

Hans Hägerdal

Ett asiatiskt produktionssätt?

Nya forskningsrön om bondeekonomi och statsmakt i Sydostasien

Aristoteles, vars verk bildar en utgångspunkt för senare europeisk politisk filosofi, skrev en gång: "Barbarer är av naturen mer trälsinnade än greker, och asiater är mer trälsinnade än greker; därför uthärdar de ett despotiskt styre utan protest. Sådana kungadömen liknar tyrannvälden, men de är säkra emedan de är ärftliga och lagfästa".¹

Denna översikt kommer varken att handla om det antika Grekland eller europeisk idéhistoria, men *Aristoteles* är väl värd att citera då hans ord utgör ett slags prototyp för den långlivade föreställningen om asiatiska samhällens annorlundahet vis-a-vis den västerländska civilisationen. I en något modernare tidsålder, från renässansen och framåt, utformades i Europa ett komplex av föreställningar om Orientens fundamentalt annorlunda karaktär och brist på linjär historisk utveckling i vår bemärkelse. Till saken hör, som den bekante palestinsk-amerikanske skriftställaren *Edward Said* kraftfullt påpekat, att själva begreppet "Orienten" helt definierades från europeisk horisont.² Detta komplex, produkten av lärda funderingar från 1500-talet till 1800-talet, har av *Perry Anderson* sammanfattats på följande sätt:

- Statligt jordäggande (Harrington, Bernier, Montesquieu, Jones).
- Brist på rättsliga inskränkningar (Bodin, Bernier, Montesquieu).
- Religion istället för lag (Montesquieu).
- Avsaknad av ärftlig adel (Machiavelli, Bacon, Montesquieu).
- Underkastelsens sociala likhet (Montesquieu, Hegel).
- Isolerade bysamfund (Hegel).
- Jordbrukets dominans över andra näringar (Smith, Bacon).
- Offentliga bevakningsanläggningar (Smith, Mill).
- Historisk oföränderlighet (Montesquieu, Hegel, Jones, Mill).³

Allt detta skulle, summa summarum, vara ingredienserna i "*orientalisk despotism*". Den empiri man grundade sig på, sådan den nu var, härrörde mycket från det Osmanska väldet, där man tidigt iakttagit drag som frånvaron av ärftlig adel och förment despotism, samt från Brittiska Indien med dess påstådda bykommunalism och parasiterande härskarmakt. Därtill kom jesuitiska rapporter om Kinas mångtusenåriga historia och dess oföränderlighet, direkt övertagna

från nykonfucianska inhemska föreställningar.⁴ Under senare hälften av 1800-talet tog *Marx* och *Engels* tag i alla dessa lösa trådar och sökte passa in de asiatiske samhällenas karaktär och utveckling i sin samhällsmodell, med diskutabel framgång; de olika passusar i ämnet man finner i deras skrifter är inte alltid inbördes konsistenta. I stort sett träder följande drag fram. Asiatiske civilisationer utmärks av en stationär, oföränderlig karaktär. Byarna utgör små, själv tillräckliga världar för sig, med en egalitär prägel. Kommers är av mindre betydelse, och städerna har en mer passiv funktion än i Väst. Klimatiska och geografiska faktorer leder till behovet av stora gemensamma arbeten som bevattningsanläggningar, vars genomförande uppammar en despotisk härskarmakt. Mellan en överliggande, utsugande despotisk statsmakt och en underliggande struktur av självreproducerande bykommuner finns knappast några mellanliggande krafter.⁵

Tanken att det skulle existera ett särskilt "asiatiskt produktionssätt" som avviker från gängse historiematerialistiska utvecklingsmodellerna har tätt sig lockande för vissa forskare i vår egen tid, ehuru begreppet setts som stötande och missvisande av förmodligen ännu fler. Men oavsett detta är det intressant att se hur begrepp som direkt eller indirekt emanerar från *Marx* eller hans föregångare, tillbaka till Aristoteles, ständigt dykt upp i historiografin. Antropologer, historiker och samhällsvetare som saknar varje anknytning till marxismens idéer har under innevarande sekler presenterat modeller som i sak ligger nära det "asiatiska produktionssättet". Det gäller föreställningen om de orientalska kungadömenas absoluta, despotiska natur, handelns begränsade betydelse, de hydrauliska arbetenas roll samt kanske framför allt myten om historisk oföränderlighet före européernas ankomst.⁶

Ett av de mest bekanta exemplen rör den tysk-amerikanske antikommunisten *Karl August Wittfogels* arbete *Oriental Despotism* (New Haven 1957), som genom jämförande studier av en lång rad utomeuropeiska kulturer söker befästa *Marx'* tanke om sambandet mellan despoti och uppförandet och vidmakthållandet av hydrauliska anläggningar (agromanagerial bureaucracy). Verket innehåller mycket annat dessutom, och kan bland annat ses som ett kalla kriget-dokument.⁷

När det gäller *Marx* och *Engels*, och än mer deras föregångare, är det idag alldeles uppenbart att deras empiriska hänvisningar inte håller. De lutade sig tillbaka på europeiska rapporter och andrahandsverk som endast i begränsad utsträckning lät inhemska asiatiske synpunkter komma till tals. Sociologiska och samhällsvetenskapliga metoder var ännu inte utvecklade i studiet av asiatiske civilisationer.⁸ Men vad som är än mer tvivelaktigt är det sätt på vilket marxismens lärofäder och många andra föste samman skiftande asiatiske kulturer i ett bås. Detta är ett moment i den diskursiva formation som *Edward Said* identifierat: *orientalismen*. Västerlandet definierar utifrån sin egen utsiktspunkt det man föredrar att kalla "Orienten". Därmed blir ett högst mångskiftande och geografiskt vidsträckt område pådyvlat en falsk enhet. Denna "Orient" får för Västerlandet spela rollen av "den andre"; Västerlandet är "vi",

den s.k. Orienten är "de". Genom att identifiera den andre hjälper man till att identifiera sig själv.⁹

Ur saklig synvinkel är således det "asiatiska produktionssättet" en ytterst problematisk förenkling av verkligheten. Bykommunalt jordäggande var strängt taget en myt i Indien, betingat av koloniala misstolkningar, och stämde än sämre på den kinesiska verkligheten. Allmänna hydrauliska anläggningar hade stor betydelse i kinesisk historia men knappast i indisk. Därtill kommer de inre motsättningarna i detta tänkta produktionssätt. Förutsätter inte en kraftfull, centraliserad stat också en klasskiktning, snarare än jämlika bygemenskaper? Hur skulle en sådan stat kunna uppkomma utan en samhällelig differentiering och specialisering?¹⁰ Trots dessa stötestenar har som sagt diverse ingredienser fortsatt att snurra runt i det västerländska medvetandet, ibland med fatala politiska följder.

Vad jag i denna artikel ska göra är inte att lösa denna stora och svåra fråga — för en helhetsstudie skulle behövas en stor och omsorgsfull syntes en forskning inom vitt skilda geografiska och ämnesmässiga områden. Istället ska jag presentera några av de vetenskapliga resultat som under de senaste decennierna utvunnits i gränslandet mellan antropologi och historia, när det gäller förhållandet mellan bondeekonomi och statsmakt. Geografiskt ska jag här inskränka mig till en del av Asien, nämligen *Sydöstasien*. Det är ett område som har visst intresse i sammanhanget därför att det så länge fick en styvmoderlig behandling av den västerländska historievetenskapen, och först efter andra världskriget började behandlas som en entitet, något som bäddat för att föråldrade begrepp och föreställningar länge fick stå oemotsagda. Jag kommer att försöka illustrera förhållandena med en del material från traditionella texter som varit mig tillgängliga.

