heeft toegeëigend. De staat ontfermde zich namelijk expliciet over de eilandomvattende reinigingsrituelen, en niet over de grote adellijke lijkverbrandingen, die te zeer verbonden zijn met specifieke personen en (vorstelijke) families. Deze crematies behoorden in de 19e eeuw echter wel tot de rituelen

- waarvoor de bevolking collectief werd gemobiliseerd.
18. Zie Stuart-Fox 1982; 1987.
 19. De totale kosten bedroegen 89 miljoen Rupiah, waarvan 50 miljoen door de overheid werd verstrekt.
 20. Terwijl president Suharto als 'getuige' aanwezig was, ontving de gouverneur van Bali elf soorten wijwater, waarmee hij op rituele wijze werd 'ingezegend' als legitiem machthebber en derhalve in de plaats van de traditionele vorsten trad. Weliswaar was de rol van de oude dynastieën vrijwel uitgespeeld, maar het feit dat de gouverneur een Brahmaan was onderstreept de wederopleving van hiërarchische noties op Bali onder de Nieuwe Orde en de vooraanstaande rol van met name Brahmanen in de regionale staatsorganen.
 21. Behalve in dit unieke en grootste ritueel wordt het hiërarchische verband tussen staat en *desa* en de leidende rol van de gouverneur jaarlijks vorm gegeven op de dag die aan het Balinese nieuwjaar (*Nyep*) voorafgaat. Dan vindt er op het open veld voor de ambtswoning van de gouverneur een reinigingsritueel plaats waarna het aldaar gemaakte wijwater over de *desas* wordt verspreid, waar het ritueel in het klein wordt herhaald en tenslotte alle erven ritueel worden gereinigd.
 22. Desalniettemin steekt de massale participatie in het ritueel schril af tegen de uiterst magere en futloze deelname van hoofdzakelijk schoolkinderen en ambtenaren aan de plichtmatige viering van de nationale onafhankelijkheidsdag op 17 augustus, die op dit moment nog het best vergeleken kan worden met de seculiere ceremonieën uit de koloniale periode.
 23. De kosten bedroegen 126 miljoen Rupiah, terwijl er maar liefst 460 miljoen werd opgebracht. Behalve de rituele heffing waren er heel veel en soms zeer grote giften van met name banken en bedrijven die de laatste jaren als paddestoelen uit de grond zijn geschoten.
 24. Ten aanzien van de samenhang tussen religieuze plichtsbetrachting en sociale orde is dit wellicht het geval, maar door de toevoeging van 'ontwikkeling' en de politieke betekenis van 'sociale stabiliteit' als controle van bovenaf heeft de Nieuwe Orde zich een plaats in dit schema verworven.
 25. In vele interviews en informele gesprekken met Balinezen in 1983 en 1989 werden de rituelen primair als religieuze gebeurtenissen gezien. De politieke dimensie daarvan werd echter over het algemeen erkend, dan wel spontaan naar voren gebracht. Daarbij vermeldde men onder andere het feit dat de organisatie geheel in overheidshanden is, dat overheidsorganen het monopolie op de vorm en de inhoud - en de daarmee samenhangende hiërarchische noties - hebben en dat de gouverneur en de president niet voor niets de centrale rol van de vroegere vorsten hebben overgenomen.
 26. Een voorbeeld hiervan is de zogenaamde Pasekbeweging, een niet-adellijke eilandomvattende 'verwantengroep' die zich fel afzet tegen de door Brahmaanse noties gedomineerde hiërarchie op Bali. Om zich te kunnen manifesteren heeft de Pasek beweging zich loyaal verklaard aan de Golkar en kan zich alleen tegen de Brahmanen verzetten middels dubbelzinnige polemieken in de regionale krant waarin wordt betoogd dat de stamvader van de Paseks eerder op Bali was dan die der Brahmanen.
 27. Zie voor een analyse daarvan Vickers forthcoming.
 28. Zie Pemberton 1986 voor een analyse van de nationale verkiezingen in Indonesië als succesvol ritueel.

BIBLIOGRAFIE

- Anderson, B.
 1973 Notes on Contemporary Indonesian Political Communication, *Indonesia* 16: 39-80.
 1983 Old State, New Society; Indonesia's New Order in Comparative Perspective, *Journal of Asian Studies* 43: 447-496.
- Anderson, P.
 1974 *Lineages of the Absolutist State*, London.
- Belo, J. (ed.)
 1970 *Traditional Balinese Culture*, New York.
- Breman, J.
 1980 The Village on Java and the Early Colonial State, *Comparative Asian Studies Programme (CASP)* 1, Rotterdam.
 1988 The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in Colonial

