

***IEP* - Instituto de Estudios Peruanos**

**Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones
de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú**

BALI Y LA TEORÍA POLÍTICA

Clifford Geertz*

**Módulo: Nociones de Estado
Sesión 6, Lectura N° 3**

Lima, Julio del 2002

* En: Clifford Geertz, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*. Editorial Paidós, Barcelona, 2000. Conclusión, pp. 217-242.

BALI Y LA TEORÍA POLÍTICA

Clifford Geertz

¡Es ésta una extraña especie de imitación que
comprende y construye la cosa misma que imita!
PAUL RICOEUR

1

El nombre maestro del discurso político moderno, *Estado*, tiene al menos tres temas etimológicos diversamente condensados en su interior: estatus, en el sentido de condición, clase, posición, rango –*estate*, “Estado” (“Las glorias de nuestra sangre y Estado”); pompa, en el sentido de esplendor, exhibición, dignidad, presencia –*stateliness*, “grandeza, dignidad, arrogancia” (“En pompa cabalga hacia el frente; por pompa te conviertes en grande / y la Majestad deriva una gracia del Estado”)-, y gobierno, en el sentido de regencia, soberanía, régimen, dominio, control (*statecraft*), “arte de gobernar, política en sentido restringido” (“Puede pasar por una máxima en el Estado que la administración no puede dejarse en pocas manos, ni la legislación en demasiadas”)-. Y es característico de un discurso, y de su modernidad, que el tercero de esos significados, el último en surgir (en Italia, alrededor de 1540, no era accesible ni siquiera para Maquiavelo), haya venido a dominar el término y a oscurecer nuestra comprensión sobre la naturaleza de la autoridad suprema.¹ Impresionados cien, el mando, vemos poco más.

Como se ha indicado anteriormente, *negara* también abarca un campo diverso de significación, pero un campo distinto de *Estado*, lo que conduce a las habituales interferencias o desconexiones en la traducción intercultural cuando, lingüísticamente, es traducido por esta segunda expresión. Pero, sean las que sean las materias que a nosotros nos parecen claras y distintas y que el concepto e *negara* “confunde” o desmorona -palacio, ciudad, capital, reino, civilización-, el tipo de *polity* que designa es el de una en la que el juego, la interconexión entre estatus, pompa y gobierno no sólo permanece visible, sino que, de hecho, se pregona. Lo que nuestro concepto de poder público oscurece, el de los balineses lo expone; y viceversa. Y, por lo que atañe a la teoría política, es ahí, en la exposición de las dimensiones simbólicas del poder estatal, donde estriba la utilidad de poner la atención en el declive del rango, las prerrogativas dispersas, el control ritualizado del agua, el comercio manejado por extranjeros y la incineración ejemplar. Semejante estudio restaura nuestra percepción de la fuerza ordenadora de la exhibición, la contemplación y el drama.

Cada una de las nociones punteras desarrolladas en Occidente desde el siglo xvi sobre lo que “es” el Estado -monopolio de la violencia dentro de un territorio, comisión ejecutiva de la clase gobernante, agente delegado de la voluntad popular, invento pragmático para conciliar intereses tiene su propia especie de dificultades en asimilar el hecho de que la mencionada fuerza exista. Ninguna ha producido una explicación trabajable de su naturaleza. Las

dimensiones de la autoridad que no son fácilmente reducibles a una concepción de la vida política del tipo mando-y-obediencia, han sido dejadas a la deriva en un mundo indefinido de excrecencias, misterios, ficciones y decoraciones. Y sistemáticamente se ha malinterpretado la conexión entre lo que Bahegot llamaba las partes dignificadas del gobierno y las eficientes.

Esta mala interpretación, puesta de manera más simple, es que la función, el oficio de las partes dignificadas es servir a las eficientes, que las primeras son artificios, más o menos astutos, más o menos ilusorios, diseñados para facilitar los objetivos más prosaicos del gobierno. La simbología política -desde el mito, la insignia y la etiqueta, hasta los palacios, los títulos y las ceremonias- no es más que el instrumento de propósitos ocultos, ocultos debajo de ella o por encima. Su relación con los verdaderos asuntos políticossocial- son todos extrínsecos: "Divinidad estatal que obedece a los afectos de las personas"².

Para las visiones del Estado como la "gran bestia" -como el Leviathan de Hobbes o el Minotauro de Jouvenel-, que localizan su poder en su amenaza de producir daño, la función de la parafernalia y de la ceremonia de la vida pública es infundir el terror en la mente de los que confrontan tal amenaza. Como una carraca australiana o como la máquina del mago de Oz, es un ruido oscuro que impresiona a los impresionables y los induce a temblar de sobrecogimiento. Para las visiones tipo "gran fraude" -Marx a la izquierda, Pareto a la derecha-, donde se insiste en la capacidad de las elites para extraer excedentes de los menos favorecidos y para transferirlos a sí mismos, la concepción del ceremonial estatal es más la de una mistificación, en el sentido de espiritualizar los intereses materiales del Estado y difuminar los conflictos materiales. La simbología política es ideología política, y la ideología política es hipocresía de clase. Las concepciones Populistas de Estado, aquellas que lo ven como una extensión del espíritu de la comunidad de la que surge, tienden naturalmente a formulaciones más festivas: como el gobierno es el instrumento de la voluntad de la nación, el ritual pregona la inmensidad de dicha voluntad. Y, para las teorías pluralistas -el equilibrio de intereses del liberalismo clásico y los grupos de presión de sus sucesores-, la parafernalia estatal es un variado ingenio para revestir de legitimidad moral lo que son procedimientos recibidos. La política es una continua competencia por ventajas marginales bajo reglas de juego establecidas -"constitucionales"-, y el papel de las togas y pelucas que en todas partes acompañan dicha competencia es hacer que las reglas parezcan verdaderamente establecidas, elevarlas por encima -o insertarlas por debajo- de la lucha partidista que deberían regular. Pero en todas estas visiones, los aspectos semióticos del Estado (si, prefigurando una aproximación alternativa a los temas entre manos, podemos empezar a llamarlos de tal manera) quedan reducidos a folclores en el sentido más peyorativo que se le pueda dar a la palabra.³ Exageran el poderío, esconden la explotación, hinchon la autoridad o moralizan el procedimiento. Lo que no hacen es actuar, hacer.

No es difícil -de hecho, es fatalmente fácil- encajar el Estado balines en uno de estos modelos familiares, o en todos a la vez. Nadie que permanezca políticamente dominante puede evitar de alguna manera prometer violencia a los recalcitrantes, arrancar apoyo a los productores, retratar sus acciones como sentimiento colectivo, o justificar sus decisiones como práctica ratificada. Sin

embargo, reducir el *negara* a tan cansinos lugares comunes, la ajada moneda del debate ideológico europeo, sería dejar que se escapara de nuestra vista lo más interesante que nos puede aportar. Y sea cual sea dicha aportación sobre la naturaleza de la política, difícilmente sería una tal aportación si se limitase a repetir que el pez gordo se come al pez chico o que los andrajos de la virtud enmascaran los motores del privilegio.

2

Hay mucho que discutir sobre el carácter de la cultura balinesa y sobre el tipo de política que sostenía, pero lo que seguramente es indiscutible es que el estatus era su obsesión dominante y que el esplendor era la substancia del estatus. *Linggih* -literalmente “asiento”, genéricamente rango, posición, condición, lugar, título, “casta” (“¿dónde te sientas?” es la pregunta estándar para la identificación de estatus)-, era el eje en torno del cual giraba la vida pública de la sociedad. Definido, tal como ya se ha explicado, según la distancia variable hasta la divinidad, y, al menos en teoría, considerado como uno de los dones intrínsecos de la vida y no como una de sus contingencias, el estatus y la compulsión que lo rodeaba animaban la mayor parte de las emociones y casi todos los actos que denominamos políticos cuando los comparamos con otros semejantes en nuestra propia sociedad.

Entender el *negara* es ubicar esas emociones e interpretar esos actos para elaborar una poética del poder, no una mecánica. El lenguaje del rango no sólo conformó el contexto en el cual cristalizaron -en forma y significado- las relaciones prácticas de los tipos principales de actor político -*punggawa*, *perbekel*, *kawula* y *parekan*-; también permitió los dramas que montaron conjuntamente, el *décor théâtral* en medio del cual los montaron, y los objetivos mayores para los que los montaron. El Estado extraía su fuerza, que era bien real, de sus energías imaginativas, de su capacidad semiótica para hacer que la desigualdad cautivase.

Antes que nada de esto, el Estado balinés era una representación de cómo se organizaba la realidad: una vasta figura, en el interior de la cual tenían la potencia que tenían objetos como los kris, estructuras como los palacios, prácticas como la incineración, ideas como “dentro” y actos como el suicidio dinástico. La noción de que la política es una representación invariable de pasiones naturales -siendo las instituciones de dominación particulares inventos para explotarla- es equivocada en todas partes; en Bali, su absurdidad es patente. Las pasiones son tan culturales como los inventos; y la orientación mental -jerárquica, sensorial, simbolista y teatral- que informa de unas, informan también de los otros.

Esto es claro aquí y allá en Bali. Pero tal vez es más claro en lo que, después de todo, era la imagen maestra de la vida política: la realeza. El *negara* en su totalidad -la vida en la corte, las tradiciones que la organizaban, las exacciones sobre las que se sostenía, y los privilegios que la acompañaban- estaba dirigido fundamentalmente hacia la definición de lo que era el poder: y lo que era el poder era lo que eran los reyes. Los reyes particulares “iban y venían”, “pobres hechos pasajeros”, convertidos en anónimos en sus títulos, inmovilizados

en el ritual, y aniquilados en la hoguera. Pero lo que representaban, la concepción del orden como modelo y copia, eso permanencia inalterado, al menos durante el período del que más sabemos. La meta principal de la más alta política era construir un Estado mediante la construcción de un rey. Cuanto más consumado resultaba el rey, más ejemplar era el centro. Cuanto más ejemplar era el centro, más verdadero era el reino.

Inevitablemente se reitera que el rasgo distintivo de la realeza índica en el sureste asiático es su “carácter divino”, una formulación brumosa, como ya se ha apuntado. Aquí, los reyes tienen un cuerpo y no dos. No eran Defensores de la Fe, Vicarios de Dios o Mandatarios del Cielo; eran la cosa en si misma, encarnaciones de lo Sagrado como tal (hindúes, budistas o una mezcla de ambas). Los rajás, maharajás, rajadirajás, devarajás y demás, todos ellos eran hierofanías, objetos sagrados que, como los *mandala* o los *stupa*, exhibían directamente la divinidad.⁴

Este concepto de realeza divina no es incorrecto, no más que decir que el presidente de Estados Unidos es un líder popular o que el rey de Marruecos es un autócrata. Es sencillamente insuficiente. Lo que importa es el contenido de ese “carácter divino” -o de ese “carácter popular” o de ese “autocratismo”-. O incluso más, lo que importa es cómo se creó, cómo se materializó. Si construyendo un rey se construyó un Estado, construyendo un dios se construyó un rey.

Todo esto tiene un cierto número de implicaciones respecto a la forma de la política, pero entre las más importantes se encuentra el que la soberanía, como la divinidad, era, a la vez, una y muchas. Durante por lo menos quinientos años, el paisaje de todo el sureste asiático, y no sólo de Bali, estuvo salpicado de monarcas universales, cada uno de ellos representado como el núcleo y el pivote del universo en las declaraciones de su culto, aunque cada uno bien consciente de que no estaba en absoluto solo en tal representación. Desde el más insignificante rajá de las Célebes o de la península malaya a los más grandes de los soberanos de Java o Camboya, todos se autoafirmaban con declaraciones totales de señorío supremo; lo que variaba era la escala a la que se podía poner en escena tales declaraciones. Todos los Reyes eran Incomparables, pero algunos eran más Incomparables que otros, y eran las dimensiones de sus respectivos cultos las que marcaban la diferencia.⁵

3

Era esta combinación de una forma cultural fundamentalmente constante -el culto al rey divino-, con una enorme variabilidad en las gentes y recursos que pueden construir esa forma, en un sitio y un momento determinado, la que convertía la “lucha por el poder” del Bali clásico en una continua explosión de exhibición competitiva. Los rasgos más prominentes de semejante despliegue -en los ámbitos del mito, el rito, el arte y la arquitectura- ya han sido descritos, como también lo ha sido la mentalidad política que sostenía y que lo sostenía. Pero, más allá de la sinibología y del ethos, y confiriéndoles una expresión tangible en el curso real de los asuntos del Estado, existían una serie de paradigmas sociales de la autoridad real, simplificaciones prácticas de en qué consistía

verdaderamente ser el señor de la creación. De éstas, tres eran particularmente importantes: las relaciones de los reyes con los sacerdotes, de los reyes con el mundo material y de los reyes consigo mismos.

El par complementario de rey y sacerdote –el Perfecto Satria y Perfecto Brahmana suspendidos en permanente antifonía en el ápice de la sociedad-, es, al mismo tiempo, la institución política balinesa más característicamente india –aparecía ya en las Leyes de Manu- y el ejemplo más conspicuo del cambio que sufrieron tales instituciones en sus travesías marítimas hacia el este y hacia el sur. En la India –como han mostrado todos los estudiosos desde A. M. Hocart-, la función del brahmín –o, al menos, del brahmín de la corte- era llevar a cabo sacrificios en nombre del rey, ritualmente descalificado, al derramar sangre y comer carne. En Bali, donde la no-violencia y el vegetarianismo eran como mucho incidentales, la función del brahmana era poner en escena misterios y elevar ensalmos que el culto de la divinidad real pudiera recoger, reunir. La compleja diferenciación y reintegración entre jerarquía y dominación –*dharma*, el reino de los valores, y *artha*, el reino de la fuerza- que subyace tras el sistema de castas en la India no se daba en Bali, ni, por lo que a esto se refiere, en el resto del sureste asiático, en general. El brahmana conectado a la corte no era un embajador de los dioses ante o para un gobernante sequiar: era el principal celebrante de uno sagrado⁶.