Sydöstasien är ett vidsträckt område som innefattar bokstavligen hundratals kulturer och språk. Det finns dock vissa förenande drag som kan göra det berättigat att behandla regionen i ett sammanhang. Dit hör det tropiska klimatet och inriktningen på våttrisodling, det tidiga inflytandet av indisk kultur (i vissa områden, som Vietnam, dock bara indirekt) och dess roll som en kulturernas korsväg och knutpunkt för handelsförbindelser.¹¹ Traditionellt beskrevs de enskilda ländernas utveckling som en serie dynastier och riksbyggningar som avlöst varandra utan att den grundläggande bondeekonomin förändrades. Den starka förändring som senare inträffade skulle då vara ett resultat av Västerlandets handelspolitiska intrång alltifrån 1500-talet, samt på ett annat plan de hinduiserings-, islamiserings- och konfucianiseringsprocesser som vid olika tillfällen svept över regionen. Man kan bara se vad missionären och historikern abbé *Adrien Launays* skriver i sin *Histoire ancienne et moderne de l'Annam* (Paris 1884) på tal om kinesisk 1200-talskällas uppgifter om Vietnam.

⁹Sådan är uppställningen gjord av en kines efter hans besök i kungariket Annam [Vietnam] på 1200-talet. Sedan dessa avlägsna dagar har sekler passerat, världar upptäckts, revolutioner omskakat Europa, störtat troner, överallt framfört ett nytt socialt tillstånd. Annam har förblivit i ett nästan absolut stillastående. Inget har

förändrats, varken kungens auktoritet, mandarinernas ansvar, de flesta lagarna om rättskipning, administration, finanser, eller ens klämodet, de mest respektabla sederna eller de mest futila bruken; allt eller nästan allt har förblivit så som det beskrevs av Fan-chi-hou, och om inte Europa brutit de sekulära barriärer som separerade dessa folk från resten av världen hade ännu flera sekler kunnat passera utan att något slags reform presterats".¹²

Vi kan tillägga att den franske abbén knappast hämtat detta från den samtide Marx; citatet visar snarare att samma grundsats av förutfattade meningar vidlade européer med de mest skilda utgångspunkter.

Det kan vara värt att se närmare på de medeltida sydöstasiatiska samhällen vår abbé så förbehållslöst dömer ut som oföränderliga. Kan idéer om despotism och hydrauliskt samhälle, bykommunal struktur och förändringslös subsistensproduktion, marginell handel och parasiterande stadsväsende etc stärkas eller ifrågasättas utifrån nyare resultat? Dessa frågor har intensivt sysselsatt inhemsk så väl som västerländsk forskning under de senaste decennierna, med konferenser, workshops och tjocka monografier och samlingsverk. Sydöstasiens ökande ekonomiska och politiska betydelse i vår egen tid har stimulerat olika typer av forskning om regionen oerhört, och intresset har även utsträckt sig till äldre historia.¹³

Inte minst arkeologin har kunnat förse oss med nya, högintressanta fakta. Så har Dr *Janice Stargardt* från Cambridgeuniversitetet i England analyserat arkeologiska data från ett bebyggelsekomplex i södra Thailand, Satingpra. Stargardt påpekar till en början att teorin om stora floddalarnas betydelse för utvecklingen av (tidiga) asiatiska högkulturer verkar sakna relevans åtminstone för Sydöstasiens del. Tidiga städer och stater i regionen koncentrerades inte till de större floderna.¹⁴ Det ger en fingervisning om faran att generalisera om utomeuropeiska kulturer.

Satingpra, ett omfångsrikt bebyggelse- och bevattningskomplex på det smala näs som förbinder Västmalaysia med den sydöstasiatiska subkontinenten, hade sin höjdpunkt mellan 800- och 1200-talet. Det präglades av hydrauliska anläggningar på hög nivå, med dammar och kanaler vilka nästan kontinuerligt länkade Indiska Oceanen till Siamviken. Det storskaliga kanalnätet lades på en uppsättning äldre arbeten på bynivå, och det var byarna som bistod med kontinuerlig expertkunskap snarare än det urbana centrumet. Här kan man göra kopplingar till de välbekanta arkeologiska lämningarna i Angkor (Kambodja) och Pagan (Burma). Den tidiga centralmakten, manifesterad i sådana imponerande byggnadsverk, kom naturligtvis att få betydelse för att koordinera och initiera stora bevattningsanläggningar. Stargardt vill emellertid inte övervärdera deras roll — mycket av vad som hävdas av kungarna i inskriptioner och vad som senare berättades i krönikor är tydliga överdrifter. För varje stor bevattningsdamm en kung i Angkor byggde fanns hundratals små lokala dammar som underhöll byarnas marker.¹⁵

Samma sak gäller för Kina, varifrån Karl August Wittfogel hämtade sin huvudsakliga inspiration till sitt hydrauliska samhälle. (Här är hon väl påverkad

av Wolfram Eberhards kritik av Wittfogel. Eberhard poängterar de kinesiska lokalsamhällenas betydelse.) I allmänhet, på de flesta håll i Asien, fungerade merparten av hydrauliska samhällen som småskaliga system, vidmakthållna av byarnas egen arbetskraft, helt enkelt därför att det var i lokalbefolkningens eget intresse att göra så.¹⁶ Wittfogels hypotes om "agro-managerial bureaucracy" och en speciell form av asiatisk despotism, med undertryckande av en lokal befolkning utan egna organisationer starka nog att motbalansera staten, verkar inte särskilt relevant, i varje fall inte i sydöasiatisk kontext.

Hydrauliska arbeten i Syd- och Sydostasien var en arena där kungamakt såväl som lokala krafter var aktiva, och där de senare var aktiva på ett mer kontinuerligt sätt. De kungliga anläggningarna var begränsade till hållbarhet och långsiktiga fördelar. Vidare, i en "agro-managerial bureaucracy" skulle man vänta sig att vattenanläggningarnas utveckling skulle följa statens — när den senare gick under borde detsamma ske med de förra. I själva verket inträffade något helt annat. Ibland, som i fallen Angkor och Satingpra, förföll anläggningarna långt före staten, i andra, som Burma och Sydindien, har anläggningarna överlevt rikenas kollaps och fortsatt fungera — ibland till den dag som idag är!¹⁷ För att vända i Wittfogels argumentation kan de kallas lokala anläggningar större än staten.

Så mycket alltså för statens roll; men även i samhällets struktur i övrigt finner Stargadt gott om ammunition mot Wittfogel och före honom Marx. Undersökningen av Satingpra och andra sydöasiatiska fyndorter talar mot den marxiska tanken att en intern differentiering av bondeklassen blott inträffade med kapitalismens utveckling. Arkeologiskt och epigrafiskt material talar snarare för att bevattningssystemen i första millenniet e.Kr. hade en ojämn verkan på flera bondesamhällen, som därmed såg en kraftig intern socioekonomisk differentiering.¹⁸

Dr *Jan Wisseman-Christie*, likaledes verksam i England, är på liknande sätt kritisk mot traditionella föreställningar om hydrauliska samhällen, denna gång på grundval av epigrafiska data från *Java*. De historiska krönikorna för den förislamiska och tidigislamiska perioden i öns historia är få och av omdiskuterat värde, men det finns ett mycket rikt material av inskrifter, vilka mestadels handlar om just relationerna mellan centralmakt och by. Dessa inskrifter kan med fördel studeras sociologiskt, och berättar för oss om byarnas inre struktur, deras roll i lokal och regional ekonomi, vertikala relationer mellan härskare och underlydande, och indirekt statens struktur.¹⁹

Wisseman-Christie klagar över att de flesta som sysslat med primärdata hållit sig utanför de debatter om de rekoloniala samhällenas natur som under efterkrigstiden förts i Webers, Polanyis eller Wittfogels anda, eller i marxistiska, strukturalistiska och marxistisk-antropologiska termer, i nu nämnd ordning. Resultatet har, i den allmänna historiografien om området, blivit att olika motståndfulla modeller fått överlappa varandra på viktiga områden.²⁰

