

# Sommaire

## IN MEMORIAM

- 3 Victor Pogadaev  
*In Memoriam Lyudmila Demidyuk (1936-2023)*
- 7 Peter Carey  
*Sahabatku Soedarmadji Jean Henry Damais (1942-2021)*

## VARIA

- 15 Eko Bastiawan, Titi Surti Nastiti & Arlo Griffiths  
*The Talan Charter of Jayabhaya: A Kadiri-period Inscription Casting New Light on Airlangga's Kingdom*
- 61 Pierre Mettra  
*L'empire des rivalités. Exercice du pouvoir et redistribution des ressources dans les Philippines coloniales (1695-1717)*
- 89 Aglaia Iankovskaia  
*Between translation and commentary: An interlinear text from the collection of Snouck Hurgronje*
- 125 Yi Xun & Yuechuan Li  
*Une étude de la culture architecturale des maisons de qiaopi à Singapour dans la perspective des réseaux sociaux des immigrants chinois*
- 151 Rémy Madinier  
*Entre hommage à la javanité et universalisme colonial triomphant : les ressorts théologiques et politiques d'une esthétique missionnaire jésuite (1896-1940)*
- 179 Augustinus Setyo Wibowo  
*Konversi Yesuit Indonesia pada Sukarnoisme: Pemihakan pada Pancasila*

## RÉSUMÉS – ABSTRACTS

© Copyright Association Archipel 2023

En couverture : Projet de 1929 pour l'église de Bara en 1931 (source : Claverbond, 1931).



*VICTOR POGADAEV*

## In Memoriam Lyudmila Demidyuk (1936-2023)

---



A noted scholar of our time, a Soviet and Russian linguist, teacher, author of a textbook on the Indonesian language and a number of dictionaries, our colleague and friend Lyudmila Nikolaevna Demidyuk passed away on July 4, 2023 in Moscow.

Lyudmila Demidyuk was born on March 4, 1936 in Moscow in the family of a government official: her father was a noted expert in the field of mining.

In 1963, she graduated from the Institute of Oriental Languages at Lomonosov Moscow State University (since 1973 – Institute of Asian and African Studies). Her

teachers were noted Soviet linguists, specialists on Indonesian and other South-East Asian languages Andrei Pavlenko (1939-1970), Yury Mazur (1924-1999) and Indonesian poet and professor Intojo (1912-1971).

After graduation, she immediately began teaching Indonesian language and linguistic disciplines at the Department of Philology of Southeast Asia, Korea and Mongolia of her alma mater. The active development of relations between the USSR and Indonesia that time required a large number of translators and specialists with knowledge of the Indonesian language.

In 1969, Lyudmila Nikolaevna defended her thesis for the degree of PhD in philology “The reduplication in the modern Indonesian language.”

Promoted to Associate Professor in 1976, she continued to teach Indonesian until her retirement in 2018, having trained hundreds of qualified specialists, but she never stopped doing research, focusing on the preparation of textbooks and dictionaries. Area of her researches was Indonesian linguistics, Malay language, Indonesian literary language (written and oral forms), interaction of dialects, in particular, the Jakarta dialect and modern Indonesian language. She is the author of textbooks and manuals that are widely used in all oriental universities in Russia and the CIS, where Indonesians are trained.

She became the author of a number of educational courses: "Theory and practice of translation (Indonesian language)," "Speech practice of the main oriental language (Indonesian)," "Introduction to Indonesian and Malay special philology," etc., acted as the supervisor of many doctoral candidates including Jenny M. T. Harjatno, who was the first Indonesian scholar defending the doctoral dissertation on problems of the Russian language (1998).

Her work did not go unnoticed. She is a recipient of the Prima Comexindo Award (1994), the Indonesian Government Certificate (1995), the Presidential Friends of Indonesia award (2008), got the title "Honored Lecturer of Moscow University" (2004).

Together with her relatives and colleagues, many generations of her students mourn her death. We will always remember her and her contribution to the development of Indonesian studies in Russia.

## Bibliographie

- 1969. *Reduplication in Modern Indonesian*. Moscow, 230 p.
- 1975. *Indonesian language textbook. Part I*. Moscow: Moscow State University, 157 p. (together with Yu. N. Mazur and N. B. Popenko).
- 1980. "Indonesian Linguistics in the Soviet Union in the 60's and 70's". *Bijdragen tot de taal, land-en volkenkunde*. Leiden, Deel 136, 4-e Aflev., pp. 440-462 (together with V. A. Makarenko).
- 1985. *Indonesian language textbook. Part II*. Moscow: Moscow State University, 159 p. (together with Yu. N. Mazur and N. B. Popenko).
- 1987. *Reduplication in Indonesian Predicates*. Moscow: Moscow State University, 116 p.
- 1995. "Some aspects of the interaction between the Jakarta dialect and the modern Indonesian language." *Metropolitan cities of Nusantara and problems of their development*. Moscow: Nusantara Society, pp. 188-192.
- 1996. "About the Problem of Teaching Indonesian Standard Pronunciation. Translation from Indonesian and vice versa." *Indonesian Language Teaching For Foreign Speakers*. Jakarta, pp. 139-146.
- 1997. "The Problem of Acronyms in Indonesian." *Nusantara culture. Diversity In Unity*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, pp. 179-196.
- 1997. "Kalimantan diamond cut in Jakarta." Tariganu. *Towards the sun. Poetry*. Translation from Indonesian. Drawings by Delsie Shamsumar. Moscow: Tree of Life, pp. 5-7 (together with V. A. Pogadaev).

1999. "Youth slang in Indonesia." *Malayan-Indonesian Studies*. Issue XVII. Editor and compiler V. A. Pogadaev. Moscow: Muravei-Guide, pp. 104-107.
2000. "The impact of the Jakarta language on the spoken form of the Indonesian language." *Indonesian and Malay world in the second millennium: milestones of development*. Moscow: Nusantara Society, pp. 65-68.
2004. *Russian-Indonesian dictionary*. About 25 thousand words and phrases. Moscow: Zapad-Vostok, 272 p. (together with V. A. Pogadaev).
- 2004 "A comparative analysis of prepositions in Indonesian and Malaysian languages." *Malayan-Indonesian Studies*, Issue XVI. Moscow: Nusantara Society, pp. 123-136 (together with T. V. Dorofeeva).
2013. *Indonesian language textbook. Beginners course*. Edited by V.V. Sikorsky. Moscow, 312 p. (together with Ahmad Sujai and Jenny M. T. Harjatno).
2013. "Sociolinguistic aspects of the borrowing process in Indonesian political sociolect at the end of the 20th - beginning of the 21st centuries." *Guber's Readings*. Issue 3. Countries of Southeast Asia and the West: diversity of forms of interaction. History and Modernity. Moscow: Moscow State University, pp. 191-199.
2016. *Big Russian-Indonesian Dictionary*. 80,000 entries. Edited by Jenny M.T. Hardjatno. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 1953 pp. (together with I. I. Kashmadze, A. K. Ogloblin, V. N. Loschagin).
2021. *Indonesian language textbook. Introductory phonetic course. Main course*. Part 1-2. Moscow: VKN, 368 p.
2021. *Indonesian language textbook. Advanced course*. Part 1-2. Moscow: VKN, 474 p.



PETER CAREY

## Sahabatku Soedarmadji Jean Henry Damais (1942-2021)

---

“Fortune cannot take away what you give friends; That wealth stays forever”  
(Martial [Marcus Valerius Martialis, born 40 AD] “Epigrams”)



Adjie Damais, Koi Restaurant, Bar and Gallery, Kemang, Jakarta, 9 November 2019. Foto Pak Nunus Supardi

I first met Mas Adjie during my initial research visit to Indonesia in 1971-1973. However, since I was mainly resident in Yogyakarta, I suspect these meetings were fleeting. Truth to tell, I only have a very dim recollection of our initial contact and I only know about it now because, shortly before his death on 15 September 2021, Adjie mentioned the very modest Hotel Parmin near Tanah Abang Station, where I had stayed in June 1973 before my final departure for the UK. At that time, I was recently married with my first wife, Noes (Raden Ayu Retnodjinolin, 1940-2000), so he must have visited us together. But, again, my memory fails me.

It was only during my second research visit in 1976-1977, when I spent a year in Jakarta as a British Academy Visiting Fellow in Southeast

---

\* Fellow Emeritus, Trinity College, Oxford; Adjunct [Visiting] Professor FIB-UI

Asia, that my recollections of Mas Adjie become more vivid. At that time, I was living in my uncle by marriage, Lieutenant Colonel Inf. Ali Ebram's, *rumah dinas* in Jalan Tanah Abang I, just opposite the Es Petodjo ice factory, whose production line clattered noisily day and night. I spent every day in the Indonesian National archives (ANRI), then situated in the Gedung Arsip, the magnificent former residence of the VOC Governor-General Reynier de Klerck, 1710-1780; in office, 1778-1780) at Jalan Gajah Mada 111. This was just a short three-kilometer *opelet* (jeepney) ride from the Harmoni round-about to which I walked every morning at half past seven from my modest front room in Pak Ali's house. Not that I had much occasion to meet my landlord: Pak Ali, who had served as deputy commander and Kepala Intel of the Tjakrabirawa presidential bodyguard, was then serving out the end of his 12-year prison sentence in Cipinang for his supposed role in the 1 October 1965 (Gestok) events alias "Communist (PKI)" coup. I always knew when he was at home on one of his rare weekend conjugal visits because there would be a soldier with a PT Pindad M12S submachine gun at the front gate when I returned on a Saturday afternoon from the archives. I add these details because during that very intense year of archival research, my Tanah Abang location shaped my world. My rare travels outside the Indonesian capital were largely limited to visits to my wife's family in Paré-Kediri in East Java.

So, it was in this Jakarta setting that I came to know Mas Adjie, who was then working as a member of the Jakarta Governor, Ali Sadikin's (1926-2008; in office, 1966-1977), expert staff charged with overseeing the renovation and cultural renewal of Indonesia's delapidated capital. His full title, if I recall correctly, was Staf Ahli Dinas Tata Kota dan Pemugaran Daerah Khusus Ibukota (DKI). The combination of Adjie's distinguished French and Javanese ancestry—his father, the celebrated epigraphist, Louis-Charles Damais (1911-1966), had been a leading scholar of pre-colonial Indonesia—made him stand out. But there was also a sweetness about him. He had a deprecating Oscar Wilde-style charm which immediately drew me to him. We soon became close friends. Over the course of our friendship, he told me the most intriguing and bizarre things about Indonesia and Javanese culture—the whitish-green batik pattern *gading mlathi* favoured by the goddess of the Southern Ocean, Ratu Kidul,<sup>1</sup> and the mystic summons of said queen ("la reine m'appelle") heard by his father just before his death on 23 May 1966 after a storm-tossed night at Parangtritis, are just two which lodged in my mind. Adjie always had something unusual to impart.