En los Estados jerárquicos tradicionales de Asia y Oriente Medio, había tres formas principales de realeza. En burocracias tan arcaicas como las de Egipto, China o Sumeria, el mismo rey era el sumo sacerdote; el bienestar del reino giraba en torno a la fuerza mágica de sus actividades litúrgicas, y los demás sacerdotes no eran más que asistentes. En la India –casi más un continente que un país-, el rey era lo que Louis Dumont ha llamado una figura “convencional”, más que “mágico- religiosa”, un gobernante “desposeído de las funciones religiosas propiamente dichas”, cuyos sacerdotes lo conectaban ritualmente con el otro inundo, tal como sus ministros lo conectaban administrativamente con éste. Y, finalmente, en Bali, como en la mayor parte del sureste asiático –y también, lo que resulta muy interesante, en las *politias* más desarrolladas de Polinesia y, de forma algo distinta, en el Japón-, el rey no era un mero eclesiarca, sino el centro numinoso del mundo, y los sacerdotes eran los emblemas, ingredientes y transmisores de su santidad. Como las reliquias ya mencionadas, como sus *sarong*, como sus paraguas, su palanquín, y sus joyas, como su palacio, sus esposas, sus *lingga*, su torre crematoria, sus fiestas, sus guerras; de hecho, como todo el reino –y así lo veremos-, los sacerdotes eran parte de las insignias del rey, de los *regalia*⁷.

Esto no quiere decir que fueran meros accesorios, baratijas del poder. La crónica real de Bulèlèng, que describe al sacerdote de la corte como “la primera de las joyas del rey”, también lo identifica con la empuñadura del kris del rey, con los instrumentos de la orquesta del rey, y con el elefante real al completo. Está cultivado en saber religioso, es experto en el ritual, bien leído en leyes védicas, un adivino consumado, maravillosamente virtuoso y un hábil forjador de armas sagradas. El rey, habiendo oído de su fama, lo convoca a la corte, lo instala en un *asrama* a la vista del palacio, le asigna tres mil dependientes, y le otorga un título exaltado, eco del suyo propio. Como bien dice P. J. Worsley, editor y traductor de

la crónica: “No es un simple adorno real, un símbolo de la autoridad real, sino más bien una encarnación de parte de esa autoridad, una extensión de la persona oficial del rey”.⁸

Resumiendo, aunque en Bali, tal como lo hace en la India, el sacerdote significa el *dharma* -una palabra igualmente bien que mal traducida como “ley”, “norma”, “deber”, “derecho”, “virtud”, “mérito”, “buenas acciones”, “observancia de la costumbre”, “religión”, “orden” y “justicia”-,⁹ su relación con el rey no es tanto una entre puro e impuro, ni siquiera entre recto y práctico, sino entre excelente y superexcelente. La dignidad, el lustre del sacerdote refleja el del propio rey, es parte de él y contribuye a él; y el inmovible lazo de lealtad que los ata -un lazo demostrado en todas y cada una de las maneras posibles- es, otra vez, un lazo ejemplar. Es, escribe Worsley, “una imagen especular de una relación ideal (...) En esta relación tan especial (...) se refleja la relación ideal entre el gobernante y el súbdito, ya que dicha relación es contemplada (...) como un modelo para todo el mundo”. Como paradigma social, rey y sacerdote muestran cómo servir a un señor era convertirse en un aspecto del señor, tal como el señor, sirviendo a Dios, se transformaba en un aspecto de Dios; y también mostraba -en el más alto mimetismo- qué era dicho servicio.¹⁰

4

La relación general entre el rey y el mundo material se sintetizaba en una palabra engañosamente prosaica, cuya facilidad de traducción aparente ha sido la principal barrera para una adecuada comprensión de dicha relación por parte de los estudiosos: *druwé*. *Druwé* -*mandruwé*, *padruwèn*- significa “poseído” -“poseer”, “propiedad”, “riqueza”- Éste no es el problema en sí. El problema es que tal término, usado en referencia al rey, se podía aplicar prácticamente a todo: no sólo a sus tierras privadas y a sus posesiones personales, sino al país en su conjunto, a toda la tierra y el agua que comprendía, y a todas sus gentes. El reino entero era, en cierto sentido, su “posesión”, su “propiedad”, algo que le “perteneía”. Es ese “en cierto sentido” el que contiene las complejidades y el que ha engendrado los debates.¹¹

La larga controversia de cien años entre aquellos que, confundiendo lenguaje con ley, veían toda la tierra, el agua, los bosques y demás de los Estados Índicos de Indonesia como la propiedad personal del rey, y aquellos que, confundiendo la costumbre campesina con ella, con la ley, contemplaban las reivindicaciones dominiales como pretenciosas, fraudulentas y usurpadoras, era una polémica fundamentalmente mal dirigida. Se basaba, por arribos lados, en la presunción de los abogados por la cual la “posesión” es un asunto de blanco o negro, de todo o nada, de sí o no, con una definición fija y uniforme, que supone que, aunque los propietarios puedan ser personas, grupos de personas o incluso instituciones vistas como personas, finalmente no puede haber más que una reivindicación, una afirmación o una reclamación legítima para cada derecho particular sobre cada propiedad particular. Cuando uno cae en la cuenta de que, en el discurso balinés, no sólo “reyes”, sino también “dioses”, “pueblos”, “familias” e “individuos” poseían “todo” -el mismo “todo”-, se hace aparente la necesidad de una visión menos elemental del concepto de “posesión”. En particular, si se quiere

entender adecuadamente la relación entre el gobernante y el reino, se debe abandonar la noción según la cual *druwe* -independientemente de cómo se traduzca- tenía algo que ver con el uso de los recursos, es decir, con su apropiación y su disfrute. Tenía que ver con el papel de dichos recursos en la simbología del poder.¹²

Vista así, la cuestión de quién “poseía” Bali toma una forma menos lockeana¹³ y volvemos a estar frente a una sociedad tensada por concepciones opuestas sobre el origen social de los paradigmas culturales, supuestamente descendentes, y de los arreglos prácticos, supuestamente ascendentes. Ya hemos observado que las reglas que gobernaban la disponibilidad y el control inmediatos de los recursos eran complejas e irregulares, una maraña de particularidades entrecruzadas. Y también hemos observado que eran más el producto de la aldea, de la sociedad de regantes y de los hogares que del *negara*, dejando de lado ciertos aspectos cuidadosamente especificados.¹⁴ Pero, la calidad y la abundancia de dichos recursos, y, por tanto, la prosperidad del mundo, brotaban de fuentes menos mundanas; y era a éstas a las que apuntaba el concepto de *druwé*. Indicaba otra jerarquía más de ejemplaridades, moldeadas esta vez sobre parámetros de propiedad nuevamente, las instancias relativamente más bajas eran versiones vulgares, si no groseras, de las relativamente más altas, mientras que las más altas eran refinamientos, mejoras, de las más bajas. El rey se aproximaba en la medida en que era capaz a la [forma ideal de] “posesión” del reino por los dioses; el señor a la del rey; el campesino a la del señor. Dichas “posesiones” no sólo *podían* convivir, sino que *tenían* que hacerlo para tener sentido. El rey poseía el país de la misma forma que lo gobernaba, miméticamente, componiendo y construyendo aquello mismo que imitaba.

En términos concretos, el rey era el *punggawa* supremo, en el ápice de la jerarquía de estatus que ya hemos esbozado, y también, por eso mismo, estaba en el centro de lo que hemos llamado “espacio sagrado” cuando discutíamos la dimensión “espiritual” de la comunidad local. Fundía en su persona la doble representación del poder que hemos visto discurrir a través de toda la estructura de la vida pública balinesa: como una gradación de excelencia dispersándose hacia abajo desde la unidad divina, y como una radiación de dicha dispersión hacia fuera desde un núcleo divino. No son más que dos expresiones de una misma realidad, como la altura de una torre y la longitud de su sombra. Pero, mientras la relación entre el rey y el sacerdote servía de modelo a la primera, la ascendencia en sí misma, la relación entre el rey y el reino servía de modelo para la segunda, el alcance de dicha ascendencia.

Más allá de la multitud de “comunidades consuetudinarias” -*desa adat*-, el reino en su conjunto era considerado como una de esas comunidades consuetudinarias, como un *negara adat*. Como el *desa adat*, el *negara adat* era una franja de espacio sagrado: “La tierra con todo lo que sobre ella crece, el agua que a través de ella fluye, el aire que la envuelve, y la roca que la sostiene en su vientre materno”. Como en el *desa adat*, todos aquellos que vivían dentro de sus límites, beneficiándose por consiguiente de sus energías, eran colectivamente responsables de seguir los rituales y obligaciones morales que dichas energías acarreaban. Y, como el *desa adat*, en sus cimientos, el *negara adat* no era una unidad social, económica o política, sino una religiosa, una asamblea de

celebrantes. De la misma forma que las poblaciones locales aseguraban el bienestar local, las poblaciones regionales aseguraban el regional y, allí donde era posible, las poblaciones suprarregionales aseguraban el suprarregional, a través de ceremonias colectivas montadas a lo grande.¹⁵

Era precisamente en calidad de cabeza de] *negara adat* que el rey “poseía” el reino. Como los dioses, y en tanto que uno de ellos, garantizaba su prosperidad: la productividad de su tierra; la fertilidad de sus mujeres; la salud de sus habitantes; la ausencia de sequías, terremotos, inundaciones, gorgojos y erupciones volcánicas; la tranquilidad social; e, incluso, su belleza física, domesticada como estaba en un vasto parque cuidado con gran esmero, con sus senderos angulados, sus patios rectangulares y sus terrazas cuadradas. Ya fuese en las ceremonias de Abertura del Agua en los lagos sagrados, en los ritos de primicias en los templos de la montaña, en los exorcismos de demonios sobre la playa, o en las celebraciones reales dentro de su propio palacio, el rey se representaba como el primer “guardián”, “custodio” y “protector”, el *ngurah* de la tierra y de su vida, protegiéndola como el parasol real lo protegía a él y como la “bóveda celeste” lo hacía con unos y otros. Era en esta dimensión tutelar, no de tenencia de la tierra, y en función de esta capacidad, donde podía decirse bastante literalmente que el reino era su “propiedad”, *druwé raja*.¹⁶

Y, nuevamente, el motor era la cerenionia estatal. La pródiga exuberancia de esta ceremonia ---el omnipresente sentimiento de abundancia material que hemos recalcado repetidamente- era la imagen de la prosperidad del reino y, al mismo tiempo y en línea con la perspectiva de modelo-y-copia, su autora. El esplendor ceremonial ponía en imágenes la centralidad del rey, convergiendo sobre él como su foco; ponía en imágenes los poderes alojados en tal centralidad, describiéndolos en términos de riqueza aglutinada; y ponía en imágenes el campo social en el que dichos poderes tenían alcance, a través de la población que había contribuido a reunir toda esa riqueza. La extravagancia de los ceremoniales reales no era únicamente la medida de la divinidad del rey, aunque también lo era, como ya hemos visto; era también la medida del bienestar del reino. Aún más importante, era la demostración de que ambas cosas eran sólo una.¹⁷

5

La relación del rey consigo mismo es -tal como sugiere la pncipia formulación paradójica del tema- el más elusivo de los paradigmas sociales de la autoridad real, el más difícil de traducir en modos de expresión distintos de aquellos en que está incrustado. Es más difícil por lo que podríamos ver como su extraña naturaleza despersonalizada: el aparente abandono de la identidad y la voluntad individuales en favor de la existencia de una especie de ideograma humano. La ceremonia que plasmaba al sacerdote como la joya del rey, y al reino como el parque el rey, dibujaba al rey como el icono del rey: un símil sagrado de, bueno, ¡de la realeza!