Man kan enligt samme författare i stort sett skilja mellan två skolbildningar. Dels har vi *makroteorier* som direkt eller indirekt utgår från Marx och Wittfo-

gel, som räknar med en despotisk härskarmakt i händerna på en liten härskar elit vilken bygger på kontrollen av hydrauliska arbeten och regerar på rituell snarare än legal grund, ett samhälle där kommers är av underordnad betydelse och den subsistensproducerande bondebefolkningen är isolerad från linjär historisk utveckling. På andra hållet finner vi en *antropologisk/sociologisk* skolbildning som söker undvika en eurocentrisk begreppsbildning och istället talar om centralmakten i termer av *'negara'* (ceremoniellt samhälleligt centrum), *'mandala'* (gradvis avtynande ringar av makt kring ett furstligt centrum) och *'galaktisk politisk entitel'* (galactic polity; ett statligt samfund där smärre komponenter kretsar kring ett exemplariskt centrum). Här har centralmakten/kungen i mycket en rituell funktion (med andra implikationer än i den traditionella modellen), och hans makt utstrålar från ett exemplariskt centrum (huvudstad, palats) för att gradvis avta med det geografiska avståndet. I denna modell är centralmaktens ägande av land tänkt som symboliskt, och det är lokala organisationer som vidmakthåller arbeten av gemensamt intresse.²¹

En nogsam genomgång av de sociologiska data som kan utvinnas ur det rikhaltiga inskriftmaterialet från den hinduiska perioden ger rikhaltiga argument mot den förra skolan. Det sätt på vilket byarna kom att ingå i en större statlig social hierarki liknar mer den antropologiska modellen än den orientaliska despotismen. Den skedde inte genom att en liten traditionell härskarklass byggde upp en oöverskådligt gap mellan härskare och risbonde, utan vi ser snarare en serie subklasser vilka uppkom som mellanhänder men varken var kungliga eller aristokratiska. Vi finner en kombination mellan en stark bykommunitet och en starkt tilltagande integration av den regionala ekonomin genom marknader — något som varken förutsågs av den ena eller den andra skolan.²² De epigrafiska beläggen talar också för att genomgripande förändringar skedde internt i lokal-samhällena snarare än genom tryck utifrån. Den historiska utvecklingen var då linjär snarare än cyklisk. Detta är synpunkter som slår även mot den antropologiska modellen, som ofta saknar en dynamisk och historisk karaktär.²³

Redan när det gäller högkulturernas uppkomst och äldre utveckling kan vi alltså sätta en rad frågetecken efter begreppet det asiatiska produktionssättet. Det kan då vara av betydande intresse att se vilka föreställningar som rört nyare tiders Sydostasien. För perioden från 1500-talet, då européerna vann insteg i området, har idéer om områdets statiska karaktär (före européernas ingripande) varit mycket vanliga. Ett av de mest kända namnen inom indonesiska studier, *Clifford Geertz*, kan i viss mån sägas vara en utlöpare till den traditionella skolan.²⁴ Detta kan ju låta märkligt, då Geertz som bekant haft ett högst betydande inflytande på den antropologiska, och i förlängningen historiska, debatten. Hans sociologiska grepp, med hermeneutiskt inspirerade begrepp som *'tjock beskrivning'*, har inspirerat till många ämnesöverskridande studier inom humaniora och samhällsvetenskaper.

Men här framkommer också vissa faror som kan vara förenade med att arbeta med historiska frågor som kulturanthropolog snarare än historiker. I Geertz' forskargärning straffar sig ibland hans ovilja att gå till källorna eller ifrå-

gasätta sekundärkällornas materialbehandling. I en mycket läst bok, *Kolonisation och jordbruksutveckling* (Lund 1971; originalet utgivet 1963), har Geertz studerat Indonesiens, i synnerhet Javas, socioekonomiska utveckling under den koloniala eran, framför allt under 1800- och 1900-talen. Här utvecklar han begreppet agrikulturell *involution*, inveckling, som motsats till evolution, utveckling. Geertz beskriver hur bönder i det s.k. inre Indonesien (Java, Bali, Lombok) kommit att utarbeta ett allt finmaskigare komplex av metoder för våtrisodling, där terrasseering, vattenkanaler etc kommer att utnyttjas allt effektivare — men utan att detta leder till egentlig socioekonomisk utveckling.²⁵

Som en forskare av nyare märke, *Peter Boomgaard*, påpekat, är Geertz' syn visserligen "ny i terminologi och vackert formulerad"²⁶, men i sak skiljer den sig inte så mycket från den traditionella modellen; det rör sig om en projicering av ön Javas ekonomiska och sociala förhållanden mellan 1875 och 1925 bakåt i tiden. Boomgaard lämnar inte mycket kvar av Geertz' hypoteser: "Det kan sägas att begreppet 'involution' som Geertz applicerade på 1800-talets Java beskriver traditionell Javahistoriografi mycket bättre än javanesiskt samhälle: samma bild presenteras om och om igen, erhållande utarbetning och utsmyckning med tidens gång."²⁷

I själva verket, kan jag skjuta in, har vi här ett utpräglat exempel på vad Edward Said kallar den intellektuella genealogins seglivade inverkan; orientalisterna hänvisar med förkärlek till en tidigare auktoritet när det gäller grundläggande begrepp, snarare än att se på materialet med nya ögon.²⁸ När det gäller de personer som under 1800- och 1900-talen sysslat med sydöasiatisk historia kan man peka på att de i många fall inte varit professionella historiker, att de i vilket fall som helst haft svårigheter med tillgången till arkivmaterial, och att de (fram till andra världskriget) ofta uppburit koloniala tjänster och varit genomsyrade av vissa grundläggande föreställningar om förhållandet Västerlandet — Orienten.²⁹

I sin egen forskning om det koloniala Java — ett av de områden i Sydostasien som långvarigast och djupast kom att påverkas av den vita kolonialmakten, visar Boomgaard rätt tydligt att bilden av social och ekonomisk utveckling är betydligt mer diversifierad och föränderlig än vad som vanligen (även i det mest renommerade vetenskapliga kretsar) antas.³⁰

I den *traditionella modellen* kan vi urskilja åtminstone nio viktigare element: 1) En befolkning som består av småbönder 2) vilka är sysselsatta med subsistensproduktion 3) och knappast är berörda av marknad och pengar. 4) De lever i slutna kollektivt organiserade samhällen 5) med en harmonisk, egalitär 'demokratisk' struktur. 6) De lever också i feodal, underordnad ställning under en inhemska aristokrati 7) som gradvis 'ersattes' av en kolonial byråkrati och västlig företagsmakt 8) som kom att konstituera en 'enklav'-ekonomi baserad på tvångsarbete. 9) Den inhemska ekonomin karaktäriserades av stagnation (*involution*).³¹

Här har Boomgaard ställt upp en *alternativ modell* i tio punkter: 1) De flesta javaneser var förvisso engagerade i jordbruk, men en betydande och ökande

andel (15% 1815, 25% 1880) sysselsatte sig med icke-lantbruksbaserade yrken. Många jordbrukare engagerade sig också i andra näringar vid sidan om. 2) Produktion för marknaden var ett viktigt element i bondeproduktionen. 3) Användandet av pengar var ganska så normalt. 4) Av sådana skäl hade byarna många kontakter med omvärlden. 5) De var också mycket stratifierade och konfliktladdade. 6) De styrdes av en liten, ofta ärftlig, byelit. 7) Även om det fanns embryon till kollektiva bysystem (i enlighet med punkt 4—5 i den traditionella modellen ovan) kring 1800 var det först under 1800-talets lopp som den holländska kolonialpolitiken lyckades etablera den kollektiva byn (i varje fall i centrala Java). 8) Kolonial byråkrati och västlig företagsamhet genererade ett enormt behov av arbetskraft. Runt 1800 möttes detta behov i stort sett med fria lönearbetare. Efter 1830 ersattes det gradvis av tvångsarbete, men efter 1850 stimulerades fri arbetskraft igen. 9) Västlig företagsamhet var vanligen ingen 'enklav'-sektor utan hade ett djupgående inflytande på den sociala och ekonomiska strukturen i det javanesiska samhället, bland annat då genom ökande andel folk i icke-jordbruksbaserade yrken, som vi sett. 10) Inhemsk ekonomi undergick också strukturella förändringar som delvis var förknippade med inflytandet av västlig företagsamhet, såsom sjunkande kvantitet brukbar mark per capita och skiftande sammansättning av produkter.³²

Som vi ser framträder bilden av ett samhälle där Västerlandets inverkan på utvecklingen nog var av avgörande art, men där inhemska krafter spelade en mer aktiv roll än vad som brukar antas.