"*Soigné* [cultivated, elegant, tasteful]" is the word that comes to mind when I think of Mas Adjie. He was a connoisseur and collector, owning one of the

---

<sup>1</sup>. Peter Carey, *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855* (Jakarta: KPG, 2019, 4th revised edition), p. 164 fn.39.

largest single sets of Majapahit terracottas in the world.<sup>2</sup> He was not a scholar or a great fan of weighty academic tomes—he once admitted that he had read just the parts of my 2007 *Power of Prophecy* biography of Prince Diponegoro (1785-1855)<sup>3</sup> which dealt with the prince's heirloom weapons (*pusaka*)—but he had a vast knowledge of Javanese culture. His mindset was also very Javanese: he operated more on *rasa* (inner feelings and perceptions) than cold logic, and he could pick up quickly on inner states. I remember meeting him in the period 1983-1999, when I was heavily involved with campaigning on East Timor, and he took one look at me and said: “Gosh! You have changed!,” indicating that I was no longer the young research student he knew in Java in the 1970s. But that is to get ahead of my story.

One of my first memories of meeting Mas Adjie properly was when he invited me to his office near the top of the newly completed 24-floor Building G of the Jakarta City Hall in late 1976. It was then the tallest building in Jakarta and commanded magnificent views over the sprawling metropolis right up to the port of Tanjung Priok and the distant “Disneyland or Dufan (*Dunia Fantasi*)” of Ancol. Adjie pointed out the landing places of the August 1811 British expeditionary force at Cilincing and the 28 February-1 March 1942 Japanese landings at Marunda, an aerial history tutorial which remained etched in my memory—I used to refer to it when I lectured on the Japanese occupation period during my nearly three decades of teaching modern Southeast Asian history at Oxford (1979-2008). He also explained how he had been instrumental in choosing the fashion and decor for City Hall—the furniture and fittings being in an elegant Dutch Indies “*style empire*” rather than the heavily-carved teakwood favoured by President Suharto in his Bina Graha complex just across Medan Merdeka. I was impressed. Here was a man who knew what he was about.

During this visit Adjie presented me with a beautifully designed historical wall calendar for the coming year—1977—which focussed on the Indonesian nationalist movement (*pergerakan nasional*, 1908-1942), the Japanese occupation (1942-1945), and the 17 August 1945 independence proclamation and its aftermath. This I later hung in my kitchen of my flat in Oxford where it became a kind of talisman for me in my years in the “city of dreaming spires” far from Indonesia. I had it open at January, the obit month of the Indonesian national hero (*pahlawan nasional*), Mohammad Husni Thamrin (1894-1941). The month’s strapline was a poem by the contemporary Indonesian *penyair*, Abu Zaki, selected by Adjie:

---

2. Adjie described his collection with fine illustrations in his book-cum-catalogue, *Majapahit Terracotta: The Soedarmadji Jean Henry Damais Collection* (Jakarta: BABBOOKS, 2012).

3. Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855* (Leiden: KITLV Press, 2007).

*Bukanku menangis di tepi kubur Thamrin  
Yang hilang hanya tubuhnya.  
Jasa kekal berbilang masa.*

[I do not cry at Thamrin's grave side  
(where) only the body is gone.  
His merit is everlasting, speaking to eternity.]

During the period from the late 1960s to the early 1980s when Adjie worked at the DKI office, he was involved in a number of renovation projects. These involved historical sites which he had reconceived in spectacular ways. Two, in particular, benefitted me as a young researcher. The first was just around the corner from where I lived in Tanah Abang I in 1976-1977. This was the Museum Taman Prasasti.<sup>4</sup> Created out of the former Tanah Abang cemetery (1795-1945), where members of the colonial capital's Batavian elite had been buried, it provided a welcome space for me amidst the bustle of Jakarta. Inaugurated by Governor Ali Sadikin in July 1977 after all the remaining human remains had been moved to Jakarta's public burial grounds at Menteng Pulo and Tanah Kusir, visitors could wander through a shady 1.3-hectare area and admire the 1,372 headstones, inscriptions and funeral monuments built in elaborate 19<sup>th</sup>-century—Victorian—style.

Here one could find the memorial to Sir Stamford Raffles's beloved much older first wife, Olivia Mariamne Devenish (1771-1814), who died of a cirrhosis of the liver at the governor-general's palace at Bogor on 26 November 1814. She had been interred next to her—Platonic—soul mate, the polymath “bard of Teviotdale,” John Caspar Leyden (1775-1811), whom she had got to know in Penang in the pre-Java invasion years. His demise from typhus fever just days after the British conquest of Batavia in August 1811, had inspired the immortal lines by his Scots contemporary, General Sir John Malcolm (1769-1833):

Where sleep the brave on Java's strand  
Thy ardent spirit, Leyden! Sped.  
And fame with cypress shades the land,  
Where genius fell and valour bled.<sup>5</sup>

It was a stroke of imaginative genius to retain these monuments and create an historical park right in the centre of Jakarta. In a very Adjie touch, he had even managed to retain the cemetery's Javanese quality of *angker* (sacrality

4. Sri Anindiatni Nursastri, “Pemakaman Tertua Sedunia Ada di Jakarta,” detikTravel, 8 October 2015, available at: <https://travel.detik.com/domestic-destination/d-3039860/pemakaman-modern-tertua-sedunia-ada-di-jakarta>.

5. The London Chronicle, Vol. XCI, No.8341, 20 May 1812, quoted in Peter Carey and Farish A. Noor, *Ras, Kuasa, dan Kekerasan Kolonial di Hindia Belanda, 1808-1830* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2022), p. 121 fn.28.

and haunting) by preserving the offshoot of the sacred tree under which the supposed original owner of the cemetery, Captain Jas (? Janssen), had been buried. At the time the land was bequeathed in the mid-1790s in Batavia there were reported to be many additional deaths from the plague so the phrase “*naar Kapitein Jas gaan* [to go to Captain Jas]” became synonymous with dying.<sup>6</sup> Understandably, this being Indonesia, where the seen and unseen worlds are held in equal respect, it was this feature of the Taman Prasasti which attracted the most visitors.

The second historical site renovation undertaken by Adjie of particular importance for me was the creation of the Jakarta Historical Museum.<sup>7</sup> Officially opened by Ali Sadikin at the former Batavia *Stadhuis* (City Hall), now Museum Sejarah Jakarta (Taman Fatahillah), on 30 March 1974, it contained an image close to my heart. This was a pencil sketch of Prince Diponegoro (1785-1855) made from the life by the then magistrate of Batavia (in office, 1828-1830), Adrianus Johannes (Jan) Bik (1790-1872). Depicting one of the *Stadhuis*'s most famous political prisoners, Bik's sketch really brought the fine-hewn features of the prince's face to life. These included his sunken cheeks and high cheek-bones, a result of the months of tropical malaria from which he had suffered as a fugitive in the jungles of Bagelen and Banyumas at the end of the Java War (1825-1830).

An accomplished artist who had trained as a porcelain painter, which required lightning reflexes to capture a likeness, Bik had been tasked with looking after Diponegoro during his three-week (8 April-3 May 1830) stay in the *Stadhuis* just prior to his voyage to Manado and exile in Sulawesi (Celebes). It was then that the Dutchman had taken the opportunity to make his famous sketch, later (1835) lithographed and turned into a popular print. This served as an inspiration for both the Indonesian nationalist movement and post-*merdeka* bank notes.<sup>8</sup>

Adjie was instrumental in bringing all this to my attention. He pointed out the passage where the Dutch state archivist, Frederik de Haan's (1863-1938;

**6.** Rizky Kusumo, “Misteri Kapten Jas yang Dikeramatkan di Museum Taman Prasasti”, *Good News From Indonesia, Sidoarjo, 14 September 2021*, available at: <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2021/09/16/misteri-kapten-jas-yang-dikeramatkan-di-museum-taman-prasasti> quoting Frederik de Haan, *Oud Batavia: Gedenkboek uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen naar aanleiding van het driehonderdjarig bestaan der stad in 1919* (Bandoeng: Nix, 1935).

**7.** The process of this renovation is described in Wardiman Djojonegoro, *Standing on the Shoulders of Giants: Reminiscences of Working with Three Great Indonesians, 1966-1998* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019), pp. 127-28.

**8.** Werner Kraus, “Diponegoro, Gerakan Nasionalis, dan Seni Rupa,” in FX Domini BB Hera (ed), *Urip iku Urub: Untaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2021, second edition), p.141. The lithograph was made by the well-known Dutch lithographer, C.C.A. van Last (1808-1876).

in office, 1905-1922), memorial volume on the tricentennial (1619-1919) of Batavia (post-1942, Jakarta) referring to Diponegoro's *Stadhuis* detention.<sup>9</sup> He also asked me to track down the original Bik drawing so that a framed copy could be displayed on the wall of the newly-opened History Museum. I eventually found this in the *Rijksprentenkabinet* (State Print Room) of the Rijksmuseum in Amsterdam.<sup>10</sup> The memory of that early cooperation with Adjie stuck in my mind. The 'Diponegoro Room', as such I called it, inspired me as I ploughed my often-lonely furrow in the Gedung Arsip. Just a short bus ride to the north of Jalan Gajahmada, the newly renovated Taman Fatahillah offered me a welcome change of scene from the musty Dutch colonial archives!

Sadly, that particular exhibit did not last long —the walls of the former *Stadhuis* were just too damp for a permanent display. But Adjie's initiative gave me an idea. When I later returned to live in Jakarta, after taking early retirement from Oxford in October 2008, I was eventually able to establish a permanent "Diponegoro Room." This was completed with the help of a whole team of designers and interior decorators (all of whom worked pro-bono), not to speak of generous sponsors.<sup>11</sup> Situated in the very same rooms which the prince had used during his three-week stay in the west wing of the *Stadhuis*, this was opened by Ali Sadikin's successor as Jakarta Governor, Anies Baswedan (in office, 2017-22) on 1 April 2019.<sup>12</sup> Sadly, Mas Adjie's health did not permit him to join us for that event, but his spirit was very much with us.

As I look back over half a century from our first meeting in Jakarta in the early 1970s, my overwhelming feeling is one of gratitude for our friendship. I found Adjie inspiring and he made things happen. One of his most serendipitous acts was to put me in touch with his erstwhile boss at the DKI, former Education

**9.** De Haan 1935, II:222.

**10.** In 1898, A.J. Bik's nephew, Isaac François Bik (1848-1900), who lived in Batavia, presented a red-covered album containing 98 pages mounted with 74 drawings and a number of lithographs to the Rijksmuseum in Amsterdam. The most important sketch by far is Bik's portrait of Diponegoro which has two Dutch inscriptions: "A.J. Bik, naar het levend geteekend Batavia 1830 [A.J. Bik, drawn from life, Batavia 1830]" and "Dipo Negoro, hoofd der mutelingen op Java [Diponegoro, Leader of the Rebels on Java]," see Harm Stevens, *Bitter Spice; Indonesia and the Netherlands from 1600* (Amsterdam/Nijmegen: Rijksmuseum/Van Tilt, 2015), p. 37.