Al luchar para caracterizar el rol del rey desde esta perspectiva, la frase que acude inmediatamente a la cabeza es aquella de T. S. Elliot, “punto fijo en un mundo que no deja de girar”, ya que, en la medida en que era un actor en las

ceremonias de la corte, su trabajo consistía en proyectar una inmensa calma en el centro de una enorme actividad permaneciendo palpablemente inmóvil. Sentado durante largas horas seguidas en una pose estrictamente formalizada, su cara en blanco, sus ojos todavía más en blanco, removiéndose -cuando tenía que hacerlo- con una formalidad lenta que poseía la gracia del ballet, y hablando -también cuando tenía que hacerlo- en un murmullo de frases reticentes, mientras todo a su alrededor estaba lleno de gentes trabajando para construir una extravagancia en su honor, el rey era el Gran Imperturbable, el silencio divino en el centro de las cosas: “El Auto-Vacío (...) inactivo (...) desprovisto de forma”.¹⁸

Sin embargo, incluso la inmovilidad la impasibilidad o la placidez, los materiales del icono, constituían una paradoja: como el reposo con las piernas dobladas de los Budas o la pose anzante de los Sivas, manaban de un atletismo extenuante del espíritu. La habilidad del rey para proyectarse a sí mismo -o, mejor, a la realeza- como el eje estacionario del mundo, reposaba en su capacidad para disciplinar sus emociones y su conducta con meticuloso rigor, para arrastrar a su mente a sus propias profundidades en trance reflexivo, intenso y sostenido, y para formar en tales profundidades imágenes exactas y elaboradas de los dioses. La larga y reiterativa cadena de exhibición ejemplar que ligaba al “Brahmán Supremo encarnado en el sonido primigenio” con “el conjunto del (...) país (...) indefenso, encorvado, postrado” atravesaba en el rey un punto de unión decisivo entre lo que los hombres podían concebir, y lo que, concibiéndolo, podían ser.¹⁹

Centro ejemplar dentro del centro ejemplar, el rey icono representa hacia afuera para sus súbditos lo mismo que representaba hacia adentro para sí mismo: la belleza ecuánime de la divinidad. Dicho así suena a prestidigitación, una mano de Steinberg dibujándose a sí misma. Pero a los balineses no se lo parecía, dado que, para ellos, imaginación no era un modo de fantasía para los balineses, de “hacer creer” conceptual, sino una forma de percepción, de representación y de actualización. Visualizar era ver, ver imitar, e imitar encarnar. Sea cual sea la validez objetiva de esta concepción según la cual la realidad consiste en un jerarquía estética de tipo-y-representación, compuesta por expresiones sensuales en la cual las más bajas no son menos reales, sino menos exquisitas, menos deslumbrantes y menos potentes -¿y quién se va a pronunciar sobre esto?-, en Bali, es una verdad como una piedra. Como un signo en un sistema de signos, una imagen en un campo de imágenes, que era en lo que se transformaba enérgicamente durante las ceremonias de la corte, el rey era distinto por el hecho de que, “sentándose” en el punto por encima del cual la jerarquía era incorpórea, señalaba el umbral del ideal puro.

Pero la paradoja de una pasividad activa -de un permanecer sentado, sin moverse, pero pleno de fuerza -se extendía aún más, ya que el rey, como signo, no transmitía simplemente la amabilidad callada de un espíritu tranquilo, sino también la severidad sin rostro de uno justo. La benevolencia impasible hacia la bondad se conjuntaba con la violencia impasible hacia el mal; y la guerra -o, menos grandioso, el castigo real- era, a su manera, una actividad ritual como podía serlo la Abertura del Agua. De hecho, la forma ajedrecística de llevar la guerra -que ya hemos visto en la caída de Mengwi y en los “finales”, *puputan* ante

los holandeses- seguía el mismo modelo del centro quien el rey emergía del palacio para encontrarse con su destino sólo después de que sus peones *kawula*, sus piezas menores *perbekel* y, finalmente, sus piezas mayores *punggawa*- cada uno, a su vez, en un despliegue ascendente y desesperado de estatus- hubiesen sido aplastadas. “Poniendo bridas a sus pasiones a través de la meditación”, escribe P. J. Worsley, “[el rey ideal] se debate para ir en pos de un modo de vida virtuoso, para gobernar su reino desinteresadamente (...) [siendo igualmente] duro para con sus enemigos (...) amable y apacible para con los leales y los virtuosos.” Cruel como el calor del sol y sereno como el brillo de la luna, con su mente ejercitada en visiones que inyectaban poder, el rey se presentaba en los grandes dramas del Estado-teatro como una figuración fija de la autoridad, “un [hombre] abstracto y anónimo que se comportaba de manera totalmente predecible dentro de la lógica de la imagen en que se había formado”. Junto con el agua bendita, los himnos, el asiento de loto y las dagas, era un objeto ritual.²⁰

6

De todas maneras, el rey también era un actor político, un poder entre poderes, tanto como un signo entre signos. Era el culto al rey el que lo creaba, el que lo elevaba de señor a icono, pues, sin los dramas del Estado-teatro, la imagen de divinidad serena ni siquiera podría tomar forma. Sin embargo, la frecuencia, la riqueza y la escala de dichos dramas, y, consiguientemente, el grado de impresión que causaban sobre el mundo, dependía a su vez de la amplitud y, como hemos visto, de la diversidad de las lealtades políticas que podía movilizar para ponerlos en escena. Y, cerrando el cielo, tal movilización de hombres, bienes, habilidad y conocimiento eran la primera tarea y el arte primario de gobernar, la capacidad sobre la que dependía la supremacía, en su vertiente material. Sentarse totalmente quieto no era suficiente, ni siquiera apasionadamente quieto. Para ser la representación maestra del poder, también era necesario traficar con él.

Los mecanismos sociales a través de los cuales se mediaba dicho tráfico -vínculos de parentesco, clientelismo, alianzas, sistema *perbekel*, rentas, impuestos, comercio- ya han sido descritos, y se ha insistido en su tendencia centrífuga hacia la heterogeneidad. Lo que representacionalmente era alta centralización, institucional mente era una enorme dispersión, de tal manera que, alzándose de las especificidades del paisaje, la costumbre y la historia local, tenía lugar una política intensamente competitiva en un lenguaje de orden estático que emergía a su vez de la simbología universalizante, del rito y del sueño político. Aparte de las dificultades prácticas que debía encarar cualquiera que deseara abrirse camino hacia el refulgente centro y ápice de las cosas (es decir, para cualquiera con una remota posibilidad de conseguirlo), esta situación introducía una paradoja en la política del *negara*, una paradoja que ni las artes del gobierno ni sus practicantes podían resolver del todo, a resultas de lo cual se convirtió en la dinámica política central: cuanto más cerca se estaba de encarnar la imagen del poder, más grande tendía a ser la distancia respecto a la maquinaria qui, controlaba ese poder.

Esto no era simplemente “la soledad en la cumbre” que quizá caracteriza a

todos los sistemas políticos complejos, y ciertamente a todos los autocráticos. Porque el problema aquí no era que los funcionarios escondieran la verdad al rey por miedo o por prudencia: Como prácticamente no había plantilla, tampoco había funcionarios. Tampoco lo era que las directrices políticas tuvieran que expresarse en términos tan generales que el rey perdiera contacto con la realidad: al no haber prácticamente administración, no había prácticamente directrices políticas. El problema era que el *negara* cambiaba de carácter desde sus extremos más bajos a los más altos. En los más bajos, comprometía a los cientos de *polities* pueblerinas entrecruzadas de las que extraía -a través de una nube de *perbekel*, *sedahan* y *subandar* -los cuerpos y recursos necesarios para poner en escena las óperas de la corte. En el más alto, progresivamente separado del contacto con tales *polities* y las vulgaridades con ellas asociadas, se volvía hacia el asunto central de la mimesis ejemplar, hacia la puesta en escena de las óperas. Funcional o, como dirían los balineses, “vulgar” hacia el fondo, el *negara* era estético, “refinado” hacia la cima, un modelo en sí mismo de la naturaleza de la jerarquía.

El resultado era, que, en cualquier punto de la jerarquía, pero mucho más intensamente –sin evasión posible- cerca de la cima – donde “el fulgor de majestad que enviaba tan lejos sus rayos” consumía también tanto combustible-, la necesidad de demostrar el estatus batallaba con la necesidad de reunir el apoyo suficiente para hacer posible la demostración. En particular, los asociados más inmediatos del rey, los otros grandes *putiggawa* -parientes celosos, tenientes refunfuñones, casi iguales e implícitamente rivales- estaban ocupados en que la desactivación ritual del rey también fuese literal, en que el rey quedara tan aprisionado por la ceremonia del gobierno que se maximizase su dependencia práctica respecto a ellos, con lo que se acentuarían sus posibilidades de excisión particular. La política del espectáculo competitivo era de una turbulencia crónica, porque el éxito de un señor era la oportunidad de otro; pero también era básicamente estable, porque esa oportunidad era a su vez autolimitadora.

Ahora que, primero la burocracia colonial y, tras ella, la republicana han encerrado el en la jaula de hierro de Weber,²¹ es difícil recobrar el carácter de la política cuyas energías eran provincianas y sus ambiciones cósmicas, pero parece claro que era una maravillosa mixtura de movimiento y quietud. Cada señor, a cualquier nivel y en cualquier escala, buscaba distanciarse de sus más inmediatos rivales expandiendo su actividad ceremonial, acercando más su corte a Majapahit y su persona a los dioses. Pero, al tiempo que hacía esto, se exponía a convertirse en un rey de ajedrez encerrado, separado de las complejidades del poder sembradas por las necesidades de su propia pretensión: un signo puro. En consecuencia, a pesar de las continuas e intensas maniobras, el ascenso rápido hasta el poder, aunque se daba, era raro. Como tantas de las contiendas por el prestigio que identifican a la sociedad balinesa prácticamente en todos sus aspectos, el resultado normal era la conmoción local y el mantenimiento de las distancias, una continuidad global de las relaciones de estatus en medio de los esfuerzos repetidos y a menudo vigorosos para alterarlas. La esfera en la que un señor determinado podía jugar realmente al juego del rey divino estaba circunscrita por los puntos en los que iba perdiendo contacto con su base social a medida que crecía su grandeza; así pues, la amenaza de rezagarse en la carrera del espectáculo -si fallaba en el intento de mantenerse lo suficientemente grande

para sus pretensiones- evitaba que continuase empujando contra dichos límites. Como su trama y su escenario, el reparto del Estado-teatro no cambiaba fácilmente. Aunque el siglo XIX estuvo impregnado de continuas intrigas, disputas, violencia y una enorme cantidad de microalzamientos, el patrón global de precedencia y reputación, la estructura de la consideración relativa, era en muy buena medida la misma al final que al principio de la centuria. Por vastas que fueran las aspiraciones, había mucho que correr.²²

Por tanto, la situación que hemos visto en Tabanan era característica: un señor supremo con un sub supremo en sus talones; sub supremos en los de este segundo; señores punteros en los de los sub supremos; señores menores en los de los punteros; y así, hacia abajo, a través de las más delicadas distinciones entre las diferentes casas, intentando cada aspirante reducir el espacio por el lado de arriba y agrandarlo por el lado de abajo. Debido a que el control social sobre hombres y recursos se asentaba muy abajo en el sistema -el centro de gravedad político por así decirlo-, y debido a que las adscripciones y conexiones eran múltiples, frágiles y personales -amén de superponerse frecuentemente-, un complejo y cambiante sistema de alianzas y oposiciones emergía a medida que los señores intentaban inmovilizar a su inmediato rival por arriba -haciéndolo dependiente- y mantener el apoyo de sus inmediatos rivales por abajo -manteniéndolos deferentes-. Y, aunque de vez en cuando se podían oír fuertes ruidos aquí o allí, el principal sonido era el sordo murmullo de la intriga, constante, difuso y sin dirección.

Naturalmente, durante períodos de tiempo largos o en tiras de terreno amplias, podían darse, y se daban, cambios mayores de fortuna política: Majapahit dejó paso, Gèlgèl apareció; Gèlgèl dejó paso, Klungkung apareció. Pero, a pesar de todo esto, la forma característica parece haberse reconstruido una y otra vez, tal como la teoría balinesa pretende; nuevas cortes se modelaron a partir de otras desaparecidas, re-emergiendo con nombres distintos y en distintos lugares como nuevas transcripciones de un ideal fijo. Como los reyes concretos, los Estados concretos eran mortales; pero como los reyes, su mortalidad no parece haber generado verdaderas diferencias. La escala de las cosas variaba, y su brillo, así como los detalles de su expresión inmediata. Pero, por lo que yo alcanzo a ver, y, digamos, desde 1343 a 1906, lo que no varió era aquello de lo que verdaderamente se trataba.²³

7

El poder, definido como la capacidad de tomar decisiones que obliguen a otros, con la coerción como expresión, la violencia como fundamento, y la dominación como objetivo, es la roca a la que se aferra la mayor parte de la teoría política moderna, heredera a su pesar de] siglo xvi. Esa es la gran simplicidad que permanece a través de todo tipo de sofisticaciones y a la que todo razonamiento -sea sobre la justicia, la libertad, la virtud o el orden- debe volver. Este ciclo de términos -y de términos relacionados, como control, mando, fuerza y sometimiento- define la política como un ámbito de acción social. La política, finalmente, es una cuestión de dominio: "Caballos y Mujeres y Guerra y Poder".²⁴

Esta opinión es apenas errónea, incluso en aquellos sitios donde los caballos son dóciles. Pero, como sugiere la evocación de Kipling, es una opinión, y como todas las opiniones es parcial y surge y se nutre de una tradición específica de interpretación de la experiencia histórica. No viene dada en la naturaleza pura de las cosas -sea lo que sea semejante cosa-, no es un hecho en bruto brutalmente aprehendido, sino que es una glosa construida socialmente en el tiempo, una representación colectiva. Otras tradiciones de interpretación, habitualmente menos conscientes de sí mismas, producen otras glosas, interpretaciones diferentes. La argumentación central de este trabajo -expuesta en todas y cada una de las divisiones de su contenido y línea directriz a través de su completo desarrollo- ha sido que la vida que se arremolinaba alrededor de *pung-gawa*, *perbekel*, *puri* y *jero* del Bali clásico comprendía una de esas concepciones alternativas o diferentes acerca de lo que es la política y de qué trata el poder. Una estructura de acción, ora sangrienta, ora ceremoniosa, el *negara* era también, y como tal, una estructura de pensamiento. Describirlo es describir una constelación de ideas consagradas, preservadas.