Förvisso ser vi i detta javanesiska/sydöstasiatiska samhälle ett drag av kollektivism; man hjälpte varandra med jordbruksbestyr utan konventionell avlöning, och mycket av det vardagliga livet var gemensamma angelägenheter.³³ Detta fattades av västerländska iakttagare som kommunal lokalekonomi, där då byn utgör en liten egalitär värld för sig, och har sedermera spökat i indonesienlitteraturen in i våra dagar, där äldre holländska forskare som Boeke och Gonggrijp gärna förekommer i hänvisningar och noter. Numera föredrar man att tala om 'moralisk ekonomi', vilket inte bara är en fasadputsning, eftersom man här lägger mer vikt vid de sociala och ideologiska sammahangen än de rent materiella aspekterna.³⁴ Ty när man börjar titta på ägandeformer blir saker och ting genast mycket komplicerade och lämnar inte någon ens tillnärmelsevis klar bild av ett samhälle med kommunalt, gemensamt jordäggande.

Istället ser vi ständiga skiftningar under kolonialtidens lopp (1600-talet—1945/49), regionalt och kronologiskt. Då vi börjar åtnjuta tillförlitliga data runt 1800 visar sig det kommunala ägandet vara inskränkt till vissa enklaver på Java, medan privat ägande först senare visar en nedgång.³⁵

Vissa områden i Sydostasien har förblivit relativt opåverkade av Västerlandet in i vårt eget sekel. De har då varit lockande objekt för antropologer som trott sig finna ledtrådar till hur äldre samhällen, under avlägsna epoker, fungerat. Det är en spännande men problemfylld uppgift — ett samhälle som är ett levande museum är naturligtvis en fiktion, även om det har starkt konservativa och arkaiska drag. Mycket forskning har sedan 1800-talet ägnats åt Javas

granne i öst, *Bali*. Ön styrdes i det längsta av egna makthavare och bibehöll sin hinduiska religion och kultur, ytterst kommen från den 'hindu-javanesiska' epoken före 1500.³⁶ Som källa till kunskap om förkoloniala produktionsätt har ön på senare år tilldragit sig stort intresse. Återigen har diskussionen utgått från uppdelningen i en traditionell samhällsmodell med orientalisk despotism, hydrauliskt samhälle, egalitära bygemenskaper etc, och en antropologisk sådan med betoning på ritual, symbolism, lokalsamhällets förmåga att organisera produktion etc.

En framstående förespråkare för den senare är den ovannämnde Clifford Geertz — trots vad vi ovan sagt om hans syn på javanesisk bondeekonomi. Geertz är en sannskyldig mångsysslare; han har inte bara — eller ens i huvudsak — sysslat med ekologisk och ekonomisk historia, utan även och i första hand kulturantropologi. Ett av hans mer inflytelserika och omdiskuterade arbeten är *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (Princeton 1980). Han försöker där analysera ett samhällssystem specifikt hämtat från det förkoloniala Bali, men arbetet kan också läsas som en mer allmän samhällsteori om den s.k. *teaterstaten*. I största korthet går teorin ut på att de ritualer, ceremonier, processioner och yttre prål som en statsmakt uppför inte behöver ses som medel för att uppnå ett politiskt syfte; de kan också vara målet i sig. I Balis fall ses då den pompa och ståt gamla hinduiska kungar omgav sig med som en allmän dramatisering av social ojämlikhet, utan att detta ledde till ett stärkande av regeringsmakten, vilken av Geertz ses som föga resolut eller ordnad. Ritual och prakt var inte symbol för staten — det *var* staten.³⁷

Det existerade från andra hälften av 1600-talet till början av 1900-talet ett antal små hinduiska regimer på Bali under växlande och ofta våldsamma öden. Dessa kallades '*negara*', ett ord som kan översättas till 'stad', 'stat', 'samhälle' och 'centrum'³⁸. Dessa negara var styrda av en ytterst bördsmäddveten nobilitet som tillhörde kasterna *ksatria* eller *wesia*, med den högsta kasten, *brahmanerna*, som viktiga förmedlare av rituell legitimering. Men dessa bördsstolta herrar var långtifrån några administrativa centralfigurer, utan snarare den i hierarkisk rang högsta komponenten i ett synnerligen decentraliserat samhällssystem. De mer än 90 procent av befolkningen som tillhörde den fjärde och lägsta kasten, *sudra* eller *jaba*, levde i byar av varierande storlek, *desa*, vilka vanligen hade en uppsättning tempel gemensamt. Inom byarna fanns i sin tur en uppsättning mindre bebyggelseenheter, *banjar*, vilka var och är av stor social betydelse som interna problemlösningsinstrument och samarbetsenheter.³⁹ Vidare fanns i många fall släktkorporationer, *dadia*, där en utsträckt patrilinear släkt samverkade.⁴⁰ Och inte minst fanns organisationer som stod utanför de hittills nämnda, *subak*, som kunde omfatta folk från olika byar. Inom subak organiserades hydrauliska arbeten för våtrisoördling, som var av överväldigande betydelse för bondeekonomin.⁴¹

Dessa olika organisationsenheter sammanföll i allmänhet inte med varandra. Det fanns kanaler mellan dem och lokala herrar och småkungar, men de var inte speciellt fasta. En risbonde kunde ha knytningar till ett par tre stormän

samtidigt utan att den saken bekymrade någon. Kungarna hade överhöghet över en del jord, lokala herrar över annan, och den förstnämnde var snarast primus inter pares bland de sistnämnda. Hans möjligheter att utkräva skatter var rätt så begränsade, och han hade föga att skaffa med organiseringen av produktionen. Kungens roll låg som sagt mer på det rituella planet, som huvudfigur i teaterstaten. Han var i indisk tradition en världshjulets snurrare, en symbol av orörlighet i centrum av ett rörligt universum.⁴² Han sökte få sitt rike att bli konformt med de exemplariska centra som balinesiska och indiska semi-historiska berättelser talade om — Ramayanaeposets indiska guldåldersrike Ayodhya, det javanesiska storväldet Majapahit, och dess efterträdare i Bali, Gelgelriket.⁴³

Vid första anblicken kan det tyckas som om Geertz lämnade föga kvar av det asiatiska produktionsättet. Långt ifrån att vara någon orientalisk despotism byggd på hydrauliska arbeten på riksnivå framstår ju Bali som byggt på självorganiserande risbönder. Men vid närmare påseende finner vi här mycket som är kvar av den gamla modellen. Handeln med omvärlden spelar för Geertz marginell roll. Byarnas självtillräcklighet, deras icke-utvecklande karaktär, deras rena subsistensproduktion, finns med även här.⁴⁴ Och även för Geertz är grunden för härskarnas maktutövning — sådan den nu var — rituell/religiös snarare än legal, fast detta hos Geertz får andra implikationer än i den Wittfogelska modellen.

Liksom i fallet Java har kritiken funnit Geertz värd att prisa därför att han initierat debatter och konstruerat intressanta teoretiska modeller, snarare än för hans handhavande av det empiriska materialet. Hans ovilja att ge sig in i arkiven, utan istället luta sig tillbaka mot (visserligen kritiskt granskat) sekundärmaterial har lett till att en del av hans slutsatser befunnits mindre pålitliga. En av hans kritiker (som samtidigt inspirerats av honom), *Henk Schulte Nordholt*, har själv företagit en voluminös studie av en balinesisk negara, där han rör sig i gränslandet mellan antropologi och historia. Han använder ett brett material bestående av holländska dokument och skildringar, inhemska skrivna källor och dito traditioner. Arbetet *Een Balische Dynastie: Hierarchie en Conflict in Negara Mengwi* (Amsterdam 1988) berättar om det lokala småriket Mengwi från dess begynnelse ca 1700 till upplösningen i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet.