**11.** Amongst these designers and decorators were: Peter Natadihardja (PT Paperina Wijaya), Bu Rizadini Manoppo (Red & White Publishing), Adityayoga (Designer, Institut Kesenian Jakarta, IKJ). The sponsors included Hauw Ming (Art Collector), Wardiman Djojonegoro and Krisnina Maharani A. Tanjung.

**12.** For a description (catalogue) of the "Kamar Diponegoro (Kamar Diponegoro)," see [https://www.academia.edu/38434807/Diponegoro\\_Room\\_Stadhuis\\_Museum\\_Seharajah\\_Jakarta\\_1\\_April\\_2019\\_pdf](https://www.academia.edu/38434807/Diponegoro_Room_Stadhuis_Museum_Seharajah_Jakarta_1_April_2019_pdf); the official opening is mentioned in numerous online media sources, including J. Galuh Bimantara, "Kamar Diponegoro Jadi Acuan untuk Daerah Lain," *Kompas.id*, 2 April 2019, available at: <https://www.kompas.id/baca/utama/2019/04/02/kamar-diponegoro-jadi-acuan-daerah-lain>.

Minister (in office 1993-1998), Wardiman Djojonegoro,<sup>13</sup> to whom he had given a copy of my *Power of Prophecy*. Maybe Adjie had a sixth sense that this would be fruitful contact and so it proved: Wardiman promptly read my Diponegoro biography from cover-to-cover over two days of seclusion at his home and phoned me to arrange a meeting (27 March 2009). A wonderful collaboration then ensued: we worked successfully together on the UNESCO application for Diponegoro's autobiographical chronicle—*Babad Diponegoro* (1831-32)—which was recognized as a Memory of the World manuscript (18 June 2013),<sup>14</sup> and later edited each other's works—Wardiman correcting the Indonesian translation of my *Power of Prophecy*,<sup>15</sup> and myself polishing the English translation of his 600-page memoir, *Standing on the Shoulders of Giants*.<sup>16</sup>

Adjie and myself did not always see eye to eye. He was clearly distressed when I posted my “Speaking Truth to Power: An Historian’s Responsibility,” my personal account of my involvement in the East Timor independence struggle between 1983 and 1999, online.<sup>17</sup> He thought it an unfair blot on Indonesia’s escutcheon. But our friendship was strong enough to transcend such differences. In the end what remains is love. As the Arabian proverb puts it:

“A friend is one to whom one may pour out all the contents of one’s heart, chaff and grain together, knowing that the gentlest of hands will take and sift it, keep what is worth keeping, and, with the breath of kindness, blow the rest away”.

13. Wardiman served as Governor Ali Sadikin’s Chief of Staff from 1966-1977, and then stayed on for two years (1977-1979) under Sadikin’s successor, Tjokropranolo (in office 1977-1982).

14. For a description of this process, see Wardiman Djojonegoro, “Bersama Peter Carey Menyuksekan Nominasi Babad Diponegoro ke MoW UNESCO,” in FX Domini BB Hera (ed.), *Urip iku Urub: Utaian Persembahan 70 Tahun Profesor Peter Carey* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2021, second edition), pp. 76-96.

15. Peter Carey, *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855* (Jakarta: KPG, 2012), now (2019) in its 4<sup>th</sup> revised edition.

16. Wardiman Djojonegoro, *Standing on the Shoulders of Giants: Reminiscences of Working with Three Great Indonesians, 1966-1998* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2019).

17. First published in *Oxford Magazine*, No. 181, Nought Week, Michaelmas Term 2000, pp. 3-7, this is available at: [https://www.academia.edu/19978109/Speaking\\_Truth\\_to\\_Power\\_An\\_Historians\\_Responsibility](https://www.academia.edu/19978109/Speaking_Truth_to_Power_An_Historians_Responsibility)



*EKO BASTIAWAN\**, *TITI SURTI NASTITI\*\**, *ARLO GRIFFITHS\*\*\**

## The Talan Charter of Jayabhaya: A Kadiri-period Inscription Casting New Light on Airlangga's Kingdom

---

### 1. Introduction

This article has sprung from the convergence of two separate research endeavors. On the one hand, all three authors have been collaborating over several years now on studying the epigraphic corpus of King Airlangga, who ruled in the first half of the 11th century with a powerbase in what is today *kabupaten* Lamongan. On the other hand, the first author is carrying out doctoral research on the inscriptions of Airlangga's successors first in Janggala and later in Kadiri, which are the terms commonly used in historiography and historical cartography to designate two historical territories in what is now the province of East Java, presented in the sources as having resulted from a division of Airlangga's realm and having gone through a period of armed conflict.<sup>1</sup>

---

\* École française d'Extrême-Orient (EFEO) and Universitas Padjadjaran.

\*\* Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN); Organisasi Riset Arkeologi, Bahasa, dan Sastra; Pusat Riset Arkeologi Prasejarah dan Sejarah.

\*\*\* École française d'Extrême-Orient (EFEO) and Centre Asie du Sud-Est (CASE).

---

1. See Krom 1931: 272–279; Boechari 1968 and 1990; Bambang Sumadio & Endang Sri Hardiati 2008: 279–280; Hadi Sidomulyo 2011. As we have pointed out in our recent study (Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022: 65–67), these events are known mainly from sources postdating it by several centuries, and it is not sure that all aspects of the commonly accepted historical narrative may be taken as fact.

After the end of Airlangga's reign, in the same territory as that, generally north of the Brantas river, where Airlangga's inscriptions have been found,<sup>2</sup> we find a small number of inscriptions dating from the 970s and 980s of the Śaka era, i.e. from ca. the 1040s CE.<sup>3</sup> This territory is conventionally called Janggala, although the name is hardly attested, if at all, in the relevant inscriptions, from which we learn about three kings, namely Garasakan (inscriptions of Malenga, 974 Śaka;<sup>4</sup> Garaman, 975 Śaka;<sup>5</sup> Turun Hyang B, 976 Śaka;<sup>6</sup> Kambang Putih, no date),<sup>7</sup> Samarotsaha (Sumengka, 981 Śaka),<sup>8</sup> and Alanjung Ahyes (Banjaran, 974 Śaka).<sup>9</sup> Since the epigraphic evidence is

- 
2. See the map in fig. 1 in Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022.
  3. Henceforward, we will often refer only to the Śaka dates that are a fundamental part of early Javanese culture. Any Śaka year can be easily converted to its approximate CE equivalent by adding 78.
  4. In this article, designations of inscriptions are simplified to conform to the spelling of Indonesian (*Ejaan yang disempurnakan*), so we spell Malenga instead of Mañña, etc. We normally cite inscriptions from our own (mostly still unpublished) editions. Our readings of any inscriptions mentioned without reference to an edition can be compared to editions and/or secondary literature identifiable via Nakada (1982). For inscriptions published since Nakada's time, or absent from his inventory for any other reason, we refer to any relevant edition at the first citation. For instance, the Malenga inscription, though discovered already in 1960, does not figure in Nakada (1982) because it remained unpublished until its inclusion in Boechari 2012d: 500–503.
  5. Ed. Boechari 2012d: 503–512.
  6. Only short excerpts of this inscription have so far been published. With only the last digit preserved and in the absence of any calendrical elements, Boechari proposed to reconstruct the date of the Turun Hyang B inscription as 966 Śaka (1968: 2, 5; 2012b: 138, 143). However, after the discovery of new evidence on the division of Airlangga's kingdom, namely new manuscripts of the *Deśavarṇana* in Bali, Boechari revised his earlier proposal from 966 to 976 Śaka (1990: 128, 134; 2012c: 440–441, 446). The revision of the date by Boechari went unnoticed in the *Edisi Pemutakhiran* of *Sejarah Nasional Indonesia* which still cites the date as 966 Śaka (Bambang Sumadio & Endang Sri Hardiati 2008: 281 n. 7, 284). The same date was likewise still cited by Ninie Susanti (2010: 103, 196). The latest publication concerning the inscription is the catalog entry by Andi Muhammad Said *et al.* (2018: 12, no. 9) who cited the dates 958 and 966/976 Śaka in accordance with Boechari's 1968 and 1990 articles.
  7. Ed. Hasan Djafar & Trigangga 2019: 111–114.
  8. This is the only item with a provenance south of the Brantas (about 13 km removed from its present course, in *kabupaten* Mojokerto). For reasons unclear to us, even though the charter was discovered early on and commented on by Brandes in Groeneveldt's catalog (1887), no reading of it seems to have been available when Krom prepared Brandes' unpublished transcriptions for publication (Brandes 1913). A provisional reading was published only a few years ago (Hasan Djafar & Trigangga 2019: 234–237). In this charter, line A8, we encounter the word *jaṅgalāñchana*. Based on his own unpublished reading, Boechari proposed that the intended word is *jaṅgalāñchana*, implying that the scribe has forgotten to write *la* after *jaṅga* (1968: 4–5).
  9. See Bambang Sumadio & Endang Sri Hardiati 2008: 281–286. It is worth mentioning

extremely limited, only little can be said about these figures. Nonetheless, two inscriptions issued by Garasakan, namely Garaman and Turun Hyang B, are of great importance as they are the only two contemporary sources on the partition of Airlangga's kingdom into territories here called *jaṅgala* and *pāñjalu* as well as the subsequent strife between the two. According to the *Deśavarnana*, the division took place in 974 Śaka, and we learn from the Garaman charter, issued one year later, about a conflict between the two parties.<sup>10</sup> One year later still, the partition is alluded to in the inscription of Turun Hyang B.<sup>11</sup> After a few decades from which we entirely lack inscriptional sources, the historical record resumes with inscriptions issued from a different territory, conventionally called Kadiri or Pangjalu, although these names too are not so prominent in the contemporary sources.<sup>12</sup>

---

that Shalihah Sri Prabharani (2009), in her undergraduate thesis (*skripsi*), investigated an inscription she calls Mataji which is found in *desa* Bangle, *kecamatan* Lengkong, *kabupaten* Nganjuk. She concluded that the charter in question was issued in 973 Śaka by a king from Pangjalu called Jitendrakara. She further raised the question whether Jitendra and the *hājī pāñjalu* mentioned in the Garaman charter are the same figure. Regrettably, without having direct access to the stone or to a usable reproduction, we do not yet dare to give credence to the Mataji data.