Desde Wittgenstein, no tendría que ser necesario insistir explícitamente en que una afirmación semejante no implica ningún compromiso con el idealismo o con una concepción subjetivista de la realidad social, ni tampoco una negación de la fuerza de la ambición, el poder, los accidentes, la inteligencia o el interés material a la hora de determinar las oportunidades en la vida de los hombres. Pero, como las ciencias sociales, pese a la modernidad de sus temas y de sus prácticas, viven filosóficamente no en este siglo, sino en el pasado, poseídas por temores a fantasmas metafísicos, desafortunadamente sí es necesario. Las ideas no son material mental inobservable, y ya hace algún tiempo que no lo son. Son significados vehiculados, siendo los vehículos símbolos -o, en ciertos usos, signos- y siendo un símbolo cualquier cosa que denote, describa, represente, ejemplifique, etiquete, indique, evoque, dibuje o exprese, cualquier cosa que de una u otra forma signifique. Y cualquier cosa que de una u otra forma signifique es intersubjetiva, luego pública, luego accesible a explicaciones à *plein air*, abiertas y corregibles. Argumentaciones, melodías, fórmulas, mapas y cuadros no son ideales para mirar embobado, sino textos que leer; y otro tanto son los rituales, los palacios, las tecnologías y las formaciones sociales.

Toda la descripción del *negara* desarrollada en las páginas precedentes pretende ser una lectura semejante: la parte dedicada al riego, la organización del pueblo, el paisaje o los impuestos, al igual que la consagrada al mito, la iconografía, la ceremonia o la realeza divina; la parte dedicada a los tratados como la dedicada a los templos; la dedicada al mercado como la dedicada al sacerdocio; y la parte dedicada a la estructura, sea ésta de genealogías, clientelismo, patios o incineraciones. El confinamiento del análisis interpretativo a los aspectos supuestamente más "simbólicos" de la cultura en la mayor parte de la práctica contemporánea de la antropología es un mero prejuicio, nacido de la noción -otro regalo del siglo xix- según la cual "simbólico" se opone a "real", como extravagante a sobrio, figurativo a literal, oscuro a claro, estético a práctico, místico a mundano, y decorativo a substancial. Para interpretar las expresiones del Estado-teatro, para aprehenderlas como teoría, este prejuicio se debe dejar de lado, y se debe dejar de lado junto con aquel otro según el cual la dramaturgia del poder es externa a su funcionamiento. Lo real es tan imaginado como lo

imaginario.

Que la política balinesa -como cualquier otra, incluyendo la nuestra- fuese acción simbólica no implica que todo estuviese en la mente de los balineses o que todo consistiera únicamente en danzas e incienso. Los aspectos de esta política aquí repasados (ceremonial ejemplar, jerarquía de modelo-y-copia, competición expresiva, y realeza icónica; pluralismo organizacional, lealtad microfragmentada y no excluyente, autoridad dispersiva, y gobierno confederado) configuraban una realidad tan densa y tan inmediata como la propio isla. Los hombres (y, como consortes, intrigantes y marcadores posicionales, las mujeres) que se abrieron paso a través de esta realidad -construyendo palacios, redactando borradores de tratados, recaudando rentas, arrendando el comercio, concertando matrimonios, despachando enemigos, erigiendo piras, consagrando templos, dando fiestas, y poniendo en imágenes a los dioses- perseguían unos fines que podían concebir a través de los medios que tenían. Los dramas del Estado-teatro, miméticos de sí mismos, no eran, al fin, ni ilusiones ni mentiras, ni prestidigitación ni camelo. Eran lo que había.

¹ Las citas internas de de Shirley, Pope y Swift, extraídas de la extensa entrada para Estado -*state*- en *The Oxford English Dictionary*. Naturalmente, la misma comprensión de significados se da a meirreis que la palabra cuaja con formas distintas -*état, staat, stato*- en otras lenguas europeas. Para un comentario integral de la emergencia el sentido occidental de la palabra “Estado” como “una forma de poder público separado al mismo tiempo del gobernante y del gobernado, y constituyendo la autoridad política suprema en el interior de un territorio definido”, véase Q. Skinner, 1978, sobre todo, pp. 349-358 (cita en p. 353). El grado en que el concepto de Estado como “poder público” está presente en Maquiavelo no es una cuestión fuera de debate: yo mismo sigo la opinión de Hexter (1957), que lo considera ausente de la obra del italiano; Skinner ve la transición crucial, por lo que se refiere a la teoría política en la obra del humanista francés Guillaume Budé, *Education of the Prince*, 1547 (véase Q. Skinner, 1978, pp. 354-355).

² Cita de Domie, extraída de la entrada “Estado” -*state*- en *The Oxford English Dictionary*.

³ *N. del t.*: Geertz utiliza la palabra *mummery*, que designa al teatro popular de tipo tradicional, generalmente poco trascendental, si no infantiloides. La palabra también indica, probablemente por derivación, un ceremonial ridículo, particularmente de tipo religioso. La palabra coincide etimológica y semánticamente de manera parcial con la castellana “momería”, pero se ha preferido la traducción libre por “folclore en el peor sentido de la palabra” -el bueno no interesa- por reflejar mejor la idea del autor, dadas algunas de las connotaciones de “folclore” y “folclórico” en castellano.

⁴ Para comentarios generales de la “realeza divina” en el sureste asiático, véase Coedès, 1968; 1911; Mabbet, 1969; Sherman, s.f. Para Bali, véase Worsley, 1975. *Raja* -“rajá”, derivado del sánscrito-, en sus diversas formas, es el término genérico más corriente para denominar al rey en el sureste asiático indio (véase Gonda, 1973, pp. 130, 224, 228), pero, naturalmente había muchos otros -*prabu, patih*, etc-, siendo quizás el más importante en Indonesia el término *ratu*, del himalayopolinesio *datu, danik* -“jefe”. La “realeza divina” también se perpetuó, aunque en una forma ligeramente revisada, en los reinos musulmanes: véanse por ejemplo, Moertono, 1968; Brakel, 1975. La referencia a los “dos cuerpos” remite, claro está, al gran libro de Kantorowicz (1957) sobre la “teología política medieval” en Occidente una obra que ha sido una influencia mayor en la dirección del presente trabajo. Para un estudio (a mi parecer, forzado, poco persuasivo e hiperindológico) de un historiador de la India, cuestionando la realidad, o al menos la

naturaleza, de la “realeza divina” en el sureste asiático, véase Kulke, 1978; compárese, con las mismas reservas, con Fillozat, 1966.

N. del t.: Mandala, representación simbólica budista de una especie de círculo místico dividido y subdividido simétricamente con figuras más o menos geométricas y de deidades, un poco a la manera de los fractales, y que se emplea en la meditación. *Stupa*, monumento budista que consiste en una edificación de planta cuadrangular y parte superior redonda, a menudo abovedada, que habitualmente viene a ser una especie de gran relicario, al suponerse que contiene reliquias de Buda.

⁵ Puede resultar debatible el grado en que las afirmaciones de “soberanía” (un término de todas formas engorroso en el concepto tratado) de los reyes eran necesariamente universales en oposición a lo local. En cualquier caso, sí ha sido debatido. Briggs (1978) ha argumentado, contra Coedés (1968, p. 99), que la ceremonia “mágica” del “fundador del Imperio Khmer”, Jayavarman II (802-850), proclamándose *chakravartin* -“monarca universal”, literalmente, “aquél que posee la rueda que gira”, “aquél cuya rueda gira”- no comprendía una reivindicación más allá de “su propio reino”. Pero las razones de Brigg para mantener tal postura --que la misma ceremonia fue realizada en Champa en el año 875 y en Java en el 760- me hacen apoyar la opinión de que, independientemente de lo incompatible que resulte desde un punto de vista occidental, una multiplicidad de reivindicaciones a la soberanía universal en el sureste asiático no sólo no se percibía como ilógica, sino que se veía como el orden normal de las cosas. Para un concepto “poli-kraton” -*kraton*, “palacio real”- similar sobre la naturaleza de los Estados índicos-javanese, véase Van Naerssen (1976), que escribe: “Continúo sin convencerme de que, en la Java hindú temprana, hubiese un solo rey a la vez. Las fuentes históricas a nuestro alcance nos permiten concluir que había varios gobernantes independientes, algunos de ellos con el título de *maharājá*, otros sin él. No se puede deducir, sin embargo, que los primeros fueran gobernantes supremos porque se los llamaba *maharājá*. Asignar autoridad suprema a un gobernante simplemente porque en una inscripción se le menciona como un *maharājá* y, al mismo tiempo, denegar autoridad a otros que también podría haber tenido soberanía, sería inconsistente con lo que sabemos sobre la estructura social del período hinde-javanés en esta etapa temprana de su historia”. Lo que es importante, claro está, no es cuánto “poder” real, cuánta “soberanía” o “autoridad” tenía un gobernante concreto, algo extremadamente difícil de estimar tanto tiempo después, sino qué reivindicaciones y declaraciones hacía y cómo las hacía, en títulos, rituales o lo que sea.

Muchos de los nombres barnizados de sánscrito --o “sancritizados”- de los reyes reflejan dichas pretensiones universales: Wisnumurti (“que encarna a Visnú”), Sakalabuwanamandaiaswaranindita (“el señor irreprochable de todo el círculo de la tierra”), Dewasinga (“dios-león”), Sareswara (“el señor de todo”), Sang Amurwabumi (“quien gobierna la tierra”), Wisnuwardana (“fomentando a Visnú”), Nasaringa (“hombre-león”, un nombre de Vismi), Bumi-Nata (“señor-tierra”), Cakaranegara (“rueda del Estado”), Suryadiraja (“rey sol supremo”), y así sucesivamente, casi sin final (véase Gonda, 1973, pp. 331-337; he adaptado los notribres a la transcripción indonesia). Los primeros reyes de Bali de los que se conoce el nombre -es decir, de mediados del siglo X- tienen nombres acabados en *varmadeva*, aproximadamente “dios armado” (véase Coedés, 1968, p. 169); e incluso en el siglo xix, después de tanto “hundimiento de estatus”, el rey de Klungkung era conocido como Dewa Agung -“gran dios”-, el de Gianyar como Dewa Manggis -“dios dulce”-, y así sucesivamente. Para una afirmación poderosa en el siglo xiv de la concepción de rey divino y gobernante del mundo en Java -donde el rey, llamado *dewa prabhú* (“dios monarca”), es explícitamente designado como una materialización de Siva (*bhalara gin-nndtha sakala*)-, véase Canto 1 del *Negarakerlagania* en Pigeaud, 1960-1963, vol. 1, p. 3; vol. 3, pp. 3-4.

Quizás éste sea también el momento para recalcar que, por razones obvias, en este libro sólo se han introducido materiales comparativos ocasionalmente, cuando parecía

demandarlo la necesidad; tampoco se ha intentado un sondeo sistemático de otras *politíes* del sureste asiático. Estudios sobre tales *politíes* incluyen: Leach, 1954; Tambiah, 1976; Vella, 1957; Quaritch-Wales, 1934; Rabibhadana, 1960; Briggs, 1951; Maspero, 1928; Woodside, 1971; Guilick, 1958; Reid y Castles, 1975; Lombard, 1967; Siddique, 1977; Schricke, 1957; Pigeaud, 1960-1963; Ricklefs, 1931; Moertono, 1968; Ricklefs, 1974; 1975; Kiefer, 1972; Hall y Whitmore, 1976. Están en preparación estudios importantes de Michael Aung Thwin sobre Birmania de Shelly Errington, Jan Wisseman y Anthony Day sobre Indonesia.

⁶ La caracterización de las relaciones de los reyes indios y los brahmines que aquí se ofrece -y, de hecho, toda la línea de pensamiento desarrollada al respecto, se deriva del trabajo seminal de Dumont (1970a, pp. 72-79, 168-170; 1970c; 1970d; compárese con Hocart, 1936, y Dumézil, 1948). Dumont escribe como sigue:

Como vivimos en una sociedad igualitaria, tendemos a concebir la jerarquía como una escala de poderes de mando –como en el ejército-, en lugar de cómo una gradación de estatus. Uno puede señalar *en passant* que la combinación de estos dos aspectos parece haber sido cualquier cosa menos fácil en un cierto número de sociedades, dado que hay muchos ejemplos de soberanos cuya eminente dignidad se aparejaba con la ociosidad. El caso indio es uno en que estos dos aspectos se mantienen absolutamente separados...

[En el caso indio] el rey depende del sacerdote para sus funciones religiosas, no puede ser su propio sacrificador o sacrificante, en vez de eso, “pone en frente” suyo un sacerdote (...) y *entonces*, pierde la preeminencia jerárquica en favor de los sacerdotes, reteniendo únicamente el poder...

A través de esta disociación, se ha *secularizado* la función del rey en la India. Desde este punto, se ha producido una diferenciación, la separación en el interior del universo religioso de una esfera o reino opuesto a lo religioso, correspondiendo aproximadamente a lo que llamamos político. En tanto que opuesto al reino de las normas y de los valores, es el reino de la fuerza. Opuesto al *drama* u orden universal del brahman, es el reino del interés, el *artha* (Dumont, 1960d, pp. 67-68; la cursiva es del autor; sobre el *drama* y el *artha* en la India, véase Dumont, 1960c).

Para un comentario sobre la forma bastante distinta en que se concibe “el reino del interés o de la ventaja” (allí llamado *pamrih*, “objetivo”, “diseño”, “propósito oculto”, más bien que *artha* que allí sólo significa “riqueza”, “propiedad”), respecto al papel real en Java (distintos principalmente en su equilibrio interior, luego en su sacralidad, luego en su poder), véase Anderson, 1972. Sobre *dharma* y realeza en Bali, véase Worsley, 1972, p. 72.