Att döma av hans resultat har Clifford Geertz framställt den förkoloniala staten som alltför statisk och oföränderlig, och betonat kungamaktens rituella status alltför ensidigt. I anslutning till en annan indonesienforskare, *J. P. Guernonprez*⁴⁵, påpekar Schulte Nordholt att kungens ställning i själva verket undergick sina förändringsfaser; från ett indiskt inspirerat system med nära koppling kungamaktgudomlighet på 1000—1100-talen, till ett mer sekulärt krigarkungadöme på 1600—1700-talen.⁴⁶ Kungens eller centralmaktens koppling till den risproducerande bondebefolkningen var heller inte fullt så tillfällig och ryckvis organiserad som Geertz vill ha det till.⁴⁷

Snarare än att tala om en 'teaterstat' vill Schulte Nordholt här applicera begreppet '*mandala*', en indiskt term som innebär maktringar kring en furste. Detta

begrepp lägger vikten vid den utstrålning — politiskt, rituellt, ideologiskt — som utgick från ett centrum; radien av det område över vilket fursten utövade domans. Studerar man sydöstasiatiska samhällen ur den synvinkeln kan man förstå den vikt enskilda 'men of prowess' kunde ha i statsbildningsprocessen; furstemaktens auktoritetsradie ökade och krympte med furstens personliga utstrålning.⁴⁸ En hastig blick på Sydostasiens historiska utveckling tillhandahåller exempel efter exempel på sådana 'men of prowess', såväl i de stora fastlandsstaterna som i de smärre indonesiska negara. Dessa sydöstasiatiska mandala-riken var då representanter för en ofta instabil politisk situation; gränserna var vaga och flytande, tributärer kunde hastigt och lustigt byta lojalitet och erkänna någon starkare herre. Schulte Nordholts studieobjekt, negara Mengwi, visar också en långsam och ryckvis utveckling, från ett löst sammanfogat välde på 1700-talet, mot en början till en fastare sammanfogad "stat" under 1800-talets lopp. Dessvärre dukade denna negara under för avundsamma grannar 1891, och få år senare gjorde holländska haubitsar slut på interna balinesiska utvecklingsmodeller.⁴⁹

I allmänhet hade negara Mengwi verkligen viss kontroll över bevattningsanläggningarna, ty dess militära skyddsroll var viktig vid en tid då småkrig och osäkerhet till liv och lem var en del av vardagen. I en 1800-talsskrift, *Kidung Nderet*, åskådliggörs hur drottningen i Mengwi, Gusti Ayu Oka (reg. ca 1780—1807) försvarade sina risbönder mot marodörer.

"En dag hade herren av Jero Padangluah [drottningens styvbarn] dragit med sitt folk till dammen Gumasih vid Mambal för att reparera den och kontrollera ledningarna som förde vattnet till sawah [risfälten]. Då de var i arbete med detta kom plötsligt bud om att Padangluah under deras frånvaro överfallits av folk från Badung [en rivaliserande negara]. Vägen tillbaka hem var nu avskuren, och snabbt underrättade dammarbetarna det furstliga puri [palatset] i Mengwi om det inträffade. Gusti Ayu Oka skred genast till handling. Hon lät slå på de stora kulkul [ihålliga alarmlöckor av trä] och samlade därpå krigare och mekel [lägre furstliga befallningsmän] vid puri. Gusti Ayu Oka kom ut ur puri och höll ett personligt och gripande tal till de trogna krigarna. Hon grät och veklagade och bad krigarna om hjälp. Dessa lovade henne därpå sin oreserverade trohet och förklarade sig beredda att till nöds dö. Så drog man samma dags middag till det av Badung besatta området, och Gusti Ayu Oka kom med. Vackert klädd, placerad i en bärstol och med den furstliga krisen [dolken] i sin hand begav hon sig mot fienden, omgiven av krigare som var beväpnade med gevär, blåsrör och lansar.

Den första träffningen var våldsamt, men badungeserna höll stånd. Därpå kallades på förstärkning från Munggu, och ett nytt mengwinesiskt anfall följde. Det blev under tiden mörkt, och i det kaos som uppstod flydde badungeserna hals över huvud bort. Många av dem omkom då de dunklet föll i fallgropar med skarpa bambuspetsar, vilka var anlagda längs gränsen mot Badung."⁵⁰

Men denna skyddsfunktion innebar inte att kungamakten hade obegränsade resurser att exploatera sina undersåtar. Låt oss stanna en stund vid frågan om befolkningens accepterande av centralmakten. Med de ganska flytande maktrelationer som fanns i det förkoloniala Sydostasien, och där Bali är ett nästan idealtypiskt exempel, fanns i vissa perioder och regioner som en sista utväg att säga upp sin trohet mot en herre, för att byta till en annan.⁵¹ Det fanns i den

förkoloniala staten ofta ett drag av excesser och nyckfullt handlande, i det att personer och grupper i härskande ställning kunde missbruka sin rituella, militära och administrativa auktoritet, men detta straffade sig gärna i slutändan. Exempelen i det tillgängliga källmaterialet är i legio, och jag kan här citera *Hikayat Tanah Bali*, som på 1820-talet skrevs av baliresenären *Abdullah al-Misri*, en indones av egyptisk härkomst. Här serveras vi inledningsvis våldsamma historier om fejder inom en familj som behärskade de båda negara Buleleng (Nordbali) och Karangasem (Östbali).

"I en senare tid hade kung [Gusti Made Agung] Karangasem två söner; en hette Anak Agung Duhuran och blev kung i landet Sasak [Lombok; reg. 1775—ca 1806] ... Vidare blev Agung Duhurans bror Gusti Ngurah Alitan Made Karang kung i Bali, i negara [Karang]Asem; [reg. 1775—1806], efterträdande sin fader ... Gusti Ngurah Alitan besegrade ... kungen av Buleleng, Gusti Ngurah Jelantik, som var av wesiaätt. Gusti Ngurah Jelantik lämnade negara Buleleng och flydde till negara Mengwi. Och Gusti Ngurah Alitan Made Karangasem befallde sin son Anak Agung Rai att styra Buleleng som raja, med säte i Banjarambengan i västra Buleleng. Inom kort vredgades Gusti Ngurah Alitan Made på sin äldste son Gusti Gede Karang och fördrev honom till negara Buleleng. Gusti Gede Karang hade redan en son, Dewa Pahang, som bodde hos sin farfar Gusti Ngurah Alitan Made Karang i negara Karangasem. Och inom kort dog Gusti Ngurah Alitan Made Karangasem i negara Karangasem. Och av de söner som stannade i Karangasem var Gusti Gede Kelodan och Wayahan Karangasem vuxna, medan Anak Agung Bagus och Bagus Karang ännu var små. Gusti Gede Kelodan tvistade med Wayahan Karangasem, och Gusti Gede Kelodan sade: "Jag bör bli kung i Karangasem, ty det var vår faders vilja". Wayahan Karangasem svarade: "Förvisso var det hans vilja, men vår äldste bror Gusti Gede Karang har rätt att bli kung efter vår fader". Och Gusti Gede Kelodan sade: "Varför lägger du dig ut för någon på vilken vår fader var förtörnad och har fördrivit?" Wayahan Karangasem svarade: "Vår fader var förtörnad, men varför skulle även vi vara förtörnade, då hans vrede mot vår bror var utan grund och gällde en kvinna". Och det blev en utdragen tvist mellan de två bröderna, och ett stort krig uppstod i negara Karangasem. Gusti Gede Karang hörde om kriget mellan sina två bröder och skickade folk från Buleleng, två tusen krigare, för att hjälpa Wayahan Karangasem. Och Gusti Kelodan föll i detta krig."⁵²

Fortsättningen på denna historia är att en son till Duhuran passar på att ta över i Karangasem, medan Gusti Gede Karang och Wayahan Karangasem etablerar sig i Buleleng. Där kör de bort sin synskadade bror Anak Agung Rai och mördar en alltför mäktig morbroder, varpå Gusti Gede Karang finner tiden mogen att undanröja sin bror och välgörare Wayahan Karangasem. Själv mördas den förstnämnde i sinom tid av missnöjda undersåtar, år 1818, och efterträds av sonen Dewa Pahang.⁵³

Vid det här laget har kanske läsaren börjat fråga sig varför jag inte lika gärna citerar Bibelns krönikböcker — vi finner samma slag av våldskantad genealogisk historieskrivning. Denna skildring förefaller vara ett karaktäristiskt exempel på hur en liten härskarklass tumlar om på den politiska scenen och ger sina nycker och böjelser fria tyglar ovanför huvudet på en anonym underklass, vars lidanden och försakelser man bara vagt kan ana. Men är detta

ett belägg för orientalisk despotism? I krönikans fortsättning tar historien en ny vändning som kan mana till försiktighet om sådana slutsatser. När en härskare ryckte undan de grunder av legitimitet på vilka hans auktoritet vilade kunda det gå riktigt illa, som vi ska se.