**10.** See the *Deśavarnana* passage cited at the beginning of Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022. The Garaman passage (2r4–5) is as follows: *lot-kahudanan kapveyan· makadadah sarintənya mamrihakan· I lbunim pāduka śrī mahārāja hane garūn, mapalah-ala(han lava)n· kakanirā hājī pāñjalu* (corr. *pāñjalu*) ‘steadfast [despite being] exposed to rain and sun, putting their lives at stake in exerting themselves for His Majesty the Great King, when he was present in Garuṇ, engaged in fierce combat with his elder brother, the king of Pañjalu’.

**11.** Cd13: ... [maḥā]rāja mapāñji garasakan· Irikanam karamān· [I turun hyam, tatkāllaniran· hañar ablaḥ lavān· hājī pāñjalu parñahnya. ‘... of the Great King with the byname Garasakan to the village community of Turun Hyān. That is when his status had just become separated from the king of Panjalu ...’.

**12.** Regarding Pangjalu, see the preceding notes. Potentially the earliest explicit reference to the toponym *kadiri* is observed in the Carama charter dated 937 Śaka (ed. van Naerssen 1941), but this is a *tinulad*. Although the date engraved is clearly 937, several elements of the inscription make it necessary to be cautious in accepting this date. First, the dating parameters find no match in that year. Second, the contents show some connections with Airlangga's unique Malang-area inscription called Sima Anglayang issued no earlier than 968 Śaka (ed. Titi Surti Nasiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022). For instance, *kurug sumbhul* (2v1) is similar to the *Akurug sumbul* of Sima Anglayang 16r4 while the same *rakryan Rām-Rām* (2v1) is found in Sima Anglayang 5r1–5r2. Third, the charter contains two specific parallels which are seen in the Kadiri-period inscription of Kemulan (1116 Śaka). The passage in 1v2–1v4... *tan·kna ri(m) parabyāpāra, man-dikṣa vulu-vulu pravulu, salvirniṁ tuha jaga, ludan-tutan·, pavu-Avu, ...* is similar to Kemulan Ab17–18 ... *tan kaparabyapara denin alakvan in vuvuh tan kna salvirniṁ mañdikan pakalinkin lūdan tūtan pakrāk pakrīk pahavu-hayu ...* whereas the expression *dodot (t)inulis* (3r1–3r2) is also observed in Kamulan Cd12. It is worth mentioning that in terms of paleography, the inscription is comparable to the charter of Malenga (originally written in 974 Śaka and reissued in

As for this territory of Kadiri, corresponding to the present *kabupaten*s of Kediri, Blitar, Tulungagung and Trenggalek, among the names of kings who reigned here during the century between 1038 and 1138 Śaka (1116–1216 CE), that of King Jayabhaya is the only one with broad appeal, associated as it is with the so-called “Prophecies of Jayabhaya.”<sup>13</sup> Many people are still flocking regularly to the pilgrimage site associated with him called Pamuksan Sri Aji Joyoboyo located in *desa* Menang, *kecamatan* Pagu, *kabupaten* Kediri (fig. 1). The site is popularly considered as the place where Jayabhaya attained his liberation (*mokṣa*). While there is no evidence to confirm that the prophecies and pilgrimage site associated with his name have any factual connection with the historical King Jayabhaya, the king in question has left us a textual legacy in the form of stone inscriptions and literary works in Old Javanese called *kakavins*.

At least two such works were composed under his patronage (Zoetmulder 1974: 250–278, 1983: 317–349), namely the *Harivāṇa* (Teeuw 1950) and the *Bhāratayuddha* (Supomo Suryohudoyo 1993). Three royal inscriptions have so far been discovered from his reign, which lasted for almost three decades,<sup>14</sup> namely the charters of Hantang (1057 Śaka), Talan (1058 Śaka), and Tamparang (1066 Śaka).<sup>15</sup> Studies on both the inscriptional record and literary works sponsored by Jayabhaya started in colonial times and are pursued down to the present-day.

Regarding the inscriptional record, a complete reading of the Hantang inscription was offered by Brandes (1913: 154–158, *OJO* LXVIII), Dwi

---

1238 Śaka). Considering all these facts, the date engraved in the Carama charter might imply either that some events really happened in Kadiri in 937 Śaka or else that some centuries later someone wanted to claim them to have happened in that year.

13. See the index entry “Jayabaya prophecies” on p. 907 of Carey 2007. In various footnotes of his work, Carey refers to a range of colonial-period and post-independence publications on this subject, among which we mention here only Drewes 1925: 130–137.

14. Jayabhaya must have ascended the throne after 1052 Śaka (the Tangkilan inscription issued by Bameswara) and been succeeded before 1081 Śaka (the Padlegan II inscription issued by Sarweswara). As pointed out by Damais (1952: 68–69, n. 2), the *Bhāratayuddha* contains a stanza in honor of Jayabhaya suggesting he was still in power in 1079 Śaka. See also Supomo Suryohudoyo 1993: 8.

15. Apart from three royal inscriptions, there are at least eight short inscriptions containing dates which fall under Jayabhaya’s reign. It is not known at whose initiative these inscriptions were created nor what events occurred in the years they record. They are observed in the southern part of East Java and engraved on various supports such as stone well mouths and large rectangular stones whose function remains to be determined. These inscriptions bear the Śaka dates 1058 (from Kandangan, Kediri), 1058 (from Kauman, Nganjuk), 1060 (two stones from Botoran and Rejotangan, Tulungagung), 1061 (from Kalidawir, Tulungagung), 1061 (from Karangpatihan, Ponorogo), 1061 and 1063 (from Kanigoro and Kepanjenkidul, Blitar). Four of these items are recorded in Nakada 1982, part II (under numbers 20, 21, 22 and 25) whereas the four which are not included are those from Kandangan, Kauman, Kalidawir and Kanigoro, none of which has been formally published.



**Fig. 1** – The site of Pamuksan Sri Aji Joyoboyo.  
Photograph Eko Bastiawan.

Sardjuningsih Setyawardhani (1980),<sup>16</sup> and Hasan Djafar & Trigangga (2019: 82–89). However, it is only Dwi Sardjuningsih Setyawardhani who provides a translation of the inscription. By contrast, although it is perhaps the best preserved record of this period, the Talan inscription has not been adequately studied. It was partially read by Brandes (1913: 163–164, *OJO LXX*) and fully read by Nakada (1994: 1–7) as well as Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma (1996: 27–30, 56–57).<sup>17</sup> However, no scholar has so far attempted to translate it, and the data contained in it have consequently played on a very small role in historiography. The last inscription, Tamparang, is less well preserved than the other two. Many of its *akṣaras* are badly weathered. Nonetheless, the first nine lines were read by Damais (1955: 145–146).<sup>18</sup> Even in the cases of Hantang and Talan, the published readings are in many instances inaccurate.

**16.** The inscription of Hantang was the subject of Dwi Sardjuningsih Setyawardhani's undergraduate thesis at University of Indonesia under the guidance of Boechari and Soekmono.

**17.** Details of previous studies on the Talan charter will be presented below.

**18.** Damais' reading was reproduced by Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma (1996: 26–27, 56). Damais (and after him Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma) designated the inscription as Jepun with reference to its findspot. The text-internal designation Tamparang is based on our decipherment of the inscription which is unfinished at the time of this writing.

Jayabhaya's inscriptional legacy constitutes the primary source material to study his reign. In view of the fact that it has not been comprehensively studied, whether from the epigraphic or from the historiographic viewpoint, it is not surprising that the figure of Jayabhaya is still known more from the prophecies ascribed to him. Against this background, the following study of one of his inscriptions, the Talan charter, aims first and foremost to offer a critical edition of the text, accompanied by a reliable translation. On that basis, we will turn our attention to some major topics that emerge from this primary source, namely the fact that besides its date of issue it contains the date of an earlier charter that is incorporated, the identity of the figure Bhaṭṭāra Guru who is the issuer of the incorporated charter and his relation to Jayabhaya, the significance of the Garuḍamukha emblem, the issue of territorial connections between Janggala and Kadiri, and the role played by agents other than the king in the transaction that is the *raison d'être* of this charter.

## 2. Location and physical description

The Talan charter, also known (it would seem erroneously) as Munggut inscription,<sup>19</sup> is engraved on a large stela situated at *dusun* Gurit, *desa* Babadan, *kecamatan* Wlingi, *kabupaten* Blitar, East Java (fig. 2). The coordinates of the location are 8°04'22.6" S and 112°19'34.8" E. This is not far from the sites of two other stone inscriptions, viz. the Panumbangan charter (1042 Šaka) (fig. 3) and the charter of Pagiliran (1042 Šaka) (fig. 4),<sup>20</sup> both issued by King Bameswara, also of the Kadiri period. The stela we are concerned with here, standing under a small *pendopo*, is relatively well preserved with text clearly visible on its four faces. Its measurements are H. 157, W. 71–95, D. 19–28 cm. A circular roundel at the top of the front face (A) shows the emblem called Garuḍamukha, to which we return below in section 6. The base of the stone takes the form of a lotus.

---

**19.** The designation Munggut for the Talan inscription has never appeared in any publication that we know of. But we mention it here because it has taken root as “local knowledge”, shared for instance by the guardian of the site where the inscription is preserved. It is important to note that this inscription is different from the Munggut inscription issued by Airlangga which is situated in Jombang (and has been published in Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022). The name Munggut, instead of Talan, is mostly used by the locals when referring to the stone and we do not know for certain why this is the case. The only explanation that we can imagine is that the designation Munggut has emerged for the Talan inscription due to the fact that it is located in *desa* Gurit while the Munggut inscription is from a *desa* Sumber Gurit. The common toponymic element Gurit may have created confusion and led to the Talan stone being referred to as Munggut.

**20.** Only the first four lines are published (Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma 1996: 25).



**Fig. 2 –** The Talan inscription.  
Photograph Eko Bastiawan.



**Fig. 3 –** The Panumbangan inscription.  
Photograph Eko Bastiawan.



**Fig. 4 – The Pagiliran inscription.**  
Photograph Eko Bastiawan.

### 3. Previous research

Two inscribed stones from the district of Wlingi in Kediri are alluded to for the first time in scholarly literature in 1869 in a list of estampages that were part of the estate of R. H. Th. Friederich entrusted to the Batavian Society of Arts and Sciences, apparently comprising in part estampages made by N. W. Hoepermans who had been working under Friederich's charge (*NBG* 7, 1869: 8, XCIVII, CVIII).<sup>21</sup> These two inscriptions must be the aforementioned Panumbangan charter as well as the one that concerns us here.<sup>22</sup> Duplicates of these estampages of the Talan stele, in four sheets, were subsequently dispatched to the Leiden Museum of Antiquities in 1891 (*NBG* 14, 1876: I–IV, no. 24).<sup>23</sup> The inscription then figures under no. 555 in R. D. M. Verbeek's inventory of Javanese antiquities, which assigns to it the date 1068 Šaka (1891: 10, 269) mentioning the estampages kept in Batavia and in Leiden. Two

**21.** See below for more about Hoepermans' work.

**22.** The Pagiliran stela, on the other hand, was discovered much later, the earliest record mentioning it being the *Laporan kegiatan penelitian arkeologi selama Pelita II* (1985: 110).