De nuevo resulta discutible zanjar la causa de este marcado contraste entre los conceptos indio e indonesio sobre cómo se relacionan las funciones imperial y sacerdotal. Se podría deber al hecho de que la principal “difusión” de ideas e instituciones índicas a Indonesia tuviera lugar antes de que el hinduismo de casta brahmínica hubiera cristalizado completamente en la India; también se podría deber al desarrollo históricamente separado de dos civilizaciones después de esta difusión. Mis nociones sobre el cambio social me llevan a colocar más peso en el segundo de los factores, pero se ha realizado muy poco del trabajo necesario para poder decidir o al menos modular en grado la influencia relativa de ambos tipos de proceso. Algunas especulaciones – interesantes, aunque desigualmente persuasivas- sobre el papel del brahmín y del brahmanismo en la “llegada de la civilización india” a Indonesia (“el curso de los acontecimientos se reduce fundamentalmente a la llamada a Indonesia de sacerdotes brahman [...] El sacerdocio fue llamado desde el este [...] por el interés dinástico en la legitimación sagrada, mágica”) se pueden encontrar en Van Leur, 1955, pp. 96-104. Para

la evidencia que apoya la opinión de que la realeza divina se desarrolló sobre todo en Indonesia, pasado ya el contacto intenso con la India, véase Van Naersenn, 1976. Sobre la evolución del brahminismo en la India y su absorción de los valores de “renuncia” del budismo y del jainismo, véase Dumont, 1970a, pp. 146-151.

⁷ La cita es de Dumont (1970d), donde desarrolla la distinción entre tipos de realeza oriental.

La superficie índica de las instituciones políticas balinesas ha inhibido referencias comparativas localizadas hacia el este (y, quizás, hacia el norte), hacia el Pacífico, en lugar de hacia el oeste, hacia lo que los holandeses han llamado (le forma reveladora) Una investigación semejante arrojaría mucha luz sobre las concepciones básicas de rango y autoridad que animaban la organización política balinesa; y, aunque aquí no haya sido evocada explícitamente, un conocimiento general de la naturaleza de dichos sistemas ha influido fuertemente en mis formulaciones. Para un repaso de las formas políticas polinesias, véase Goldman, 1970; sobre el emperador japonés, véase Jansen, 1977.

N. del t.: La palabra latina *regalia* es utilizada en inglés tanto para indicar una serie de privilegios reales -es decir, derechos y similares disposiciones, no objetos materiales propiamente dichos- como para designar las “insignias reales” -es decir, objetos materiales cargados de simbolismo- En el texto, el autor se refiere repetidamente al segundo sentido, lo que ha provocado diversas traducciones, un poco en función del contexto, aunque basculando sobre la expresión “insignias reales”. No se ha empleado el término castellano “regalía” -con el mismo origen etimológico- por carecer de este segundo tipo de significados.

⁸ La cita -que refleja un poco la presunción occidental dominante por la cual llamar a algo adorno, ornamento, supone decir que es puro oropel- es de Worsley (1975, pág. 111). Para la sección relevante -incluyendo el pasaje de la “primera de las joyas”- del texto de la crónica (la *Babad Buleleng*), véase Worsley, 1972, pp. 152-157. Los comentarios de Worsley sobre la relación entre rey y sacerdote (1972, pp. 5, 14, 42-43, 46-47, 51, 52, 73, 77, 81) cuadran con los mejores comentarios sobre la cuestión. Para otros comentarios, véanse Friederich, 1959, pp. 105-107; Korn, 1932, p. 140 y sigs., 369 y sigs.; 1960, p. 150; Swllengrebel, 1960, pp. 64-65; Covarrubias, 1956, p. 55; véase también p. 60 del presente texto. El elefante era un presente del rey de Solo, la más ejemplar de las cortes javanesas en el siglo xix (véase Worsley, 1972, p. 29). La identificación del sacerdote con la orquesta *gamelan* del rey -el rey también se identificaba con ella- era a través de los sonidos que producían los instrumentos -mayoritariamente metalófonos, ([*N. del t.*] especie de xilófonos metálicos) de uno u otro tipo-, es decir, a través de los efectos psicológicos de estos sonidos (causaban “angustia” en los corazones de las gentes malvadas), más que a través de su naturaleza física (véase Worsley, 1972, p. 31). La habilidad en la forja de armas sagradas no era una capacidad universal de los sacerdotes de la corte, aunque parece haber sido corriente. Sin embargo sí se esperaba que los sacerdotes fueran competentes en el conocimiento numerológico de la adivinación, mediante el complejo esquema del calendario balinés (véase C. Geertz, 1973b; compárese con Worsley, 1972, p. 81, donde el sacerdote determina un día para la guerra). Los dependientes no eran *kawida*, “súbditos” (véase p. 93), sino *sisia*, “discípulos” (véase p. 61). Los sacerdotes no tenían *kawula*, y ningún brahmana (salvo mitológicamente, en los primeros reyes de Majapahit, antes del declive a la condición de satrias) parece haber tenido jamás poder político por sí mismo en Bali; desde luego, ninguno lo tuvo durante el siglo XIX. Para los fundamentos, conceptuales de la identificación rey-*lingga* / (kris)-sacerdote, véase p. 184 y capítulo 4, nota 18. Worsley (1975, p. 111) también señala que al relación rey-sacerdote en el *Balad Bideleng* no era un vínculo individual, sino “entre clanes” --es decir, *dadia*-, y, consiguientemente, una forma de “clientelismo” tal como ha sido considerada anteriormente (“Su acuerdo incluía a los hijos y los nietos”, discurre el texto, “de tal manera que continuaran modelándose a sí

mismos a partir del ejemplo de sus antepasados”, en Worsley, 1975, pp. 155-157). Que semejantes relaciones eran verdaderamente duraderas se puede comprobar por el hecho de que la “casa” de] sacerdote de la corte de Tabanan -Griya Pasekan- era la misma alrededor de 1847 (véase Frederich, 1959, p. 107) que hoy en día. Por lo que respecta a los títulos, el del rey era Ki Gusti Ngurah Panji Sakti; el del sacerdote, Sri Bagawanta Saki Ngurab (véase Worsley, 1972, pp. 154-156; para “Ngurab”, véase más adelante conclusión, nota 16). Como se ha señalado anteriormente (p. 61), los términos para el sacerdote de la corte eran *purohita*, “el hombre puesto al frente” (véase Dumont, 1970d, p. 54); *bagawanta*, “un hombre venerable, santo” (véase Gonda, 1973, p. 421); y *guru loka*, “maestro del mundo” (véase Friederich, 1959, p. 106). Finalmente, se debe hacer notar que podía haber, y a menudo había, más de uno de tales sacerdotes cortesanos en una corte determinada.

Se debe recordar que todas las referencias del texto son a sacerdotes brahmana (*padanda*), aunque existen otros tipos de sacerdotes en Bali, notablemente los oficiantes del templo no brahmanas –llamados (véase capítulo 3, nota 22)-. Para un informe, véase Hookyaas, 1973a, pp. 11-18; compárese con Hookyaas, 1960 y 1964b. Además, conviene recordar que, de la misma manera que sólo una minoría de los sacerdotes brahmana son *bagawanta*, así sólo una ininoría de los bralimana son sacerdotes; Hookyaas (1964a, p. 9) estima su número actual en “sólo unos pocos cientos”, una cifra con seguridad muy a la baja respecto al siglo xix; los sacerdotes necesitaban el permiso del rey para ser consagrados, y sus esposas -que, como sus maridos, transcendían las diferencias de género, según la consideración de los balineses- les servían como coadjutoras, sucediéndoles a veces en el papel de sacerdote [sacerdotisas] propiamente dicho. La actividad ritual central de los *padanda* es preparar agua bendita, *tirta*, un elemento clave en todas las ceremonias importantes (véase capítulo 4, nota 18). Para los ritos (*maveda*) que implicaban “purific[arse] y vaci[arse] a sí mismo para ofrecer una morada al Dios del Sol [es decir, Siva]” (véase Hookyaas, 1973a, pág. 14), a través de una serie de fórmulas o encantamientos (*mantra*) y gestos (*niudra*) sagrados, incluyendo el control de la respiración, la concentración mental y demás, véase Covarrubias, 1956, págs. 300-304. Compárese con Korn, 1960; Hookyaas, 1966; 1973b; Gotidriaati y Hookyaas, 197 1; Gonda, 1975.

Finalmente, hay en Bali, y siempre ha habido, tina pequeña minoría de *padanda* budistas ---en tanto que opuestos a los brahiriana o sivaítas-, que a veces han representado algún papel en las ceremonias de la corte. Véase Hookyaas, 1973b; Van Eerdm 1910; Regeg, s.f. (d). Para un breve y buen resumen histórico de las relaciones entre budismo y sivaísino en la Indonesia índica, véase Gonda, 1975 (para Bali en particular, pp. 40-42),

⁹ Para las diversas traducciones de la palabra *dharma*, véase Gonda (1973, pp. 127, 157, 304, 410, 537), que califica el término de “intratable”.

El papel de sacerdote brahmana en la administración de justicia del *negara*, una cuestión de cierta importancia, está insuficientemente clarificado. Para un resumen de lo poco que se encuentra en la literatura, véase Korn, 1932, pp. 370-375, así como las referencias que allí se ofrecen, aunque la afirmación de que los brahmanas eran insignificantes en el sistema-judicial de Tabanan (p. 374) es incorrecto; compárese, con precaución, con Fraser, 1910.

En gran parte, la oscuridad y la confusión resultante derivan del hecho de que, una vez más, el sistema reposaba sobre un sistema de designaciones de rango -de *halus* a *kasar*, de “elegante” a “grosero, vulgar”- y no en una pirámide de cargos funcionales, es decir, en una jerarquía y no en una burocracia. De estas designaciones --que, como siempre, variaban algo de lugar a lugar, y se aplicaban flexiblemente-, las cuatro más importantes eran: *kerta*, *jaksa*, *kanca* y *jejeneng*. *Kerta* -que deriva del lexema sánscrito para “buen orden”, “tranquilidad”, “seguridad” (véase Gonda, 1973, pp. 228, 515)- significaba, tal como Gonda ha especificado cuidadosamente (véase Gonda, 1973, p. 280), “consejero e intérprete de antiguos textos, consultado por los príncipes y sus jueces”. *Jaksa* -que

deriva de una raíz que significa “superintendente” (véase Gonda, 1973, p. 387)- ha sido traducido diversamente como “juez”, “fiscal”, “abogado”, “funcionario judicial” o “escribiente de la corte”, con una inestabilidad de puntería semántica que indica que las categorizaciones occidentales no encajan bien-, la mejor traducción posible es algo convenientemente vago, tal como “persona implicada en la dirección de audiencias judiciales”. Esencialmente, *kanca* (que en este contexto significa “asistente”, “ayudante”, “portavoz”; generalmente, significa “amigo”; coloquialmente, “esposa”) no es más que un término *kasar* por *jaksa*, como *jaksa* lo es por *kerta*, y habitualmente designa algún tipo de defensor, alguacil, o encargado del registro. Finalmente, *jejeneg* -de la raíz “estar de pie”, “estar erguido, erecto”- completa la serie, y se aplicaba sobre todo a figuras (frecuentemente *parekan*) encargadas de detener a los ofensores, ir a buscarlos, llevarlos al tribunal (*kertagosa*, *rajajaksa*, *pekangaran*), sacarlos para el castigo, etc. Como *dalem*, *puri*, *jero gdé*, *jero*, *umah* y *pekangaran*, o como *cakorda*, *patih*, *punggawa*, *perbekel*, *kawula* y *parekan*, los términos representaban un dominio social (“dispensar justicia”) como un sistema espiritual de desigualdades, no como un sistema de tareas y responsabilidades.

Los brahmana y, muy particularmente, los sacerdotes brahmana operaban naturalmente en los niveles más altos del sistema -más *halus*-, sobre todo como *kerta*, “consejeros e intérpretes de antiguos textos” (sobre los textos realmente consultados, véanse Friederich, 1959, pp. 29-30; Fraser, 1910, pp. 9-12; Gonda 1973, p. 279; para un excelente repaso general de los “textos de leyes derivados de la India” en el sureste asiático, incluyendo alguna descripción de su contenido, véase Hooker, 1978, para Indonesia, pp. 210-215; compárese con Lekkerkerker, 1918). En Tabanan, dichos *kerta* brahmana no se extraían de la casa del Bagawanta --que no parece haber servido jamás en tal posición-, sino de otra, Griya Jaksa (véase mapa 2). Buena parte del resto del personal de la alta corte, se extraía de las casas sudras “secretarias”: Dangin Peken para Puri Gdé, y Malgankin, para Puri Kalèran (véanse mapas 2 y 3, así como p. 126 y capítulo 3, nota 48), aunque unos pocos procedían de casas locales *triwangsa* no relacionadas con la línea real. Los tribunales se reunían habitualmente en un pabellón cubierto, erigido al lado del gong rajado, en la parte delantera del puri (véanse nos. 5 y 21 en figura 11; para una fotografía de dicho pabellón -combinado, tal como ocurría frecuentemente en *puri* más pequeños, con el “asiento público del rey”, no. 9 en figura 11-, véase Moojen, 1926, plancha 40). A veces, sin embargo, se celebraban en el patio abierto del *puri* (no. 17 en figura 11).