- Asia, *Comparative Asian Studies (CAS) 2*, Amsterdam.
- Cannadine, D. & J. Price (eds.)
1986 *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Society*. Cambridge.
- Cohen, A.
1969 Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations, *Man 4*: 215-235.
- 1974 *Two Dimensional Man. An Essay in the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Berkeley.
- 1979 Political Symbolism, *Annual Review of Anthropology 8*: 87-113.
- Cohn, B.
1980 History and Anthropology: the State of Play, *Comparative Studies in Society and History 22*: 198-221.
- Covarrubias, M.
1973 *Island of Bali*, New York (1937).
- Dumont, L.
1971 *Religion, Politics, and History in India*, Paris/The Hague.
- Evans, P. a.o. (eds.)
1985 *Bringing the State Back In*, Cambridge.
- Forge, A.
1980 Balinese Religion and Indonesian Identity, in: J.J. Fox (ed.), *Indonesia: The Making of a Culture*, Canberra, pp. 221-234.
- Geertz, C.
1960 *The Religion of Java*, New York.
1966 *Person, Time and Conduct in Bali: An Essay in Cultural Analysis*. New Haven.
1973 Religion as a Cultural System, in idem, *The Interpretation of Cultures*. New York, pp. 87-125.
1980 *Negara, the Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton.
1983 Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power, in idem, *Local Knowledge*, New York, pp. 121-146.
- Gesick, L. (ed.)
1983 *Centers, Symbols and Hierarchies: Essays on the Classical States in Southeast Asia*. New Haven.
- Godelier, M.
1986 *The Making of Great Men. Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*, Cambridge/Paris.
- Guermonprez, J.F.
1986 The Search for the Elusive Balinese Village, Paper Presented at the Workshop Balinese State and Society, Leiden.
- Hobsbawm, E., T. Ranger (eds.)
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Hoebler-Rudolph, S.
1987 Presidential Address: State Formation in Asia - Prolegomenon to a Comparative Study, *Journal of Asian Studies 46*: 731-746.
- Holt, C. a.o. (eds.)
1972 *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca/London.
- Holtzappel, C.
1986 Het verband tussen desa en rijksorganisatie in pre-koloniaal Java. Dissertatie Leiden.
- Inden, R.
1986 Orientalist Constructions of India, *Modern Asian Studies 20*: 401-446.
- Jay, R.
1963 *Religion and Politics in Rural Central Java*, New Haven.
- Kemp, J.
1988 Seductive Mirage: The Search for the Village Community in Southeast Asia, *Comparative Asian Studies (CAS) 3*, Amsterdam.
- Kertzer, D.
1988 *Ritual, Politics and Power*, New Haven.
- Langenberg, M. van
1986 Analysing Indonesia's New order State: A Keyword Approach, *RIMA 20, 2*: 1-47.
- Lieberman, V.

- 1987 Reinterpreting Burmese History, *Comparative Studies in Society and History* 29: 162-194.
- Mas'ood, M.
1990 The State Reorganisation of Society under the New Order, *Prisma* 47: 3-24.
- Muijzenberg, O. van den, W. Wolters
1988 Conceptualizing Development. The Historical Sociological Tradition in Dutch Non-Western Sociology, *Comparative Asian Studies (CAS)* 1, Amsterdam.
- Myrdal, G.
1968 *Asian Drama* 3 vols., Harmondsworth.
- Onghokham
1975 The Residency of Madiun: Priyayi and Peasant in Nineteenth Century Java, Ph.D. Yale University.
- Pemberton, .
1986 Notes on the 1982 General Election in Solo. *Indonesia* 41: 1-22.
- Pye, L.
1985 Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority, Cambridge Mass./London.
- Robinson, G.
1988 The State and Civil War in Bali, Ph.D. Cornell University.
- Robinson, R.
1986 *Indonesia: The Rise of Capital*, Sydney.
- Schulte Nordholt, H.
1986a Koloniale beeldvorming en politiek conflict op Bali, *Antropologische Verkenningen* 5, 1: 1-43.
1986b Bali: Colonial Conceptions and Political Change 1700-1940. From Shifting Hierarchies to 'Fixed' Order. *Comparative Asian Studies Programme (Casp)* 15, Rotterdam.
1988 *Een Balische Dynastie. Hiërarchie en Conflict in de Negara Mengwi 1700-1940*, Haarlem.
- forthc. a The Quest for Hierarchy. Violence and Order in 19th. Century Bali, *Masyarakat Indonesia*.
- forthc. b Temple and Authority in South Bali 1900-1980, in: H. Geertz (ed.), *Balinese State and Society*, Leiden.
- Schmidt auf Altenstadt, Dr.
1920 Het bezoek van den G.G. van Ned. Indië aan Bali, *Ned. Indië Oud en Nieuw* 5: 165-187.
- Skoepol, T.
1985 Bringing the State Back in: Strategies of Analysis in Current Research, in: Evans a.o. (eds.) 1985, 3-37.
- Stuart-Fox, D.
1982 *Once a Century. Pura Besakih and the Eka Dasa Rudra Festival*, Jakarta.
1987 Pura Besakih, a Study of Balinese Religion and Society, Ph.D. Australian National University, Canberra.
- Swellengrebel, J.L. (ed.)
1960 *Bali: Studies in Life, Thought and Ritual*, Den Haag.
- Tsuyoshi, Kato
1989 Different Fields, Similar Locusts: Adat Communities and the Village Law of 1979 in Indonesia, *Indonesia* 47: 89-114.
- Vickers, A.
forthc. Ritual Written: The Song of the Ligya or the Killing of the Rhinoceros, in H. Geertz (ed.), *Balinese State and Society*, Leiden.
- Warren, C.
forthc. Adat and Dinas: Village and State in Contemporary Bali, in: H. Geertz (ed.), *Balinese State and Society*, Leiden.
- Wilentz, S. (ed.)
1985 *Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia.
- Wolters, W.
1983 Toenemende staatsdominantie in de Filippijnen en Indonesië, *Internationale Spectator* 37: 319-331.