**23.** They seem to be related to the items mentioned in H. N. Juynboll's catalog of the national ethnographic museum in Leiden (1909: 234, no. 3000), though Juynboll's use of the term "afgietsels" (which would seem to mean "plaster casts") and his explanation in n. 3 on p. 231 ("Deze afgietsels zijn vervaardigd op afdruksels in papier van elke opschriften, die door het bestuur van het Batav. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen aan het Rijks Museum van Oudheden overgemaakt waren") suggests that Juynboll was describing surrogates of surrogates.

years later, the Batavian Society's Museum received another reproduction, this time a "facsimile on linen cloth" ("afteekening op doortreklinnen"), sent by J. Knebel. We learn from J. L. A. Brandes' report on the receipt of this reproduction that the charter was issued by King Jayabhaya and that he read the date not as 1068 but as 1058 Śaka (NBG 31, 1893: 72–73).

A decade later, Brandes (1904: 452–453) reported that two facsimiles (*afteekening*) of the beginning of this inscription are found in the University Library in Leiden, one in the H. N. van der Tuuk collection and another among the papers suspected to come from C. J. van der Vlis. Brandes detailed that the facsimiles cover only the beginning part of a stone inscription that, judging from the form of the lettering as well as the content, could have been from East Java. The one from the van der Tuuk collection comes with a caption "Inscription found at Soengkoeh" (*inscriptie gevonden te Soengkoeh*). In relation to that, Brandes refers to an entry about Soengkoep in the Geographical and Statistical Dictionary (Veth & van Alphen 1869: 392) citing it as basis for the idea that the inscribed stone would once have been found at that site, but that it had gone missing. The entry in question in fact only elaborates that Soengkoep was the ruin of a *candi* situated in Kediri but does not mention any inscribed stone, in surprising contrast with what is suggested by Brandes. Brandes proposed that the stone reproduced in the facsimile may have been found at Soengkoep as one of the names Soengkoeh and Soengkoep may have been a writing error for the other. He also recorded that the facsimiles concern a charter of King Jayabhaya from Śaka 1068. Finally, he noted, erroneously, that the stone had not been listed in Verbeek's inventory. It seems that the varying readings of the date induced this error, and it is important to note that the whole section in Brandes 1904 is somewhat incoherent. Frankly, we have the impression that it was written by someone other than Brandes himself.

Reporting on fieldwork undertaken in 1908, Knebel noted that the stela was located to the east of the road from Wlingi to Semen, and that it is decorated with the figure of Garuḍamukha as emblem (1910: 161). Shortly thereafter, this charter was included in N. J. Krom's list of dated inscriptions which indicates 1058 Śaka as its date (1911a: 251) and the same scholar in the same year published a list of estampages preserved at the Archaeological Office in Batavia, including two estampages, one of them on linen (1911b: 52, nos. 539 and 341). In the report on his fieldwork in the years 1864–1867, published a half century later, Hoepermans (1913: 348) had described the stone as inscribed on its four faces, resting on a bed of lotus leaves, still intact and undamaged, and described the emblem engraved on the top of the front face as a rosette containing a monstrous figure. In the same year, a significant part of the contents of the inscription figured under the designation Soengkoeh/Soengkoep, in the posthumous publication of transcriptions by Brandes (1913: 163–164, *OJO* LXX), the date being read here as 1068 Śaka.<sup>24</sup>

24. It seems that the handwritten transcription by Brandes prepared for publication

In his study on the kings from Kadiri, Krom corrected Brandes' naming of the stone and pointed out that the stela in question is the one from *desa* Gurit which was in fact still *in situ* (1914: 243). Further, the information that had been published until then was summarized in the new inventory of antiquities edited under the responsibility of F. D. K. Bosch (*ROD* 1915: 348, no. 2098). Twenty-five years later, in a discussion of King Teguh's records, W. F. Stutterheim highlighted the different epithets used by King Jayabaya in the Hantang and Talan inscriptions. He expressed doubt as to the correct reading of the date of the Talan inscription but was unable to investigate it further as he was unaware of the existence of the estampages kept in Batavia and believed that only the eye-copies at Leiden were available to decipher the date (1940: 354, n. 1).

The seminal publications of L.-Ch. Damais (1952: 66–67 no. A.152, 1955: 71) comprised a decipherment of the first five lines of the text with the dating formula where Damais read 1058, on which basis he was able to convert the date to 24 August 1136 CE. In subsequent decades, the inscription kept figuring now and then in scholarly literature,<sup>25</sup> but it was not until 1994 that a complete reading of the inscription was first published, by the Japanese scholar Kōzō Nakada (1994: 1–7). Two years after that, another complete edition of the inscription was published by Indonesian scholars, namely Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma (1996: 27–30). This last edition was presumably based on the undergraduate thesis (*skripsi*) by Machi Suhadi when he was a student at the University of Indonesia in 1970. Unfortunately, we have not been able to get access to his thesis.<sup>26</sup>

Despite more than a century of publication record, and three editions (two of which complete), the text cannot be said to have started being studied in earnest, as none of the publications was accompanied by a translation, and the reliability of the editions evidently suffers from the fact that the editors did not carry out the counter-check on their readings which comes from translating them.<sup>27</sup>

---

by Krom had not been updated in the light of Brandes's own observations in *NBG* 31 (1893), referred to above. As editor, Krom also failed to make the connection with the stele on which Hoepermans, Verbeek and Knebel had reported.

**25.** Nurhadi Magetsari *et al.* 1979: 280; Nakada 1982: 110–111; Eade & Gislén 2000: 84–85; Bambang Sumadio & Endang Sri Hardiati 2008: 290.

**26.** We know that the Talan inscription was the subject of Machi Suhadi's undergraduate thesis as it is cited in two of his publications, namely "Status tanah/desa perdikan di Jawa: Suatu catatan dari sumber prasasti kuno" (1981–1982: 137–143) and "Prasasti Rumwiga" (1983: 37–47). However, it is not cited as source in the 1996 publication.

**27.** This is clear from the numerous untranslatable readings observed in previous editions, from among which we mention here only some examples: *pañajyan-* (faces Ab, line 5) read as *pajyen-* by Brandes; *garudamukha* (Ab6) read as *rarū damuA* by Nakada; *susṭubhakti* (Ab10) read as *sṛṣṭabhatti* by Brandes; *vinava sami mānak katrīni* (Ab14) read as *vənāni vasa mānak katrīni* by Nakada; *pānīrāma* (Ab22) read as *vānāma* by which Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma; 941 (Cd6) read as *rñān ugah*

#### 4. Text

The text starts on the large front face (here called A), each line of which is continued on the lateral face (b) to its right. After the 25th line on face Ab, the text continues on the opposite large face (C) each line of which is again to be read together with the lateral face to its right (d).

The reading presented here was established by using Nakada's edition (1994: 1–7) as a base text (N). This base text was checked against the readings of Brandes (1913: 163–164, *OJO LXX*) only covering Ab lines 1–22 (B), of Damais (1955: 71) only covering Ab lines 1–5 (D), and of Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma (1996: 27–30) (M&R). It was then verified using the set of estampages, made during a field trip led by Titi Surti Nastiti and Arlo Griffiths in 2012, and held at the EFEO library in Paris (n. 2287–2290).<sup>28</sup> The text was checked again by direct inspection of the stone on the 25th of September 2021 and the 18th & 22nd of March 2022 by Eko Bastiawan, benefiting from remote supervision and assistance from Arlo Griffiths. Arlo Griffiths finished revising the edition, using the EFEO estampages, on the 28th of June 2022.<sup>29</sup>

In editing the inscription, we follow the transliteration system proposed by Balogh & Griffiths (2020) and use the following editorial signs:

(xyz)	reading of text is unclear
[xyz]	text lost due to damage to support
{xyz}	text omitted by scribe
⟨⟨xyz⟩⟩	superfluous text written by scribe, to be ignored by reader
/xyz\	text inserted below the line
{xyz}	gap in text for reason of illegibility or loss
-	space left open for whatever reason (defect of the support, interfering descender from previous line)
:	<i>tarung</i> to make long <i>pepet</i>
.	vowel killer used to suppress from any consonant character its inherent vowel <i>a</i>

---

by Nakada; *Anumpyataka* (Cd7–8) read as *Anumarīhyāntikam* by Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma; *mā* 2 (Cd11) read as *mā bū* by Nakada; *pagə̄ñiṁ* (Cd13–14) read as *pañsāñiṁ* by Nakada; *patyanikam* (Cd20) read as *gatyanikam* by Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma; *samañkana* (Cd24) read as *sapañkaca* by Nakada.

28. Face A, n. 2287; face b, n. 2288; face C, n. 2289; face d, n. 2290.

29. In our footnotes, we record variant readings from previous editions but we ignore differences which only pertain to one or more of the following phenomena: presence/absence of vowel length, presence/absence of *cecañ/anusvāra* (*m̥*), presence/absence of a punctuation mark, a gap left unread by one editor being read by us and/or some other editors, probably unintentional omission of a diacritic.

### Faces A and b (figs 5 and 6)

- (1) //o// Om //o// svasti śaka-varṣatīta 1058,<sup>30</sup> śravaṇa-māsa,<sup>31</sup> tithi Ekādaśī kṛṣṇa-pakṣa, tu,<sup>32</sup> va, ca, vāra, pra(m)bakat·, graha-cāra da(b)kṣinastha, punarvvaśū-nakṣatra
- (2) Aditi-devatā, siddhi-yoga, vava-karana, kuvera-parvveśa, vāyavya-maṇḍala, Irikā divasani Ājñā śrī mahārāja, śrī-varmmeśvara-madhusū(b) danāvatārānandita-suhr-
- (3)t-simha-parākrama-digjayottungadeva-nāma,<sup>33</sup> jayabhalalāñchana, tinañdah rakryān· mahāmantri I halu kabayan· riṁ sarvvagata Umiṁso(b)r i tanḍa rakryān· ri pakira-(ki)-
- (4)ran· makabehan· makādi rakryān· kanuruhan· mapañji maṇḍaka(,)<sup>34</sup> sambandha(,) Ikam vargga ri talan kabeḥ māmpak-ampak· manambah ri lbuni pā(b)duka śrī mahārāja maka-
- (5)sopāṇa<sup>35</sup> rakryān apatiḥ mpu kesareśvara kṛta-vivekālaṅghaniya-parākrama mapañji bāguṇa,<sup>36</sup> tan kavuntat· pañajyan·<sup>37</sup> śrī mahā(b)rāja mpuṇku naiyāyika-
- (6)darśana-samṛddhi-kāraṇa<sup>38</sup> bhai[ra]va-mārgānugamana-yogīśvarādhikāra<sup>39</sup> mājar·<sup>40</sup> yan hana kmitanya praśāsti<sup>41</sup> muṅguriṁ<sup>42</sup> ripta tināñda garuḍamu(kha)<sup>43</sup>
- (b) Ātmarakṣanyan inanugrahān ma-

30. 1058 ◇D N M&R, 1068 B.