Tampoco está del todo claro qué casos se llevaban ante el *negara* y qué casos eran manejados por las instituciones judiciales del *desa* -el consejo del *banjar*, el consejo de la *subak*-, aunque la vasta mayoría de ellos, tanto civiles como criminales, se debían disponer localmente. Los crímenes imputados a *punggawa* o *perbekel* se juzgaban siempre en el tribunal del rey o de] rey “segundón”; en el caso de brahmanas, sólo en el del rey supremo. Cuando era posible, las disputas ente *puri* o *jero* también se adjudicaban a dicha instancia. De hecho, todas las casas *punggawa* tenían tribunales, pero únicamente el del rey y el del rey “segundón” parecen haber sido de verdadera importancia; en ocasiones, de todas maneras, hombres condenados huían de la jurisdicción de un señor a la de otro, algo que podía desembocar en disputas entre *jero*. Los crímenes mayores cometidos por aldeanos se solían juzgar localmente y el culpable era enviado a los señores para que se le administrara el castigo. Pero muchos de los casos del nivel del *negara* -al menos, juzgando por lo que yo mismo fui capaz de recoger de la memoria de mis informantes- parecen haber sido de tipo político -rebelión, sedición, conspiración-, ofensas referidas al estatus y las poluciones consecuentes -matrimonios incompatibles entre castas, profanaciones rituales, perversiones sexuales- o querellas de propiedad entre los *triwangsa* -disputas de herencia, reclamaciones de deudas, robos.

El procedimiento de los tribunales del *negara* (véanse Korn, 1932, pp. 375-401; Raffles, 1830, vol. 2, pp. ccxxvi-ccxxvii; Gonda, 1973, pp. 281-289) es todavía más difícil de

reconstruir, principalmente porque, en realidad, parece haber sido difuso: un torrente de afirmaciones de acusación y defensa, juramentos y ordalías, multas y confiscaciones, toma de testimonios, todo soltado delante de una asamblea de “jueces”, reunidos colegiadamente; a veces, cuando súbditos de distintos señores estaban involucrados, jueces de distintos tribunales presidían juntos; los *perbekel* solían actuar como “portavoces” *jaksa / kanca* de “sus” *kawula*, lo que en acciones civiles podía conducirlos a “representar” a los dos lados. El único aspecto fijo del proceso era que todos los veredictos eran emitidos por los señores de cuyo tribunal se trataba y que su decisión era definitiva, independientemente de lo que pudieran haber aconsejado los diversos *kerta*, *jaksa*, *kanca* y demás. En casos criminales, los castigos seguían un gradiente de acuerdo con la casta de los culpables -más duros cuanto más alta era la casta- y clasificados en orden de frecuencia descendiente en multas -a través de la reducción a estatus de *parekan-*, varios tipos de castigos corporales -exposición al sol, rotura de las piernas, extracción de los ojos-, exilio a Nusa Penida o Lombok, y muerte; esta última pena se solía administrar acuchillando al reo en el cementerio, aunque ciertos criminales involucrados en crímenes de polución (*apahkrama*) -bestialismo, matrimonios contra-casta con mujeres brahmana, por ejemplo- eran ahogados en el océano (véanse C. J. Grader, s.f., p. 12; en el presente texto, conclusión, nota 16). Los textos de procedencia india no eran la única base de las decisiones en los tribunales del *negara*: los edictos reales, *paswara*, también eran una fuente importante de derecho (véanse Fraser, 1910, p. 12-13; Liefrinck, 1915; Utrecht, 1962, p. 128 y sigs.). En realidad, incluso los textos índicos producían el efecto de colocar al rey, y no al sacerdote, “en el centro del mundo legal”.

[Tales textos] se convirtieron en un fundamento más inmediato para la justificación del poder regio que en el caso de la India (...) La abrumadora impresión que transmiten dichos textos es que (...) su principal característica es la preocupación por el poder real y por su adquisición (...) El poder se concentra en el centro, en el gobernante [y] la forma ideal del poder temporal es un imperio mundial en el cual todas las entidades se combinan en un todo coherente (Hooker, 1978).

¹⁰ La cita es una combinación manipulada de fragmentos de Worsley (1972, pp. 51-42); la “relación ideal”, de la que aquella entre el sacerdote y el rey no pasaba de ser una imagen especular, era, naturalmente, la existente entre Dios y el rey. El texto relevante dice así (pp. 154-155):

El afecto de Padanda Sakti Ngurah [por el rey] era tan grande porque recordaba el pasado, cuando había estado en la isla de Java, y no había habido nadie más con quien disfrutar de una amistad íntima. Así que hubo un entendimiento íntimo entre los dos en [el Griya] de Romarsana, de tal manera que, en continua amistad, cuidaron el uno del otro, en la buena y en la mala fortuna, y juntos superaron sus dificultades; la buena fortuna de uno era la buena fortuna de todos; la desgracia de uno era la desgracia de todos, de tal manera que se comportaban como si fueran hermanos y eran así un ejemplo para todo el mundo.

¹¹ Sobre *druwé* o *dué*, de la raíz sánscrita para “propiedad”, “objeto de valor”, “riqueza”, “bien”, véanse Gonda, 1973, pp. 89, 121, 296, 47 1; Korn, 1932, pp. 112, 227, 229, 301, 304, 564, 569. El uso más corriente de *druwé*, especialmente en la frase *druwé dalem*, se refería a las llamadas tierras *pecatu* -a las que se asociaban ciertas obligaciones hacia la corte (véase capítulo 3, nota 66)- y los “yermos” es decir, tierras no cultivadas (véase Liefrick, 1886-1887)-. Pero el término se utilizaba para la relación del rey con el agua de riego, los mercados y los reinos comerciales, y súbditos, así como elementos naturales -tales como lagos y montañas- o culturales -tales como orquestas, máscaras o templos- Independiente mente de cualquier referencia al rey, se utilizaba para designar la propiedad colectiva de la aldea, la sociedad de regantes o del pueblo de costumbre -la “comunidad consuetudinaria”-, así como las tierras dejadas aparte para sostener a los

templos y, claro está, la propiedad privada individual como tal (a menudo, recurriendo a la variante “vulgar” del vocablo, *gelah*).

¹² El ejemplo más famoso de la visión dominial, aunque se refiera a Java, es de Raffles: “El derecho de propiedad sobre el suelo en Java revierte universalmente en el gobierno (...) [y] son desconocidos aquellos derechos individuales a la propiedad que son creados por la ley y protegidos por el gobierno” (1830, vol. 1, p. 137; compárese con p. 139). Un buen ejemplo de una interpretación inversa es ésta de Liefcrick: “Los derechos de los individuos (...) estaban tan fuertemente desarrollados que la situación es apenas distinguible de una gobernada por las ideas de la ley de propiedad europea” (citado en Korn, 1932, p. 542, siendo mi inglés una traducción más bien libre de parte de una oración imposiblemente holandesa: “Der rechten der individuen hebben zich zóó sterk geprononceerd dat (...) zij evenwel in den grond der zaak slechts weinig zijn onderscheiden van de eigendomsrechten volgens Europeesche begrippen”). Para “los dioses poseen todo”, véase Goris, 1060a; para “el pueblo”, véase Van der Heijden, 1924-1925. Para diversos aspectos del debate sobre la “posesión”, véanse Korn, 1932, pp. 530-619; Happé, 1919; Liefcrinck, 1877; Van Stein Callenfels, 1947-1948. Las visiones distintas y el debate mismo era como el de “pueblo-república” *versus* “despotismo oriental” (véase p. 75), en buena medida un reflejo de enfoques diferentes de cómo debería ser la política colonial (“directa” *versus* “indirecta” o “liberal” *versus* “conservadora”; véase Furnivali, 1944 y 1948).

Se debe insistir (porque hay quien continuará pensando de otro modo) que nada de lo que se ha dicho ni de lo que sigue significa que se defiende que no existiese apropiación -suficientemente brusca a menudo- o que el poder político, incluso la fuerza, no representaran ningún papel en dicho proceso. Vista la cuestión así, en esta forma, la última palabra la tiene probablemente el proverbio javanés: “Durante el día, todo lo que tenemos pertenece al rey; durante la noche, todo lo que tenemos pertenece a los ladrones”.

¹³ N. del t.: Adjetivo derivado *ad hoc* del nombre de John Locke, célebre filósofo inglés del siglo XVII.

¹⁴ Sobre recursos en tierras, véanse pp. 97 y sigs. y capítulo 3, notas 64, 65 y 66; sobre recursos hidráulicos, agua, véanse págs. 100 y sigs. y capítulo 3, notas 76 y sigs. No se ha dicho gran cosa sobre los aspectos de la propiedad doméstica, del hogar, de la propiedad familiar, ya que, aunque su importancia genérica es evidente, su relevancia respecto a la organización del Estado era marginal; véase Geertz y Geertz, 1975. Sobre el término más corriente en Bali para designar la posesión en el sentido de “usufructo”; *bukli*, véase Gonda, 1973, p. 282.

¹⁵ Sobre el “espacio sagrado” a un nivel local, véase pág. 81 y capítulo 3, nota 20. Para la fórmula “la tierra con todo lo que sobre ella crece...”, véanse capítulo 3, nota 21.

¹⁶ La palabra *ngurah* (que, como Hookyaas ha apuntado, se tradujo demasiado superficialmente como “puro” en Geertz y Geertz, 1975, p. 129) se refiere a menudo a una deidad cuya función es “proteger el suelo” (véase Grader, 1939, 1960b; Sweilengrebel, 1960; Goris, 1938). Aplicada a un señor, indica sus papeles de “guardián”, “protector” del reino (material) como *Ngurah Gumi* (Gumi, “tierra”, “mundo”), o más corrientemente, *Ngurali Adat*. Para *ngurah* como “algo que da sombra o refugio (*palindongan*), un parasol (*payong*) y la bóveda celeste (...) Los príncipes (...) casi todos llevaban este título; protegían la tierra y le daban sombra”, véase Friederich, 1959, pág. 123, nota 86; dicho autor también dice que es una marca de la “raza wesyan”, pero eso es incorrecto. Un ejemplo elocuente de la imagen de parque --omnipresente en las representaciones balinesas del medio humano, así como de su supuesto modelo a imitar, el medio divino o “cielo”- se puede encontrar de nuevo en el *Negarakeragama* de Majapahit: “Las tierras cultivadas, hechas felices y calmas / del aspecto de parques (*udayànà*), entonces, están los bosques y las montañas, todos ellos hollados por Él [el rey] sin [que nadie... ?] sentir ansiedad” (Pi,-leaud, 1960-1963, vol. 1, pág. 4. vol. 3. p. 21).

Para un comentario excelente sobre el papel de rey como “guardián” ritual del reino en relación con los desastres naturales -*merana*, epidemia, plagas sobre las cosechas, terremotos, erupciones volcánicas, inundaciones, huracanes, etc-, véase C. J. Grader, s.f. Los materiales del estudio de Grader -que fueron recogidos por V. E. Korn, pero que permanecieron sin publicar tras su muerte- se ocupan del papel de los señores en unas curiosas cremaciones burlescas de ratones (*abénan bikid*), que se celebraban para poner fin a dichos desastres o para prevenirlos (la última de estas extrañas ceremonias registrada en el materia de Korn data de 1937, pero he oído decir que hubo otras después de las masacres de 1965, que habían sido precedidas a su vez por una gran erupción volcánica). Se considera que las causas últimas de dichas catástrofes residían en la extensión de “acciones incorrectas” (*apahkrania*) que contaminaban el reino -relaciones sexuales entre miembros de castas que no debían mantenerlas, bestialismo, incesto, la realización de funciones sacerdotales por personas de castas inadecuadas-, mientras que las causas inmediatas serían las acciones de los espíritus de aquellos muertos que no habían sido incinerados -*pirata*, opuestos a los *pitara*, muertos “liberados” mediante la cremación (véase capítulo 4, nota 41)-. Los espíritus incapaces de ascender a los cielos y unirse a los dioses, merodeaban por los asentimientos humanos y acosaban a los vivos. Las *abénan bikul* remedaban las “verdaderas” incineraciones reales “con el máximo detalle posible” -tal como expresa el Jainalatwa, el manuscrito en hoja de palma donde se recogen las instrucciones necesarias para su realización-. Había dos cadáveres de ratones -uno de ellos preferentemente albino-, vestidos como el rey y la reina, y denominados “Jero Giling”, “Señor Remolineante, que gira, desorientado”. Se colocaban en torres crematorias (de tres tejados) y un gran número de cadáveres de ratones acompañantes (o simplemente sus colas o pieles) eran colocados en torres más pequeñas. Todos eran quemados en los adecuados féretros con forma animal, y se llevaba a cabo la habitual procesión masiva con los sacerdotes brahmana representando sus papeles habituales; también se realizaba la serie habitual de posceremonias, los homenajes -llevándose las manos a la frente-, y demás (véase p. 197). Todo el acontecimiento era llevado a cabo bajo la égida del rey y a su costa, a través de los medios habituales de movilización de riqueza, el rey era testimonio del evento desde el *Balai Tegeh*, el “Asiento Público del Rey” enfrente del palacio (figura 11) y su presencia era esencial. La liberación de las almas de los ratones corregía el estatus poluto del *negara adat* (*panes bumi*, “mundo caliente”, comparable al *sebel* en el nivel del *desa adat*; véase capítulo 3, nota 19) al mismo tiempo que aplacaba a los muertos no liberados. Así pues, era considerado como una responsabilidad principal del rey, en su calidad de *ngurah*, junto con los más destacados *punggawa* y los *padanda* punteros. Aunque probablemente se recurría al *abénan bikid* para responder a las plagas de roedores -el contexto en que se podrían haber originado- con más frecuencia que en cualquier otro caso, en el siglo XIX, se podían emplear, y así se hacía, en respuesta a cualquier tipo de calamidad que abarcase el ámbito del *negam* -el caso más completo reportado por Korn es el de un terremoto-, e incluso como respuesta a una mera amenaza de catástrofe, señalada por malos augurios tales como el nacimiento de trillizos, o nacimientos monstruosos de humanos o animales. El rey, como líder del *negara adat*, dirigía otros rituales explícitamente dedicados a la purificación del reino, generalmente en el Pura Penataran (véase más adelante en esta misma nota y C. J. Grader, s.f., pp. 17, 25, 43, donde también se señalan algunos de alcance panbalinés celebrados en Besakih, pp. 46, 48, 49, 5 1; respecto a estos últimos, véase también, en la presente obra, pp. 64 y capítulo 2, notas 21 y 22). Mientras se mantenía el estado de polución, los dioses no podían descender a sus “asientos” (*linggih*) en los templos, en las ocasiones adecuadas-, el propósito del ritual se concebía, por tanto, *pengetig linggih*, “hacer seguros los asientos”, y, consiguientemente, la jerarquía (véase p. 219).