[Så småningom råkade Dewa Pahang i Buleleng i konflikt med sin släkting Anak Agung Lanang i Karangasem, och den sistnämnde måste fly.] "Så blev Dewa Pahang kung Karangasem. Och Dewa Pahang hade en syster, prinsessan Dewa Ayu Kemarukan, mycket skön i sin skepnad, med håll i öronen så örsnibbarna nådde till axlarna. Dewa Pahangs [otillåtna] förbindelse med systemen var inte öppen; alla hyste likväl misstro och talade därom. Och då Dewa Pahang blivit kung i negara Karangasem fröjdades hans hjärta, och en dag samlade han många stormän och ministrar och beordrade en brahman att läsa berättelsen om [hans legendariske stamfader] Ida Dalem Dewa Agung, som kom från landet Java och gifte sig med sin syster Dewa Agung Istri. Så sade Dewa Pahang: "Så som han tog den systemen till sig i äktenskap, så skall jag äkta Dewa Ayu Kemarukan". Alla stormän och ministrar förundrades, och en storman sade: "Berättelsen om han som i forna dagar äktade sin syster är sann, herre, men moderna människor handlar inte så". Vid denna tid var många bugineser [från Sulawesi] hos Dewa Pahang, och Dewa Pahang frågade bugineserna: "Finns i landet Bugis kungar som äktat sina systtrar?" Alla bugineserna sade: "Vi har inte hört, o herre, att någon gjort så". Dewa Pahang sade inget mera, och var och en begav sig hem. Och alla Dewa Pahangs stormän och ministrar sade: "Finns det då inga kvinnor mer på Bali, då han gör sin syster till konkubin?" Alla begav sig iväg tillsammans med bugineserna och drog till Buleleng, och lämnade Dewa Pahang med sina slavar i Karangasem. Anak Agung Lanang hörde att alla lämnat Dewa Pahang ensam i Karangasem. Han kom sedan med sin armé och mördade Dewa Pahang och Dewa Kemarukan [ca 1823]."⁵⁴

Detta incestfall visar att det fanns en viss legal grund för lojalitet mot en härskare, men incesten var också bara den utlösande faktorn till denna intressanta uppvisning i civil olydnad. Från andra källor vet vi att Dewa Pahang led av tvångstankar och ofta tog livet av undersåtar utan någon som helst rimlig, legal anledning.⁵⁵ Flera andra medlemmar av denna familj ("the most contorted of dynasties" enligt Adrian Vickers) råkade ut för liknande öden. Hans morbror och bödel, Anak Agung Lanang, uppges ha bedrivit kannibalism och förjagades därför av sina undersåtar ca 1827. Även här var anklagelsen bara toppen av isberget, då kungen var känd för sin nyckfullhet och blodtörst.⁵⁶ Liknande händelser inträffade i negara Karangasem 1838 och 1849. Lojalitetsbyten och ohörsamhet ägde naturligtvis vanligen rum under mindre dramatiska och mer vardagliga omständigheter. Exempel skulle även kunna hämtas från t.ex. malajstaterna och vissa traditionella fastlandsstater. Sammantaget visar de på gränserna för vad en härskare kunde företa sig, och hur viktig hans personliga utstrålning var för att få kontroll över människor i det flytande system av maktkomponenter vi finner i det traditionella Sydostasien. Total makt var svärförenlig med ett "galaktiskt" statssamfund av sydostasiatisk typ, där diversa tendenser ständigt gjorde sig gällande, som de kosmiska krafterna i en galax.

Rena bondeuppror av den typ som är kända från t.ex. kinesisk historia finner vi inte på Bali, vilket även det talar mot en orientalisk despotism av Wittfogelsk

typ på denna ö. Däremot är ett antal folkliga uppror dokumenterade från tätbefolkade risproducerande områden som Java och Vietnam, områden starkt påverkade (på sinsemellan olika sätt) av Västerlandet respektive Kina.⁵⁷ När det gäller Sydostasien rent allmänt är det emellertid intressant att konstatera hur folkliga motståndsrörelser gärna har en specifik ideologisk och rituell förankring. I arkepelagen florerade i de breda lagren föreställningar om 'Ratu Adil', den rättfärdige kungen, en messiansk ledare som skulle skapa ett nytt rättvist samhälle; sådana föreställningar spelade in i nationalismens utveckling i Indonesien på 1900-talet.⁵⁸ I fastlandsstaterna attraherades det fattiga folket ofta av mystiker och magiker. I Kambodjas kungakrönikor talas inte mycket om bondeuppror, men det finns en notis från 1700-talets mitt, då landet ständigt plågades av politiska kriser och utländsk intervention, som rör en "magiker från berget Sikhoh".

"Beträffande magikern drog han till sig alla sorters folk från skogen genom diaboliska trick. Allt folk från skogen och de från risfälten lydde honom att satte tro till hans taskspeleri; i massor kom de för att ställa sig i hans tjänst och ta skydd hos honom. Så kom denne magiker att kalla sig Samtec Brah Angg Yang. Han hade hos sig en man vars armar och ben var vanställda, som han kallade Angguliraj; han lät bära honom i palankin och skugga honom med ett trevåningsparasoll med fransar. Han ledde en styrka på ca 3 000 man och gick in i byn Sruk Kpal Krapih väster om [huvudstaden] Utung Lu Jaiy, och visade prov på den största hårdhet. Hans Majestät Brah Sri Jaiy Jettha [landets kung, reg. 1749—55] beordrade därpå Uknya Bisanulok Pi att ta befälet över soldater för att anfälla magikern och Angguliraj. Uknya Bisanuloks trupper fick inte överhanden, så kungen skickade Uknya Bovisalahrj Ün som förstärkning på två sidor. Hmun Brahm visste att [prinsen] Brah [Angg] Thong Ramadhipati hade dödat Brah Ksetr, hans fader, och var därför mycket uppretad. Med en styrka flydde han till magikern, och i spetsen för dennes trupper inträngde han i Bhuma cas i syfte att fånga Brah Angg Thong och döda honom för att hämnas sin fader. I denna stund gjorde [prinsarna] Samtec Brah Angg Thong, Brah Sri Surayoband Heng och Brah Kev Va Angg Tuong uppbrott, drog ut i strid och vann seger. De tillfångatog de båda fienderna och sände dem i en bur till Panday Bejar; de presenterade dem för Samtec Brah Sri Jaiy Jettha, deras nevö, vilken gjorde sig kvitt dem och lät döda dem".⁵⁹

Det är inte mycket vi får veta om bondebefolkningens känslor och ställningstaganden, ty krönikan är som synes partisk och nämner bara upproret på grund av dess koppling till dynastisk historia. Likväl framskymtar klart det mönster också finns i t.ex. grannländerna Thailand och Vietnam, där det i folkliga föreställningar om legitimitet förutsätts en förbindelse mellan den fysiskt förnimbara världen och den metafysiska världen. Detta är ett alltjämt viktigt drag i sydöasiatiska kulturer, som var och en som besöker området snart blir varse. Även i strängt muslimska områden och urbana storstadsmiljöer finner man idag ständigt denna koppling mellan det fysiska och metafysiska.⁶⁰ I det fall vi ovan citerat har tydligen "magikern" genom det den buddhistiska krönikan kallar "taskspeleri" inför bondebefolkningen visat att han hämtar auktoritet och legitimitet från den metafysiska, icke-förnimbara världen. I ett liknande fall i Vietnam förenades dynastiska och rituella legitimitetsaspekter i ett stort folkligt uppror år 1516. Det gällde en pagodväktare Tran Cao, som proklamerade

sig som inkarnation av guden Indra och därtill ättling av en tidigare dynasti, utförde mirakler och vann väldig anslutning.⁶¹ I bägge fallen rörde det sig om perioder där den styrande eliten var upptagen av att mördra och bekriga varandra, och där mycket svåra förhållanden rådde i landet.