31. śravaṇa-māsa ◇ D N M&R, śravaṇa-māsa ri (!) B. We are not sure what the ‘(!)’ in B’s reading means. It could be that Krom added it as editor, if he was surprised by the occurrence of *ri* in B’s manuscript.

32. tu ◇ D N M&R, (śa) B.

33. śrī-varmmeśvara-madhusūdanāvatārānandita-suhr̥-simha-parākrama- ◇ D N M&R, dharmmeśvara- {15 akṣ. ille.} parākrama- B.

34. maṇḍaka(,) ◇ D N M&R, maṇḍa(la) B. By contrast with the other occurrences of this person (Hantang A6 and Tamparang A7), there is definitely no final *tarung* on *maṇḍaka* here.

35. lbuni pāduka śrī mahārāja makasopāṇa ◇ D M&R, lbu {9 akṣ. ille.} sopāṇa B, lbuni pādūka śrī mahārāja makasopāṇa N.

36. kesareśvara kṛtavivekālaṅghaniya-parākrama mapañji bāguṇa ◇ D N M&R, kesaveśvara {5 akṣ. ille.} la(ñca)na ya(thā)krama mapañji {1 akṣ. ille.}(gu)na B.

37. pañajyan· ◇ B M&R, pajyen· N.

38. śrī mahārāja mpuṇku naiyāyika-darśana-samṛddhi-kāraṇa ◇ śrī mahārāja {12 akṣ. ille.} kāraṇa B, śrī mahārāja mpuṇku naiyāyika-darśana-savṛddhi-kāraṇa N, śrī mahārāja mpuṇku neyāyika-darśana-samṛddhi-kāraṇa M&R.

39. yogīśvarādhikāra ◇ {4 akṣ. ille.} dhikāra B, yogīśvarāvikāra N, yogīśvarādhikāra M&R. There is damage on the stone after this word: a punctuation sign could have been engraved here.

40. mājar· ◇ B N, Umajar· M&R.

41. hana kmitanya praśāsti ◇ M&R, hana {3 akṣ. lost} praśāsti B, pānakmitanya praśāsti N.

42. riṁ ◇ ri B M&R, nim N.

43. garuḍamu(kha) ◇ B M&R, rarū damuA N.

(7)kasimā deśanya ri talan· de bhaṭāra guru, pramāṇā ri salbak·-vukhirnya tka rim gagā savah<sup>44</sup> tpi-tpi lvah Ṙṇek· kuluvutan<sup>45</sup> patapan· sa(b)prakāra, Atēhēr· maṁhyam ri

(8) Alīhani praśāstinya Umuṅgva<sup>46</sup> rim liṅgopala, mañkana rasani haturnikam varga<sup>47</sup> ri talan· ri lbūni pāduka śrī mahārāja, saṅkā ri g̃em karu(b)ñā śrī mahārāja ri panambah-

(9)nikam<sup>48</sup> varga ri talan·, Āpan· jātiniṁ kadi sira Uttama-kṣatriya sākṣat· viṣṇv(avat)āra,<sup>49</sup> satata-sakala-jagat-pālaka, samasta-prajā-nanda(b)na-kāraṇa,<sup>50</sup> huninā ri sapra-

(10)yojananīm prañata maṁhyam ri sira,<sup>51</sup> māsiḥ rim śaraṇāgata, tan aṅgā kapihutaṇāna kabhaktin· denīm suṣṭubhakti<sup>52</sup> ri sira,<sup>53</sup> ma(b)tarīmyan<sup>54</sup> inubhaya-sanmata<sup>55</sup> paṁhyarīn-

(11)nikam varga ri talan· de lbūni pādukanira, ri Alīhani praśāstinya muṅgva rim<sup>56</sup> liṅgopala, Atēhēr ta ya Inimbuhan· Anu(b)graha de śrī mahārāja, ku-

(12)nām<sup>57</sup> rasany anugraha bhaṭāra guru Irikam colo, Ubheni,<sup>58</sup> Ṙntet·<sup>59</sup> An ikañ i<sup>60</sup> talan· thāni vatēk· panumbaṇan·, sapasuk· (b) thāni kabeh, Atagan· vanta-

44. *tka rim gagā savah* ◇ N, {4 akṣ. ille.} *savah(nya)* B, *tka ri gagā savah* M&R.

45. *kuluvutan* ◇ M&R, {4 akṣ. ille.} B, *kuluvukan* N.

46. *Umuṅgva* ◇ N M&R, *Umuṅgu* B.

47. *varga* ◇ N, *rarai* B, *vargga* M&R.

48. *mahārāja*, *sāṅkā* ri *g̃em* *karuñā* śrī mahārāja ri panambahnikam ◇ N M&R, *mahārājāsuṅgā* ri (*om*)kāraṇika vargga ri (talān) B.

49. *viṣṇv(avat)āra*, ◇ *viṣṇvāṇṣa* B M&R, *viṣṇvāra* N. Our emendation is based on the same expression observed in stanza 41.11 of the *Harivanśa* written in the Kadiri period (Teeuw 1950: 71) and two inscriptions, one from the Singasari period called Mula-Malurung (9v3, ed. Titi Surti Nastiti 2016: 421–436) and one from the Majapahit period called Adan-adan (7v3, ed. Machi Suhadi 1996). It is important to note that similar expressions are found within the corpus, namely *viṣṇvāṇṣa* in Padlegan I (4) and *viṣṇvāñśāvatāra* in Sirah Keting (b16–17). For discussion of the latter, see Stutterheim 1940: 352–354.

50. *-prajā-* ◇ M&R, {2 akṣ. ille.} B, *-pravā-* N.

51. *ri sira*, ◇ B M&R, *rim sirah* N.

52. *denīm suṣṭubhakti* ◇ N M&R, (*d*)*eni srṣṭabhatti* B.

53. *sira* ◇ M&R, {2 akṣ. ille.} B, *sirah* N.

54. *mataṁnyan* ◇ {3 akṣ. ille.} B, *mabaṁnyan* N, *mataṁyan* M&R.

55. *-sanmata* ◇ M&R, {3 akṣ. ille.} B, *-sasmara* N.

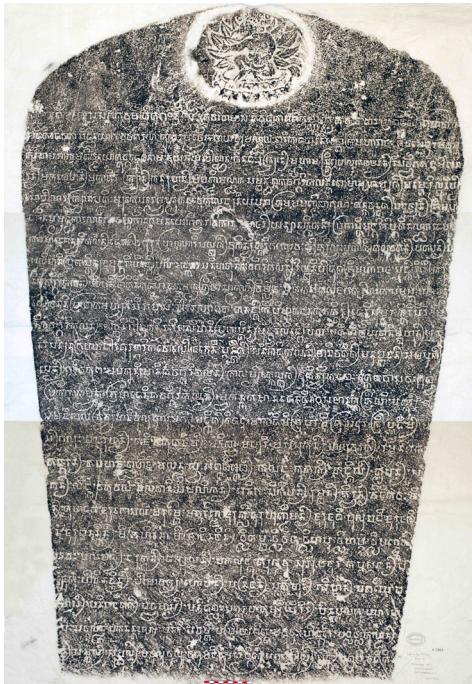
56. *muṅgva rim* ◇ N M&R, *muṅgu ri* B.

57. *kunam* ◇ N M&R, {1 akṣ. ille.} *ni* B.

58. *colo*, *Ubheni* ◇ {2 akṣ. ille.} *d(e)ni* B, *volo*, *dabheni*, N, *colo khabeni* M&R.

59. *Ṅntet-*, ◇ N M&R, (*Ṅntek-*) B.

60. *An ikañ i* ◇ M&R, {4 akṣ. ille.} B, *An ikad i* N.



**Fig. 5** – Talan, face A. Estampage EFEO n. 2287.



**Fig. 6** – Talan, face b. Estampage EFEO n. 2288.

(13)yan·, gavai ku 1, mapakna<sup>61</sup> sīmānikam̄ vargga<sup>62</sup> ri talan·, kālap· tker̄n lbak·-vukhirnya<sup>63</sup> kabeh̄, tker̄n gagā<sup>64</sup> savaḥ kubva(b)n· tpi-tpi lvaḥ Ṙṇek· sa-

(14)prakāra, kapva kāgraḥa<sup>65</sup> denikam̄<sup>66</sup> vargga<sup>67</sup> ri talan·, mvaṁ tan<sup>68</sup> katamāna denim̄ vinava sam̄ mānak katr̄ni<sup>69</sup> pañkur·, ta(b)vān·, tirip·, saprakāra

(15) sam̄ marilala dravya haji vulu-vulu magə:m̄ mađmit· riṁ dañū, makādi miśra paramiśra, pañuram̄, krim̄, pađem̄,<sup>70</sup> ma(b)nimpiki,<sup>71</sup> paranakan·, limu-

(16)s· galuh̄, pañaruhan·, taji, vatu tajem̄, mañriñica, mañhūri, param̄, sukuṇ·, halu varak·, ramanam̄, raka(b)sam̄, juru gəñdīm̄, piniṁlai, ka-

(17)taṅgaran·, tapa haji, Air haji, malandaṁ, lca, qəĽb-əĽb·, kalañkam̄, kutak·, tañkil·, ṭrpan·, sa(b)lvīt·, sinagiha, kyab·, sr-

(18)kan·, liṅga(m̄),<sup>72</sup> vatu valam̄, vilam̄ thāni, pamañikan·, Aniga,<sup>73</sup> sikəpan·, rumban·,<sup>74</sup> tirvan·, viji kavah̄, ti(b)ñkəs·, māvī, manambani, tamhira-

(19)n·, tuha dagam̄, juru gosali, mañrumbai, mañguñjai,<sup>75</sup> juru klim̄,<sup>76</sup> juru huñjeman·(,), juru juđi, pulur̄n pađi, juru jali(b)r·, pabisar·,<sup>77</sup> pagulur̄n, pavur̄mku-

(20)num̄, juru banantən·,<sup>78</sup> miśra hino, miśrānin-añin·(,), vli tambam̄, vli vadum̄, vli hapū, vli haṛm̄, vli pañjut-(b)⟨⟨t·⟩⟩,<sup>79</sup> suval·(,), tambā, limbam̄ ⟨⟨k·⟩⟩

(21) kavah̄,<sup>80</sup> palamak·, Urutan·, dampulan·, pakaluñkum̄, tpuṁ kavum̄, suṁsum̄ pañuram̄, kaŖRñan·(,) pa(b)suk alas·, sipat· vilut·()

61. *mapakna* ◇ N M&R, *mapakora* B.

62. *vargga* ◇ N M&R, *rarai* B.