Para una teoría especulativa (y, a mí parecer, implausible), según la cual la faceta de “guardianes de la tierra” de los señores “hindo-javaneses” sería una reliquia de la

“invasión de Majapahit”, en la cual desplazaron a la anterior y autóctona clase gobernante balinesa, que habría rendido culto a la tierra, véase Korn, 1932, pág. 153; compárese con Friederich, 1959, pp. 142-143. La expresión *druwé raja* (o *druwé dalem*) se utilizaba en sentido estricto para designar las tierras poseídas por el señor como tales (véase Korn, 1932, pp. 229, 301, 564, 659), pero se aplicaba con la misma frecuencia para designar su relación espiritual con el reino como un todo; y si alguno de estos usos es “metafórico”, será el primero, no el último (véase conclusión, nota 11). Para el papel del rey en las Aberturas del Agua, véase p. 112 y capítulo 3, nota 98-, para los templos estatales en general, véase p. 64.

De la misma forma que había un templo de pueblo, el Pura Balai Agung, dedicado a celebrar el *desa adat* (véase p. 81 y capítulo 3, nota 22), así también había un templo patrocinado por el señor a nivel estatal, el Pura Panataran, dedicado a celebrar el *negara adat* (“En el *pura penataran* se conmemoraba, se mantenía y se confirmaba por medios religiosos la unidad vida de] reino (...) El *pura penataran* real servía para la veneración del señor del suelo y, al mismo tiempo, para las reuniones religiosas del Estado...”, Goris, 1960a). Debido a la presencia en su interior de un *lingga* de piedra que conmemoraba a los ancestros del señor, Goris contempla el Pura Panataran como “conteniendo a la vez en su interior lo que, al nivel del pueblo, representan el *pura puseh* y el *pura bale agung*”. Pero -junto con el Pura Balai Agung, el “Templo del Gran Consejo”- el Pura Panataran, el “Templo de la Cabeza del Estado”, es todavía uno de los santuarios menos completamente entendidos de Bali, sobre todo porque tampoco se entienden bien las concepciones asociadas de *desa adat* y *negara adat*, en la ansiedad por separar elementos “hindojavaeses” y elementos “indígenas” en la cultura balinesa.

¹⁷ En términos económicos, las ceremonias de la corte eran ampliamente sistemas de intercambio redistributivo, en el sentido de Polanyi (véase Polanyi y otros, 1957), porque los bienes movilizados, bien eran consumidos sobre el terreno por el conjunto de los celebrantes, bien dichos celebrantes se los llevaban a casa -lo que se daba en una proporción apreciable- Naturalmente, no existen descripciones reales de este aspecto, pero, a juzgar por las prácticas recientes y, más importante, por las opiniones de antiguos participantes en ceremonias, podemos contemplar que el excedente económico no fluía hacia palacio a través del sistema ceremonial, al menos en cantidades significativas. De hecho, parece ser que los señores invertían en dichas ceremonias más de lo que obtenían de ellas. Las reparaciones de palacios o, más esporádicamente, la construcción de templos estatales sí hacían uso de la movilización política de bienes y mano de obra; pero ese tipo de actividad no dejaba de ser en buena medida una actividad ritual --como el empaste dental o la incineración-, centrada habitualmente en la ceremonia de dedicación (*mlaspas*). La construcción y el mantenimiento de senderos, caminos y demás era un asunto local, como lo eran los servicio de riego o los templos del pueblo.

Esto no quiere decir que los señores no obtuviesen apoyo material de sus súbditos, ni significa que dicha exacción no fuese onerosa; pero quiere decir que lo conseguían principalmente a través de los impuestos, los arrendamientos a partes y los distintos arreglos referidos a la tierra que han sido descritos anteriormente (véase p. 98), y sólo marginalmente, si en absoluto, a través del sistema ceremonial, cuya función era exhibir riqueza, no apropiarse de ella. Para un cuadro modelo de un patrón de distribución, véase en C. Geertz (1960, pp. 11-16) la descripción del *slametan* javanés, respecto al cual las ceremonias descritas no eran más que versiones enormemente magnificadas y elaboradas.

¹⁸ La cita es de un mantra recogido en Goudriaan y Hookyaas, 197 1, pp. 78-79. La palabra traducida por “auto” ([N, del t.] *Void-Self*, también traducible como “Vacío-Propio” y, menos convincentemente, como “Vacío-Mismo”) es el sánscrito *atmá*, traducido tan frecuentemente como “alma” o “mente”; aquí forma un compuesto con *sunyá*, “vacío” (véase Gonda, 1973, págs. 420, 102), como parte a su vez de una compleja imagen del cuerpo como una composición de deidades (Visnú en el corazón, Iswara en la garganta),

de las cuales ésta es la que resume e integra a las demás, “el Brahmán Supremo” en la cabeza o en la fontanela. Para la imagen de “silencio en el centro-ápice, conmoción en la periferia-fondo”, en las ceremonias de incineración, véase p. 197; en pintura, véase Bateson, 1972b. La “pose formal” es, claro está, la postura de loto o *padmasana* ya comentada (véase capítulo 4, nota 15). Sobre la interconexión entre rango, maneras y “anonimación” individual en Bali, véase C. Geertz, 1973b. Se debe insistir nuevamente en que el nombre genérico para una ceremonia o rituales *karya*, “[un] trabajo”, mientras que para una ceremonia (le la corte es *karya gdé*, “[un] gran trabajo”).

¹⁹ La cita del “Brahmán Supremo” es del mantra referenciado en la nota previa; la de “indefenso, encorvado, postrado” es del *Negaraker>tagania* (véase Pugeaud, 1960-1963, vol. 1, p. 3, vol. 3 p. 4; la referencia a “el conjunto del país” remite en este caso a Java [*sayawabhüpti*], claro está, pero, por razones que ahora se aclararán, eso no tiene importancia). La palabra más corriente para “trance” en Bali, *nadi*, significa “convertirse”, “existir”, “representar como”, “ser o estar poseído”, “crear” (véanse Belo, 1960b, p. 201-254; Van Eck, 1976 [como *dadi*]; Kusuma, 1956a, compárese con Pigeaud, 1960-1963, vol. 5 p. 204 [como *dadi*]).

La puesta en imagen de los dioses en meditación, asociada con partes del cuerpo, colores, direcciones y demás es omnipresente en los rituales balineses pero alcanza un desarrollo particular en los ritos de la corte. La típica fórmula (sánscrita) es *bayú-sábdá-idep*, traducida habitualmente, a falta de algo mejor, como “acción-palabra-pensamiento” (véase Hookyaas, 1964a, pp. 26 y sigs., 158 y sigs., 204, 213, 223; Gonda, 1973, pp. 102, 384, 518). Para el papel de la fórmula en el teatro de sombras balinés, todo un tema en sí mismo aunque en absoluto desconectado del que aquí se trata, véase Hookyaas, 1973c, pp. 19, 29, 31, 33, 36, 57, 99, 125). *Bayú* -que significa originalmente “viento” o “aliento”, y en balinés hablado “fuerza”, física o genérica- se refiere a lo que el mediador debe “hacer” -hacer gestos *mudra*, traer ofrendas, controlar la respiración-. *Sabda* -*suara* en balinés hablado; significa originalmente “sonido”, “torio”, “voz”, “habla” y “nombre”, así como “palabra”- se refiere a lo que el mediador debe “decir” -plegarias, canciones, mantras-. E *idep*, el más difícil y el más importante de los tres vocablos -significa algo así como “visualizar”, “endovisión”, “poner en imágenes”, “pintar”-, podríamos decir que se refiere a lo que el mediador debe “hacer venir a su mente, a su conciencia” -una riqueza de sensibilidad interna que sólo se puede evocar a través de un ejemplo, una instrucción ritual bastante típica referida a la celebración del *lingga* de Siva como emblema de la realeza (véase capítulo 4, nota 18).

El culto en forma concisa es como sigue. Control de la respiración primero. A continuación purificar tus pensamientos. Pon al Dios Siva en tu entrecejo, utilizando el mantra [omitido, intraducible]. Imagina que el Dios Siva tiene cinco cabezas y caras, tres ojos en cada una, y diez brazos; que Él está completamente engalanado con pendientes, gargantillas, un vestido estampado, [un] ornamento del cuello en forma de serpiente, un vestido de manufactura india, aros en los brazos, muñecas y tobillos; [que Él] mira benevolentemente, con todas sus armas, no mayores que un pulgar, de una apariencia pura, radiante, iluminando los tres mundos, mirando hacia el este. A continuación, imagina que tu persona está sentada en un trono de loto dorado. Utiliza el mantra [omitido]. Luego, imagina que el Santo Ariantabhoga [un dios serpiente] rodea el trono con su cola, que su cabeza, benevolente [en] apariencia, sobresale. Utiliza el mantra [omitido]. Imagina que el loto está floreciendo. Coloca las Catorce Sílabas Sagradas, a saber: [omitidas]. Luego ejecuta Brahmálíga y Sivanga [*mudra*] en el corazón del loto, acompañado de la recitación de astra-mantra en todas las direcciones de la rosa de los vientos. Luego ejecuta Brahi-náñga y Sivanga con los dedos, seguido del astra-mantra. Luego, [ejecuta] Brahmánga y Sivanga [mientras recitas] astra-mantra en todas las direcciones de la rosa de los vientos. Luego, coloca al Dios Siva en tu loto del corazón, haciendo [el] amrta-mudrá mientras tanto.

Pronuncia el Santo Mantra Excepcional: [omitido]; es decir, [el] Santo Mantra de las Diez Sílabas, que causa la formación en la imaginación del Dios Suksma-Siva. Es evidente que ahora el Dios Suksma-Siva reside en el loto de tu corazón. Luego, realiza el control de la respiración antes de realizar las siguientes ubicaciones [siguen una serie de instrucciones para ubicar sílabas sagradas en distintas partes del cuerpo-mata de pelo, fontanela, cabeza, labios, cara, lengua, cuello corazón, barriga, ombligo, genitales, pies]. Luego, mantiene el pensamiento supremo: imagina que tu cuerpo es la prenda de un hombre completamente purificado y perfecto. Confirma a Dios, mediante un mantra de homenaje. Susurra el mantra [omitido]. Mientras lo susurras, une tu propio ser con Aquel que merece el nombre de Indescriptible... (Hookyaas, 1964a, pp. 170-171; he alterado la puntuación, que, de todas maneras, es arbitraria).

Éste es literalmente uno de un centenar de ejemplos que se podrían dar, y dista mucho de ser el más complejo. Para algunos otros, véase Hookyaas, 1966, pp. 61 y sigs., 85 y sigs., 90 y sigs. y 125 y sigs. El hecho de que Hookyaas, en distintas ocasiones, traduzca el término *idep* como “pensar”, “imaginar”, “concebir”, “concentrarse”, “pasar a ser consciente de”, e incluso “creer”, así como el que el balinés hablado signifique “deseo” testimonia la dificultad del concepto. A lo mejor también habría que hacer notar que, pese a los pronombres masculinos empleados -aquí y en el texto-, frecuentemente se imagina a los dioses como andróginos -“Imagina la unidad de Dios Siva y de la Diosa Uma” (véase Hookyaas, 1966, pág. 85); “Imagina que la Deidad es Mitad Señor-Señora Siva / Parvati” (véase Hookyaas, 1966, p. 91 -, compárese con 1964a, pp. 140-168)-, como también se imaginan, claro está, como mujeres: Uma, Saravasti, Durga, Sri. Todo esto conecta con la imagen del hundimiento de estatus que empieza desde el andrógino asexual, a gemelos de sexo opuesto, a hermanos de sexo opuesto y así sucesivamente a medida que se pasa de dioses a hombres y más allá de éstos a la sexualidad animal, radicalmente polarizada (véase Belom, 1970b; Mersho, 1971, pp. 29-31; Geertz y Geertz, 1975, aunque este tema, clave para la comprensión de la cultura balinesa, ha sido insuficientemente explorado); todo ello es expresado en el ritual de la corte por el hecho que el rey se acompaña habitualmente por su esposa principal, rodeada de todas las esposas menores. Sobre las esposas de los sacerdotes, con un simbolismo similar, véase anteriormente conclusión, nota 8. Sobre las mujeres de Siva como “activaciones” Suyas -y, así, copias Suyas como las esposas del señor lo son del señor-, véase p. 185. Sobre la unificación iconográfica de masculino y femenino en el ritual balinés, véase capítulo 4, notas 15 y 18.