Vad jag vill komma fram till är att det inte finns några ensidigt materialistiska förklaringar till hur förhållandet mellan bondeekonomi och statsmakt fungerade. Politiska, ekonomiska och legala aspekter går inte att entydigt skilja från religiösa, rituella, etiska. Tvärtom samsas de i en helhet som en västerlänning har svårt att tänka sig in i. En som likväl försökt göra så är *J. S. Lansing*, ännu en av de antropologer som lockats av de närmast idealtypiska förhållandena på ön Bali — ritualen är här i högsta grad invävd i samhällslivet. Vi lämnar här frågorna om legitimitet och acceptans och går över till frågan om ritualens konstruktiva roll i samhällsorganisationen. Liksom Schulte Nordholt är han på en och samma gång inspirerad av och kritisk till Clifford Geertz.

Han bygger i sitt arbete *Priests and Programmers* (Princeton 1991) vidare på ett uppslag av Geertz om att jordbruksmässiga ritualer gav en ram för risodling inklusive vattendistribution. Geertz menade att härskarmakten, den översta nivån i hierarkin, hade en roll i risodlingssystemet som mest var rituell, medan bönderna på lokal gräsrotsnivå mest var upptagna med policy och teknologi. Men enligt Lansing var ritualen konstitutiv hela vägen ner, från topp till botten.⁶² Vidare visar han att det finns ett stort behov av koordinering i bevattningssystemet, där man måste ta hänsyn till inte bara optimal vattendistribution utan också kontroll av ohyra som kan hota skörden. Lansing kan här visa hur man på Bali byggt upp ett ytterst finmaskigt nät av slussar, kanaler och subak [risodlarorganisationer], vilka regleras med hjälp av ritual. Regionala vatentempel fungerar som speciella platser för dyrkan för ett antal subak, och alla beslut om tid för risplantering etc diskuteras här. Bokstavligen högst upp i denna tempel- och risodlarhierarki finner vi gudinnan av berget Batur och hennes tempelpräst vid den vulkaniska Batur sjön. Gudinna, präst och risbönder står i en ceremoniell motsatsställning till öns andra huvudgud, guden av berget Agung, som i sin tur är kopplad till öns traditionella kungar och stormannaklass. Det är en rituell diakrisk struktur man finner på många håll i Indonesien.⁶³

I sammanhanget passar författaren på att kritisera den s.k. *gröna revolutionen*, som fick fotfäste i Indonesien på 1970-talet; man började använda högproducerande rissorter som krävde användande av kemiska gödningsämnen och pesticider. Snart visade det sig emellertid att vattenbrist och rispest följde i 'revolutionens' spår, och misslyckandena hänger mycket samman med att man inte brytt sig om att ta tillvara den traditionella visdom hierarkin av vattentempel försett risbönderna med då det gällt kontroll av vattenresurser.⁶⁴ Lansings bok är alltså bland mycket annat utformad som ett inlägg i debatten om traditionella brukningsmetoder.

Lansings arbete innehåller ytterligare ett antal intressanta aspekter på hur ett traditionellt tropiskt samhälle i "tredje världen" (för att använda en föråldrad term) kan fungera, vilket det dock inte är plats att gå in på här. Lansing

får utgöra det sista inlägget i vår genomgång av litteratur om produktionssätt i Sydostasien. I hans framställning befinner vi oss mycket långt bort från det asiatiska produktionssätt Marx och Wittfogel utlagt om (som kuriositet meddelar Lansing att Marx nämnde just Bali som exempel på en sådan typ av samhälle⁶⁵). Istället ser vi hur ett traditionellt bondesamhälle gott och väl kan uppnå ett balanserat ekosystem utan påtagligare inblandning av statsmakt, så mycket mindre despotisk sådan. Vi ser också hur ritualen har förmågan att handha sociala relationer och produktionsprocesser.

Som vi ser har kritiken under senare år varit hård mot den traditionella modellen med dess betoning av orientalisk despotism byggd på hydrauliska arbeten och stillastående socioekonomiska förhållanden. I debatten mellan en traditionell skola och en antropologisk dito har i viktiga avseenden den senare fått ett övertag; man har alltmer insett hur otypliga renodlat materialistiska modeller är för att beskriva ett samhälle vars grundvalar och begrepp är så olika Västerlandets, eller för den delen Sydasiens eller östasiens. Man har alltmer sökt studera Sydostasien utifrån dess egna förutsättningar. Men även den antropologiska skolan blir ibland ahistorisk, och det förefaller som de mest spännande och lovande resultaten utvunnits av forskare som befunnit sig i gränslandet mellan historia och antropologi, som Schulte Nordholt och Lansing.

Jag vill till sist påpeka att jag inte förnekar att *vissa* uppslag hos äldre författare som Marx och Wittfogel kan vara till nytta för att studera *vissa* aspekter i *vissa* utomeuropeiska regioner, vilket jag hoppas kunna återkomma till i annat sammanhang.⁶⁶ Däremot blir det riktigt kritiskt när ett flätverk av föråldrad föreställningar och begrepp gång på gång utan diskussion dyker upp i förment vetenskapliga sammanhang.

För att återknyta till Edward Said blir orientalismen som diskursiv formation i hög utsträckning ett system för att hänvisa bakåt, till tidigare auktoriteter. Sydöstasiens historiografi visade sig länge vara ett blott alltför tydligt utslag av en sådan orientalism, och kritiken gäller ironiskt nog även en av de få asienforskare som fann nåd i Saims kritiska ögon (Clifford Geertz). Man kan förmoda att föråldrade föreställningar om asiatiska samhällens stillastående och despotiska natur hållit i sig länge i området bland annat till följd av att seriös historieforskning först sent börjat behandla det i dess helhet. Man kan också peka på att inhemsk professionaliserad historieforskning varit sen och och kvantitativt blygsam i jämförelse med kinesiska och indiska historieforskare.

Det blir då svårt att ge Edward Said annat än rätt då han generellt söker koppla orientalism till Västerlandets dominanssträvanden; först med avkolonialisering och ökad ekonomisk och politisk betydelse i vår egen tid har Sydöstasiens historiografi börjat stå på egna ben, och det är först nu som ett flertal begrepp kring förändringslöshet och despotism slutligen ifrågasatts. Vad jag alltså förhoppningsvis pekat på med denna översikt är dels faran med makroteorier som fyrkantigt appliceras på vidsträckta och mångskiftande geografiska områden, och dels den seglivade, närmast omedvetna kraft många begrepp om vår omvärld haft — alltifrån Aristoteles.