63. -*vukhirnya* ◇ N, -*vukirnya* B M&R.

64. *gagā* ◇ M&R, {2 akṣ. ille.} B, *dhavām* N.

65. *kapva kāgraḥa* ◇ N M&R, *bahva nugraha* B.

66. *denikam̄* ◇ M&R, *denika* B, *de rikam̄* N.

67. *vargga* ◇ N M&R, *rarai* B.

68. *mvaṁ tan* ◇ N M&R, *m(va ka)na* B.

69. *vinava sam̄ mānak katr̄ni* ◇ M&R, {3 akṣ. ille.} *simāna* {3 akṣ. ille.} B, *vənam̄ asa mānak katr̄ni* N.

70. *pađem̄* ◇ B, *padəm̄* N M&R.

71. *manimpiki* ◇ M&R, {4 akṣ. ille.} B, *marimpiki* N.

72. *srkan·, liṅga(m̄)* ◇ N M&R, *sakan· liṅga* B.

73. *Aniga* ◇ M&R, *maniga* B, *Anigah* N.

74. *rumban·* ◇ B M&R, *sumban·* N.

75. *mañguñjai*, ◇ M&R, *mañguñje* B, *mavuñjai*, N.

76. *klim̄* ◇ N M&R, *(kdi)* B.

77. *pabisar·* ◇ M&R, {3 akṣ. ille.} B, *palimsar·* N.

78. *banantən·* ◇ B M&R, *banuntən·* N.

79. *pañjut-⟨⟨t·⟩⟩* ◇ N, *pañjut·* B M&R.

80. *limbam̄ ⟨⟨k·⟩⟩ kavah̄*, ◇ {4 akṣ. ille.} B, *limbak· kavah̄*, N M&R.

- (22) jukurin, pānin-anin<sup>81</sup>, pāmāvaśya, hopan<sup>82</sup>, panrañan·, skar tahun·, garihan<sup>83</sup>, pabayai, parī(b)rāma<sup>84</sup>, Avur·, panatak<sup>85</sup>, pan(·)(de)
- (23) mās<sup>86</sup>, panigañ-atak·, pañdva-mās·, panigam-blah, pakarapa<sup>87</sup>, tampə: sirir<sup>88</sup>, pinta-palaku, parñhararñ-ha(b)(ram), tulurñ hutari<sup>89</sup>, pobhaya, kipa-ki-
- (24) pah, pavalandā, pakanan tahun<sup>90</sup>, panirim<sup>91</sup>, pacumbi, paprāyaścitta, pavuvuh, pāngarai<sup>92</sup>, pavlam-vlam, tuñdan·(,) (b) buñcam haji<sup>93</sup>, kdi<sup>94</sup>, hulun haji<sup>95</sup>, valya-
- (25)n⟨,⟩ sambal·, sumbul·, mavulum-vulum<sup>96</sup>, vidu mañidum, Ariñgit·, Abañol·, singah, pabṛsi, vatək i (b) jro Ityevamādi kabeh, tan ta-

### Faces C and d (figs 7 and 8)

- (1)mātah Irikem<sup>97</sup> śī[ma] ri talan· kevala Ikarñ varga ri talan· pramāñā ri sadravya-hajinya<sup>98</sup> kabeh, mañkana Ika(rñ) sukha(d)duhkhā mago:m mañmit·, A-
- (2)siñ ata (sa)lviranya<sup>99</sup> kady aṅgāniñ mayarñ tan pavvah, valū rumambat· riñ

**81.** B reads up to this point.

**82.** hopan· ◇ M&R, patapan· N.

**83.** garihan· ◇ N M&R. The first *akṣara* could also be read as *śa*. In Garaman (3r6) we have *śariyan*· but the word *garihan*· also occurs in Pabuharan (4r4, ed. Boechari 1985–1986: 13–14 where the relevant line is labelled IIa4).

**84.** panrāma ◇ N, vāñāma M&R.

**85.** panatak· ◇ M&R, panatat· N.

**86.** pan(·)(de) mās· ◇ N, panaji mas· M&R.

**87.** pakarapa ◇ M&R, patarapa N.

**88.** tampə: sirir· ◇ tampə: sisir· N, tampə:m sirir· M&R.

**89.** parñhararñ-ha(ram), tulurñ hutari<sup>89</sup> ◇ parñharas· Atulurñ hutari N, pahara-hara, hulu tukam M&R. Our reading *parñhararñ-harari* is supported by the same word found in Sobhamerta (4r6, ed. Titi Surti Nastiti 2007). However, what we tentatively read *ram*, at the start of face d, could also be read as *ma* (without punctuation mark), while in Munggut (2.12) and Anjatan (3r1–3r2) we find occurrences of *parñrāma* followed by *tulurñ hutari*. For this reason, we remain in doubt as to the correct reading of the word that precedes *tulurñ hutari*.

**90.** pakanan tahun· ◇ N, sakanan tahun· M&R. The term is not found in other epigraphic records. A slightly different term, namely *pakan* (*t*)ahun, is observed in Anjatan (3v2).

**91.** panirim<sup>91</sup> ◇ N, pañrim M&R.

**92.** pāngarai ◇ N, pāngati M&R.

**93.** tuñdan·(,) buñcam haji ◇ M&R, duñdan· bu(k)va sāji N.

**94.** kdi ◇ N, klim M&R.

**95.** haji ◇ N, pañi M&R.

**96.** mavulum-vulum<sup>96</sup> ◇ M&R, pavulum-vulum N.

**97.** tan tamātah Irikeñ ◇ N, tan tama Irikan M&R.

**98.** sadravya- ◇ M&R, sam dravya N.

**99.** Asiñ ata (sa)lviranya ◇ A[ne]ñ {2 akṣ. ille.} viramnya N, kala ta lviranya M&R.

natar·, vipati, vañkai kābunan·,<sup>100</sup> rāḥ kasavur i<sup>101</sup> hava(d)n·, hidu kasirat·, (d)ū-(3)hilatən·, sāhasa, vākcapala, hastacapala, mamijilakən· vurinim kikir·, mamūk·, mamūmpaṁ,<sup>102</sup> lūdan·, (d) tūtan·, {malam mopi(h)}<sup>103</sup>

(4) Am̄śa pratyam̄śa,<sup>104</sup> dāṇḍa kuḍaṇḍa, maṇḍihalādi, kevala Ikaṁ vargga ri talan· pramāṇā Irikā kabeh, ma(d)ñkana rasani Anugraha bha-

(5)tāra guru Irikam̄ vargga I talan·, praśāsti muṅgu rīm ripta tinaṇḍa garuḍamuka,<sup>105</sup> pinagəhakən· śrī mahārāja, Atəhər i(d)nubhaya śrī mahārāja pra-

(6)tiṣṭā<sup>106</sup> rīm liṅgopala, kunāṁ kālani Anugraha bhaṭāra guru Irikam̄ vargga ri talan·, Im̄ śaka 941,<sup>107</sup> punah-māgha-māsa (d) tithi pratipāda,<sup>108</sup> kr̄ṣṇa-pa-

(7)kṣa, ha, U, bu, vāra, dukut·, kunāṁ rasani pañimbuh śrī mahārāja Irikam̄ vargga ri talan· ri vnañanyāvarugā Inantun·, (d) Asakā Inaṣṭa, Anumpya-

(8)taka<sup>109</sup> natar·, Anusuna palañka, Apalañkā binubut·, Aprā⟨(m)⟩sa<sup>110</sup> nāgapuṣpa, Ajnva humalam̄,<sup>111</sup> vnañājamahāni(d)(n)dikāṅguntiñāmarīlva(m)<sup>112</sup> rāhana

(9) raray inakvakən·, vnañāhuluna ḥayarā, Arabya ḥayarā kamambañan·, Amañana rājamāṁsa, Aḍulaña bvah kama[(d)]lai,<sup>113</sup> Aguntiña rīm sañ, Ani-

100. *kābunan* ◇ M&R, *kātunān* N.

101. *i* ◇ N, in M&R.

102. *mamūmpaṁ* ◇ N, *Amūmpaṁ* M&R.

103. {malam mopi(h)} ◇ malam mopi N, {1 akṣ. ille.}la mopi M&R. These words do not yield an evident sense in this context. Comparing the parallel passages in the charters of Panumbangan Cd9 and Hantang Cd24, we do not expect anything between *tūtan* and *Am̄śa pratyam̄śa*. Therefore, we consider that the sequence *malam mopi(h)* is the result of a scribal error and needs to be expunged from the text.

104. *pratyam̄śa* ◇ M&R, *prakṣaka* N.

105. *garuḍamuka* ◇ *garuḍamukha* N, *garuḍamukha* M&R.

106. *pratiṣṭā* ◇ N M&R. We find *pratiṣṭākna* in similar contexts in Pagiliran A5, Panumbangan Ab9, and Hantang Ab10, and so we have considered the possibility of supplying *kna* here. Nevertheless, the fact that *pratiṣṭ(h)ā* is also observed in the same context in Tamparang Ab9, Kemulan Ab8 and Palah Ab8 means that this reading must be accepted as a viable alternative, in the intransitive, to the passive construction with *pratiṣṭ(h)ākna*.

107. 941 ◇ *rñan ugah* N, 961 M&R.

108. -māgha-māsa tithi pratipāda ◇ M&R, māla rīm mā {body ille.}emkən· pratipāda N.

109. *Anumpyataka* ◇ N, *Anumāñhyāntikam̄* M&R.

110. *Aprā⟨(m)⟩sa* ◇ *Aprāsa* N M&R.

111. *Ajnya humalam̄* ◇ M&R, *Ajtya humalam̄* N. In Garaman 4r5 and Gandhakuti 5r1 we have occurrences of *Ajnva halam̄*. Is the word *humalam̄* here a mistake or a legitimate variant for *halam̄*?

112. *vnañājamahāni(n)dikāṅguntiñāmarīlva(m)* ◇ *vnañājapahānindikāṅbuntiñāmalvam̄* N, *vnañājapahānindikāṅguntiñāmalvam̄* M&R.

113. *kama/lai* ◇ N M&R. A *taling* is engraved after *kama* at the end of the line on face C but we also find the *-ai* marker at the beginning of d.