²⁰ Las citas son de Worsley (1972, pp. 46, 80), como lo es el tropo del sol y la luna (p. 45). Las buenas descripciones de batallas balinesas son prácticamente inexistentes -en el sentido de opuestas a los relatos de estilo épico sobre ellas; sin embargo, a juzgar por lo que dicen los informantes que participaron en alguna de ellas, consistían básicamente en una serie de breves escaramuzas a cuchillo y lanza, retirándose la parte vencida después de unas pocas bajas- Se puede captar algún aroma de los aspectos ceremoniales de la práctica de la guerra en los textos de las crónicas (por ejemplo, Worsley, 1972, pp. 156--159, 163-165, 168-173, 177-181, 228-230, 231), en las formas de las danzas guerreras como las famosas *baris* (véanse Covarrubias, 1956, pp. 226, 230-232; De Zoete y Spies, 1938; pp. 56-64, 165-174, y planchas 13-22, 74-76), y, claro está, en el teatro de sombras (véase Hookyaas, 1973c), aunque se echan en falta estudios sistemático y nuestro conocimiento sobre las tácticas concretas en el campo de batalla es muy esquemático, sustentándose sobre todo de comentarios de pasada procedentes de fuentes militares holandesas (véase, por ejemplo, Artzemus, 1874; sobre los soldados balineses en las guerras del centro de Java durante el siglo xix, véase Carey, 1979, nota 58). Por esta razón, añado aquí una versión reorganizada y editada de una larga entrevista con un antiguo *perbekel* de Tabanan sobre la guerra tal como él la conocía.

Cuando había guerra, el rey [cakorda] llamaba a todo el mundo a la batalla a través de sus *punggawas* y sus *perbekles*. Todo el mundo se reunía cerca del campo de batalla, cada uno alineado con su *perbekel* particular, agrupándose los *perbekeles* de acuerdo a sus *punggawas*. Por ejemplo, todos los *kawulas* de Jero Subarnia [el *punggawa* del informante] estaban juntos y peleaban juntos. Cada *jero* [es decir, cada *punggawa*] tenía un hombre llamado *pecalan* -uno de sus *perbekeles*- a cargo de las tropas. La persona que ocupaba tal posición en el palacio real, Puri Gdé, era el *pecalan gdé* y estaba al cargo de todas las tropas; pero no era un general en el sentido de una estrategia global.

El *cakorda* hacía planes generales, establecía la estrategia global, al menos en teoría; pero, de acuerdo con la experiencia del informante, las guerras eran tan breves y empezaban tan súbitamente que nunca tenían demasiado de planificación. Las principales armas eran lanzas [*tombak*] y *cuchillos* [*kris*]. Las armas de fuego eran muy raras. No había arcos y flechas [aunque se empleaban en ocasiones], y los caballos no se usaban en la batalla (si un *punggawa* montaba a caballo hasta una batalla, desmontaba para luchar). Cada soldado portaba una lanza y un *kris*, que le pertenecían, pero [generalmente] no tenían escudo. La lucha era desordenada, y cada hombre peleaba más o menos según su valor, el más valiente yendo naturalmente hacia adelante, el menos valeroso, remoloneando por atrás.

Muchas de las luchas se realizaban en fronteras naturales, habitualmente un río. Ambos lados tratarán de vadear el río y, a menudo, la batalla tenía lugar en medio de la corriente. Señores y plebeyos iban vestidos igual, aunque los *punggawas* solían ir de camino a la batalla protegidos bajo parasoles. Todo el mundo vestía un *sarong* blanco, parecido al que hoy llevan los sacerdotes de pueblo, habitualmente sin falda. Los plebeyos, y después de ellos los *perbekeles*, eran quienes llevaban el peso del combate.

Los *punggawas* raramente tenían que luchar, y simplemente recibían noticias de los *perbekeles* sobre quién era valeroso y quién no lo era. Una vez, cuando [su casa] estaba en una batalla contra Mengwi, todos los campesinos fueron muertos o huyeron, así que los *punggawas* tuvieron que luchar. Lucharon contra campesinos de Mengwi; la casta no contaba. Había gente que iba por delante, en país enemigo, para explorar la situación, pero las emboscadas eran raras. Los exploradores (*petelik*) simplemente averiguaban dónde se estaba desplegando el adversario y cuántos de ellos había allí, yendo entonces a informar al *punggawa*. El “rey segundón”, tampoco iba a luchar hasta que las cosas se ponían muy feas. Durante la experiencia del informante, el *cakorda* sólo salió una vez, cuando Marga fue capturada por Mengwi, pero sólo llegó a Tunjuk [un pueblo a mitad de camino entre Marga y al capital], y la gente no le hubiera dejado ir más lejos, pues decían que no era necesario.

Había algunos especialistas (*juri bedi*) que empuñaban las pocas armas de fuego que había y que eran colocados en primera línea. Las gentes que luchaban en primera línea estaban motivadas por el hecho de que, si no los mataban, serían los primeros en acceder al botín de cualquier territorio capturado y, así, conseguirían más oro, más ganado, etc. Cuando Badung luchó contra Kapal, [los de Badung] tenían algunos fusileros bugis. Kapal perdió y los bugis fueron los primeros en entrar en el área y cogieron todo aquello de valor. En Tabarian, algunos de los fusileros también eran bugis y estaban agregados directamente a Puri Gdé. En cualquier caso, eran los *kawulas* quienes verdaderamente llevaban a cabo la guerra (*ngayah*, la misma palabra utilizada para las contribuciones rituales a las ceremonias del *puri*).

Pregunté sobre la duración de la guerra, y dijo que la batalla entre Mengwi y Tabanan en la que participó duró dos días y que se marcharon cuando mataron a una o dos personas. Pensó que debía haber un acuerdo entre los dos reyes para no pelear demasiado duro, ya que ninguno de los dos bandos intentó realmente avanzar sobre el otro. Dijo que el rey de Tabanan dijo después de que hubiera acabado que la batalla

había sido un sacrificio ritual (*cara*), como el que se hace a los demonios en “el Día del Silencio” (*nyepi*). Quizás esta renuencia a luchar más se debía a que ambos bandos sabían que el enemigo tenía demasiadas fuerzas y que habría demasiada oposición. Cuando Mengwi capturó Marga, la guerra duró un mes y al menos murieron cincuenta personas. Esto era lo máximo que había oído. Todos aquellos que cayeron en combate fueron incinerados a expensas del rey, del *punggawa* de la víctima y de su *perbekel*.

El aspecto doble de los dioses índicos, apacible y feroz, -Siva / Kala, Uma / Durga- es bien conocido. Para Bali, véanse Covarrubias, 1956. pp. 316-318; Hookyaas, 1964a, pp. 43-92; Belo, 1949. Sobre los aspectos rituales de justicia en la corte, véase anteriormente conclusión, nota 9.

²¹ El principal efecto del gobierno holandés, por lo que concierne al *negara*, fue, irónicamente, convertirlo en una especie de estructura feudal o pseudofeudal que previamente no había sido. La eliminación, mediante el exilio, de aquellos miembros de la cúspide de la elite indígena que consiguieron sobrevivir a los *puputan* -los reyes supremos y sus parientes próximos en la línea nuclear- dejó a sus inveterados rivales -los miembros del siguiente nivel, es decir, los reyes “segundones” y sus parientes cercanos (véase p. 91)- como los señores locales de mayor rango. Los holandeses, que necesitaban algunos señores de alta alcurnia para gobernar a través de ellos, los transformaron en los funcionarios locales de mayor rango, los llamados regentes (en Tabanan, se asignó al señor de Kaléran a tal puesto. Más tarde, hacia mediados de los años veinte, cuando la fiebre de la conquista se había enfriado y se estaba calentando la del nacionalismo, los holandeses trajeron de vuelta a los herederos exiliados --en Tabanan, un joven señor de Puri Mecutan, el pariente más cercano del rey y del príncipe muertos- y los restauraron en el puesto de regentes como un movimiento hacia lo que piadosamente llamaron “autogobierno” *zelbbestuur*). Como los holandeses disolvieron inmediatamente el sistema *perbekel* al tornar el control directo, los nuevos señores burocratizados se encontraron en la posición de continuar esperando celebrar los rituales de] Estado-teatro (algo que también la población esperaba de ellos), pero sin las instituciones políticas que anteriormente los habían permitido. En su mayor parte, los señores resolvieron la situación gravando a sus arrendatarios con partes de las obligaciones rituales (aunque no las militares) que anteriormente habían recaído en *sus kawula*; así, por primera vez, servicio y tenencia de la tierra estuvieron conectados.

Algunos costes de los rituales, especialmente de aquellos que tenían que ver con las “purificaciones del reino” (véase conclusión, nota 16), se imponían sobre las *subak* a través de los *sedahan* (véase C. J. Grader, s.f., pp. 8-9, 15, 20, 22, 26, 57-58; véase la próxima nota). En ocasiones, el gobierno holandés también concedía subvenciones a los señores para dichas actividades, especialmente a los que había designado como regentes (véase C. J. Grader, s.f., pp. 10, 27, 41, 60). Incluso, a veces, se llegó a gravar a vendedores de opio (véase C. J. Grader, s.f., p. 12) y a organizadores de peleas de gallos (véase C. J. Grader, s.f., p. 42).

De forma similar, se transformó a los *sedahan gdé* (véase p. 98) en funcionarios del servicio de riego y en inspectores de impuestos, uno para cada uno de los seis principales *llegara* sureños, convertidos claramente en regencias con fronteras bien delimitadas (Karengasem, Klungkung, Bangli, Gianyar, Badung y Tabanari: los dos del norte, Bulèlèng y Jembrana, ya habían sufrido tal transformación anteriormente; véase introducción, nota 13). Los *sedahan* ordinarios fueron colocados bajo la autoridad de los anteriores como subinspectores de “distritos” subregionales; las *subak* fueron algo regularizadas, principalmente a través de consolidaciones; y se realizaron unas pocas obras modernas (presas, pantanos) con una planificación centralizada. Así, también por primera vez, se produjo una “burocracia hidráulica” (no muy poderosa) presidida por funcionarios del agua (tampoco demasiado fuertes).

Respecto al comercio, al prohibirse los puertos comerciales y el comercio arrendado, los

chinos se expandieron a través de tiendas, de almacenes y de su presencia en los bazares. También algunos señores entraron en el comercio en calidad de empresarios semioficiales de algún peso, aunque fue sobre todo después de la independencia, cuando no parecía seguro que la propiedad de tierras pudiera sostener las actividades del *negara* (para un comentario más completo, véase C. Geertz, 1960b).

También se dieron otros cambios inducidos por la llegada final del colonialismo en su forma completa: la solidificación de los títulos de rango y la importancia creciente de las distinciones de *varna*; la agrupación funcional de pueblos, convertidos en pueblos territoriales gubernamentales (encabezados por funcionarios nativos designados por los holandeses, mayoritariamente sudras, y llamados *perbekel*), que, a su vez, se agrupaban en distritos territoriales (encabezados por funcionarios nativos designados por los holandeses, llamados *punggawa*, y casi todos *triwangsa*); el establecimiento de tribunales de justicia laicos; y, claro está, la completa eliminación de la guerra. Como resultado, hacia el final del período colonial, la organización del *negara* se había racionalizado algo, en el sentido weberiano, manteniendo al mismo tiempo una buena cantidad de su actividad ceremonial ejemplar, de una forma más o menos tradicional. Con la invasión japonesa, la independencia y la imposición de un gobierno militar centralizado, se puso más presión todavía sobre el aspecto ejemplar del *negara*. Pero la revista indonesia *Tempo*, en su número del 3 de octubre de 1977, informa de que una boda real en Gianyar, que duró cuatro días, reunió a 15.000 personas y costó varios cientos de miles de dólares; y el *International Herald Tribune* (París), en su edición del 12 de febrero de 1979, describe una incineración, celebrada ese mismo año, del señor de Ubud, e indica que atrajo a 100.000 personas (3.000 de las cuales eran turistas que pagaron veinticinco dólares por barba por “asientos de palco”) y luciendo una torre de cremación de sesenta y tres pies de altura. El Estado-teatro está lejos de haber desaparecido completamente, incluso ahora.

²² Sobre la “ausencia de clímax” como un tema omnipresente en la vida balinesa, véase Bateson y Mead, 1942; compárese con C. Geertz, 1973c y 1973d.

²³ Sin duda, si se pudiera recuperar más de la historia analítica de Bali, la imagen de continuidad resultaría algo menos uniforme y estadios endógenos de desarrollo reemplazarían la simple impresión de fijeza. Pero la argumentación no es que nunca cambiaba nada o que los cambios carecían de significación propia, sino que el tipo de transformación profunda que tuvo lugar en muchos otros puntos del sureste asiático a resultas de extensos y extendidos contactos externos -muy particularmente con occidentales, pero no exclusivamente- no se dio antes de principios de este siglo en el sur de Bali, donde permanecieron estables los parámetros culturales de la vida política, es decir, el marco del discurso dentro del cual dicha vida se movía. No importa cuántas convulsiones tuvieron lugar dentro de dicho marco, su forma global varió bien poco. Para un biten comentario, con relación a Tailandia -donde tal contacto externo fue muy anterior, más profundo y más continuado-, de la cantidad de problemas implicados en este tipo de análisis y de los peligros de una visión hiperestática de la historia del Estado “índico” en el sureste asiático, véase Keyes, 1978.

Las fechas que se pretenden emblemáticas son las de la “invasión” de Majapahit (véase p. 30) y la de la holandesa (véase p. 27).

²⁴ *N. del t.*: Conocido verso del escritor Rudyard Kipling. El original reza como sigue: “Women and Horses and Power and War”.