Noter

1. P. Anderson, *Den absoluta statens utveckling* (Lund 1987, engelska originalet utgivet 1978), s 494.
2. E. W. Said, *Orientalism* (London 1978), s 4 ff.
3. Anderson, a a, s 504. Flertalet av de nämnda torde vara kända. Beträffande fyra av dem kan följande sägas. Francois Bernier, fransk indienskildrare (1600-talet); James Harrington, engelsk politisk filosof (1611–1677); Richard Jones, brittisk ekonom (1790–1855); James Mill, skotsk filosof, historiker och ekonom (1773–1836).
4. C. Mackerras, *Western Images of China* (Hongkong etc 1989). Anderson, a a, s 521–529. Artikelförfattaren arbetar f.n. på en avhandling om Västerlandets akademiska behandling av kinesisk civilisation.
5. Anderson, a a, s 505 ff.
6. Se t.ex. den kritik som framförs av H. Kulke, J. Stargardt, J. Wisseman-Christie, M. Vickery m.fl. i samlingsvolymen *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, ed. D. G. Marr and A. C. Milner (Singapore 1986).
Om kopplingen mellan Wittfogels forskargärning och aktivism, se J. K. Fairbank, *Chinabound. A Fifty-Year Memoir* (New York 1982), s 334–339, samt G. Sofri, *Det asiatiska produktionsättet* (Stockholm 1975), s 131–141. Jag kommer att ta upp Wittfogel i min kommande avhandling (se not 4). I en nyutkommen Kinahistorik (J. K. Fairbank, *China; A New History*, Cambridge, London, 1992, s 239) avfärdas Wittfogels teorier utan vidare: "The old reasoning of K. A. Wittfogel (1957) and others that the need for control of water resources was responsible for the inevitable rise of an all-powerful Chinese state can now be turned on its head and applied to the rise of power among the local gentry. This critical community resource had to be managed in each case according to local circumstances and could not be imposed from a distance. Along with management responsibilities came a degree of autonomy and power. So quickly are simplistic theories undone!"
8. Anderson, a a, s 521. För en allmän översikt om tidig orientalism, se R. Schwab, *The Oriental Renaissance* (New York 1984; franska originalet utgivet 1950).
9. Said, a a, 'Introduction'.
10. Anderson, a a, s 524.
11. D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia* (London 1981), s 3 ff.
12. Launay, a a, s 103 f.
13. I det nyss utkomna samlingsverket *Cambridge History of Southeast Asia*, Vol. 1 (Singapore 1992), finns ett inledande kapitel om Sydöstasiens historiografiska utveckling.
14. J. Stargardt, *Hydraulic Works and Southeast Asian Politics*, D. G. Marr and A. C. Milner, ed., *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries* (Singapore 1986), s 23.
15. Stargardt, a a, s 31.
16. Stargardt, a a, s 31–37.
17. Stargardt, a a, s 32.
18. Stargardt, a a, s 35 f.
19. J. Wisseman-Christie, *Negara, Mandala, and Despotic State: Images of Early Java*. D. G. Marr and A. C. Milner, ed., *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries* (Singapore 1986), s 70.
20. Wisseman-Christie, a a, s 65.
21. Wisseman-Christie, a a, s 66 ff.
22. Wisseman-Christie, a a, s 84.
23. Wisseman-Christie, a a, s 85.
24. P. Boomgaard, *Children of the Colonial State* (Amsterdam 1989).
25. Geertz, a a, s 68 ff. Observera att Geertz inte godtar Wittfogels teser om ett hydrauliskt samhälle som leder till orientalisk despotism.

26. Boomgaard, a a, s 4.
27. Boomgaard, a a, s 5.
28. Said, a a, s 23.
29. Boomgaard, a a, s 4 f.
30. Boomgaard, a a, s 199 ff.
31. Boomgaard, a a, s 5.
32. Boomgaard, a a, s 5 f.
33. Boomgaard, a a, s 104 ff.
34. Boomgaard, a a, s 105.
35. Boomgaard, a a, s 45—58.
36. A. Vickers, *Bali; A Paradise Created* (Berkeley, Singapore 1989), särskilt kapitel 2.
37. Geertz, Negara, s 13.
38. Geertz, Negara, s 4.
39. Geertz, Negara, kapitel 2 och 3.
40. Geertz and H. Geertz, *Kinship in Bali* (Chicago 1975).
41. Geertz, Negara, s 68 ff.
42. Geertz, Negara, s 13 ff.
43. Ayodyas roll som rituellt exemplariskt centrum har som bekant i dagarna fått allvarliga konsekvenser i Indien, med de hinduiska extremisternas rivning av moskén på Ramas födelseplats. Majapahit (1293—1520-talet) har haft en stor roll i indonesiernas historiemedvetande, då riket skall ha utsträckt sig över en stor del av det nuvarande Indonesien. Det har därför väckt viss indignation då moderna holländska forskare betvivlat denna utsträckning. Om Majapahit i sentida tradition, se C. C. Berg, *De Middeljavaansche Historische Traditie* (Santpoort 1927). I samma arbete behandlas det balinesiska riket Gelgel (ca 1500—1686) i historia och tradition. Till följd av det fragmentariska och svårbearbetade källmaterialet är detta rikets historia ännu högst oklar, vilket inte hindrar att det har en stor plats i balinesernas föreställningsvärld. Se Vickers, a a, s 38 ff.
44. Wisseman-Christie, a a, s 69.
45. Schulte Nordholt, a a, s 312.
46. J. P. Gueronprez, *Rois Divins et Rois Guerriers; Images de la Royauté a Bali*. l'Homme 25 1985, s 39—70.
47. Schulte Nordholt, a a, s 308.
48. Schulte Nordholt, a a, s 4.
49. Schulte Nordholt, a a, s 307—310.
50. Översatt via holländskan i Schulte Nordholt, a a, s 80.
51. H. Schulte Nordhold, *Macht, Mensen en Middelen; Patronen van Dynamiek in de Balische Politiek 1700—1840* (opubl. mastersavhandling, Amsterdam 1980), s 90 f.
52. Översatt från den malajiska texten i M. Zaini-Lajoubert, *Abdullah bin Muhammad al-Misri* (Paris 1987), 208 ff. Som jämförelsematerial finns en bristfällig holländsk översättning av W. R. van Hoeverll i Tijdschrift van Ne[d]erlands Indie 7 1845.
53. Zaini-Lajoubert, 210. För denna familjs historia, se A. Vickers, *The Desiring Prince: A Study of the Kidung Malat as Text* (Ph. D. thesis, Sydney 1986), s 329—340.
55. P. L. van Bloeman Waanders, *Bijdragen tot de Kennis van het Eiland Bali*. Tijdschrift van Nederlands Indie 3:2 1868, s 390 ff.
56. H. A. van der Broek, *Verslag nopens het Eiland Bali*. De Oosterling 1 1835, s 163; A. Vickers, Bali, s 63 f.
57. Le Thanh Khoi, *Le Viet Nam; Histoire et Civilisation* (Paris 1955); S. Kartodirdjo, *Modern Indonesia; Tradition & Transformation* (Yogyakarta 1991), särskilt kapitel 1—4.
58. M. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* (London 1981), s 158, 166, 178.
59. Översatt via franskan i M. Piat, *Chroniques royales khmer*. Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises, Saigon 1974, s 55 f.
60. För en introduktion om denna typ av livsmönster, se t.ex. R. & N. Cooper, *Culture*

Shock! Thailand (Singapore 1986), särskilt kapitel 5.

61. Truong Vinh Ky, *Cours d'Histoire Annamite*, vol. 2 (Saigon 1875), s 44 f. Vietnameserna var inte hinduer, naturligtvis, men Indra sågs som en aspekt av Buddha i det mahayanabuddhistiska Vietnam.
62. Lansing, a a, s 50 ff, 135.
63. Lansing, a a, s 44 ff samt efterord av V. Valeri. Lansing är naturligtvis kritisk mot hittillsvarande sociala teorier; de har främst varit upptagna med de krafter som producerat ett modernt, rationellt socialt universum. En så emancipatorisk filosof som Habermas låter i premoderna samhällen livsvärlden samexistera med samhället, och då sociala formationer är helt inbäddade i livsvärlden finns då inget historiskt subjekt. Etnografiska undersökningar av premoderna samhällen blir därför föga relevanta för allmänna samhällsteorier då de förmodas ligga utanför den historiska processen. Sådana samhällen inträder i historien endast till följd av västerländsk inverkan. Lansing vill med sitt arbete visa att det balinesiska rituella-ekonomiska-ekologiska systemet faller utanför de samhällsteoretiska domäner man hittills vanligen rört sig med. Lansing, a a, s 8.
64. Lansing, a a, s 3 ff.
65. Lansing, a a, s 13. Det gäller ett brev till Engels där Bali refereras som exempel på "den stationära karaktären i denna del av Asien".
66. Det asiatiska produktionsättet har t.ex. intresserat kinesiska historiker under seklets lopp, och frambringat en del nya idéer inom den inhemska historieforskningen. Se för dessa frågor Gui Minhui, *Feudalism in Chinese Marxist Historiography*. NIAS Report No. 8 (Copenhagen 1992). Efter vad bokens författare och andra kinaforskare meddelat mig finns ett visst intresse för Wittfogel i dagens Kina, trots att den officiella linjen ännu är att landet genomgått den gängse linjära utvecklingen från ursamhälle och framåt.