**Fig. 7 –** Talan, face C. Estampage EFEQ n. 2289.



**Fig. 8 –** Talan, face d. Estampage EFEQ n. 2290.

(10)tā riṁ saṄ, Agam-agamāna kayu kuniṁ, Adravyā tabaṁ-tabaṁ,<sup>114</sup> tuhun· tan paṁhañjuranya<sup>115</sup> yan paṁlaku-laku,<sup>116</sup> ku(d)nam<sup>117</sup> kadeyakēna rikam varga ri  
 (11) talan·, ri pagəhanyātahila<sup>118</sup> dravya haji paṇaṣṭāṅgī mā 2<sup>119</sup> tan pārik· ri  
 sam̄ hyaṁ dharma riṁ dharuṇa,<sup>120</sup> A(d)ñkēn pūrṇamaniṁ asuji-mā-  
 (12)sa, tan· kaparavyāpārā denim len·, mañkana rasani pañimbuh śrī mahārāja  
 Irikam vargga ri talan·, pra(d)tiṣṭa riṁ liṅgopala, kapa-  
 (13)gəhakənanya<sup>121</sup> tka ri savet-vkanya<sup>122</sup> dlāhanīm dlāha, tan kolah-ulaha de  
 saṇ anāgataprabhu(,) kunam<sup>123</sup> ri sdaṇa(d)nyan· hanāñulah-ulaha pa-  
 (14)gəhni(m)<sup>124</sup> Anugraha bhaṭṭara guru, mvam pañimbuh śrī mahārāja Irikam  
 vargga ri talan·, mo brāhmaṇa, mo kṣa(d)triya, ḥuniveḥ yan· ve-  
 (15)(ś)ya śūdra, ḫaṇḍan· kā 2<sup>125</sup> su 10, Atēhēr· mañgihakənarī pañcagati<sup>126</sup>  
 saṁsāra riṁ ihatra paratra, mataṁ(d)nyat aṁRñə: ta kita<sup>127</sup> kamurū hyaṁ<sup>128</sup>  
 (16) pañcamahābhūta, kita pūrvva dakṣiṇa paścima Uttara, Āgneya nairiti  
 vāyavya Aiśānya, Ūrddhamadhadhah,<sup>129</sup> (d) tka riṁ maddhya, yan hana vvaṇ apa-  
 (17)cārāpakārāñulah-ulah<sup>130</sup> pagəhni Anugraha pāduka śrī mahārāja, karuhun-  
 Anugraha bhaṭṭara guru I(d)rikam vargga I<sup>131</sup> talan·, sikēp·

114. -tabaṁ ◇ N, -habaṁ M&R.

115. paṁhañjuranya ◇ N, paṁhanjuran M&R.

116. paṁlaku-laku ◇ N, paṁhaku-haku M&R.

117. kunam ◇ M&R, tuna N.

118. -atahila ◇ N, -tahil M&R.

119. mā 2 ◇ M&R, mā bū N.

120. dharuṇa ◇ N, karuṇa M&R.

121. kapagəhakənanya ◇ N, kapagəhananyan M&R.

122. savet-vkanya ◇ N M&R. The word order here is unusual. Normally, one finds *savka-vetnya* (cf. Horren 2r3 [eds. Stutterheim 1933: 104 and Machi Suhadi & Sukarto 1986: 112–115 where the relevant line is labelled Ib3], Pagiliran A5, Panumbangan Cd11 and 14, Sirah Keting C6 and Lawadan Ab26). Corr. *savka-vetnya*?

123. kunam ◇ M&R, kuvam N.

124. pagəhni(m) ◇ M&R, paṁsəhniṁ N.

125. kā 2 ◇ M&R, kā {body ille.}u N.

126. mañgihakənarī pañcagati ◇ mañgəhakən añcegaki N, mañgəhakəna pancagati M&R.

127. mataṁnyat aṁRñə: ta kita ◇ mataṁnya kaRñə: taki ta N, mataṁyan ta Rñə: ta kita M&R. The use of enclitic -k instead of -n implies a 2nd-person subject. The context imposes enclitic -t (instead of -n or -k) implying a 2nd-person subject.

128. hyaṁ ◇ M&R, hvam N.

129. Ūrddhamadhadhah ◇ M&R, Ūrddhamavah N.

130. hana vvaṇ apacārā- ◇ pānavvaṇa pavārā N, hana vvaṇ apacara- M&R.

131. I ◇ N, ri M&R.

- (18) sampal· hanđemakən· sumpətakən·<sup>132</sup> təkək·<sup>133</sup> gulūnya, (A)pusi<sup>134</sup> taňanya, rampak·<sup>135</sup> sukunya, sivak· ka(d)pālanya, cavuk<sup>136</sup> utəknya, ḫuḍuk· (19) hatinya,<sup>137</sup> Uḍulakən ḫaLmanyā, Uvad-avid ususnya, rakrāk igānya,<sup>138</sup> səsəb dagirnya, tibākən riṁ tā(d)mragomukha, klan· ri kavaḥ sam̄ (20) (ya)makiñkara,<sup>139</sup> mañkana patyanikam̄<sup>140</sup> Upacārāñulah-ulah pagəhny anugraha pāduka śrī mahārāja ka(d)ruhun· Anugraha bhaṭāra guru I- (21)rikam̄ varga ri talan·, kunam̄ ḫaranikam̄<sup>141</sup> varga tumarima, Anugraha pāduka śrī mahārāja Irikam̄ vargga I talan· (d) gambhīra, viro,<sup>142</sup> pratyekani ḫaranika(m)<sup>143</sup> (22) varga I talan· Inanugrahan· pāduka srī mahārāja, (s)ubi, panaśar·<sup>144</sup> putravatī, haRp·,<sup>145</sup> sicin·<sup>146</sup> saprā(d)na,<sup>147</sup> Abrom̄, palagān·<sup>148</sup> sayo(,) tu- (23)mantar·,<sup>149</sup> kaviṣṭa, sagnəm̄,<sup>150</sup> ratih̄, ḫaruk·<sup>151</sup> tan adoh,<sup>152</sup> rambha,<sup>153</sup> jīva, Adumās.<sup>154</sup> dumunum̄, sa(m) bhaṇi⟨,⟩ riṁ (A)dhikā(n)ī<sup>155</sup> (d) nyū dantī, gambhīra,<sup>156</sup> Ahyəs·,<sup>157</sup> śrī (vidgī)<sup>158</sup>

132. *sumpətakən* ◇ N, *pumpətakən* M&R.

133. *təkək* ◇ M&R, *təkik* N.

134. (A)pusi ◇ M&R, {body ille.}a{body ille.}upi N.

135. *rampak* ◇ N, *rampati* M&R.

136. *cavuk* ◇ {2 akṣ. ille.}t N, ḫuḍuk M&R.

137. *hatinya* ◇ M&R, *rahagini* N.

138. *rakrāk igānya* ◇ cakrākigām̄nya N, rākrāk iganya M&R.

139. (ya)makiñkara ◇ M&R, soma kiñkara N.

140. *patyanikam̄* ◇ N, gatyaniñkam̄ M&R.

141. *kunam̄ ḫaranikam̄* ◇ M&R, kunañ aranikam̄ N.

142. *gambhīra*, *viro* ◇ *gambhīra*, *vigā* N, *gamgīra*, *viga* M&R.

143. *ṅaranika(m)* ◇ ḫaran i N, ḫānikan M&R.

144. (s)ubi, *panaśar* ◇ M&R, *suvi*, *panagar* N.

145. *haRp* ◇ N, *hapas* M&R.

146. *sicin* ◇ M&R, *sicim* N.

147. *saprāna* ◇ *sapāna* N M&R.

148. *Abrom̄*, *palagān* ◇ *sabrom̄*, *palaśān* N, *Anabram̄*, *palagān* M&R.

149. *tumantar* ◇ *tumankar* N, *dumantar* M&R.

150. *sagnəm̄* ◇ N, *Agnī* M&R.

151. *ṅaruk* ◇ *tāruk* N, *bāruk* M&R.

152. *tan adoh* ◇ M&R, *kan adoh* N.

153. *rambha* ◇ N, *ramga* M&R.

154. *Adumās* ◇ M&R, *Aduhas* N.

155. (A)dhikā(n)ī ◇ *Avikāri* N M&R.

156. *gambhīra* ◇ N, *gamgīra* M&R.

157. *Ahyəs* ◇ *Ahyus* N, *Ahyīs* M&R.

158. (vidgī) ◇ ga{body ille.}g{1 vowel ille.} N, *gita* M&R.

(24) kṛtayaśā,<sup>159</sup> dumunuṁ, vagəd·, makādi Ikaṁ<sup>160</sup> viro, samañkana<sup>161</sup> pratyekanikam vargga Inanugrahan.<sup>162</sup> pāduka śrī (d) mahārāja, likitapātra ḍaṇ ācā-

(25)ryya prakāśa,<sup>163</sup> makapramukha samgat<sup>164</sup> kēlpvan<sup>165</sup> ḍaṇ ācāryya Amogha<sup>166</sup> //○//○//○ (d) ni śrī,<sup>167</sup>

## 5. Translation

### Faces A and b

**(Ab1–4)** Hail! Elapsed Śaka year 1058, month of Śravaṇa, eleventh *tithi*, waning fortnight, Tuṇlai, Vage, Monday, [the *vuku* being] Praṇbakat, the *grahacāra* being in the South, lunar mansion Punarvasu, the deity Aditi, the conjunction Siddhi, the *karaṇa* Vava, the *parveśa* Kuvera, the *maṇḍala* being in the north-west. That was the time when the decree of the Great King — whose royal (*deva*) names were ‘Incarnation of Madhu’s destroyer, i.e. of Viṣṇu’ (*śrī-varmeśvara, madhusūdanāvatāra*), ‘Who brings joy to friends’ (*ānanditasuhṛt*), ‘Lofty conqueror of the directions thanks to his lion’s power’ (*siṁhaparākrama-digjayottuṅga*), whose emblem was Jayabhaya — was received by the Lord Great Minister of Halu, the *kabayan* at Sarvagata.<sup>168</sup> It came down to all the high functionaries (*tāṇḍa rakryāṇ*) in the council, beginning with the Lord of Kanuruhan, with the byname Maṇḍaka.

**(Ab4–8)** The occasion: All of the inhabitants in Talan, rank upon rank, paid respect to the dust of the footprints of the Great King. They had as intermediary the *apatih* Lord [named] *mpu Kesareśvara*, ‘endowed with right judgment and of unstoppable valor’ (*krta-vivekālaṅghaniyā-parākrama*), with the byname Bāguṇa. Not left behind was the teacher of the Great King,

159. *kṛtayaśa* ◇ M&R, {1 akṣ. ille.} *kayaśa* N.

160. *vagəd·, makādi Ikaṁ* ◇ N, *vabhəd·, matādi takam* M&R.

161. *samañkana* ◇ M&R, *sapañkaca* N.

162. *Inanugrahan·* ◇ N, *Anugrahan·* M&R.

163. *prakāśa* ◇ N, *prakhāśa* M&R.

164. *makapramukha samgat·* ◇ M&R, *marā pramukha samgət·* N.

165. *kēlpvan·* ◇ kīl {body ille.} *an·* N, *kēlpan·* M&R.

166. *Amogha* ◇ N, *Anumagha* M&R.

167. *ni śrī* ◇ M&R, *ki śrī* N. The meaning of the two unexpected syllables following the final punctuation marks is unclear.

168. The word *sarvagata* is rarely attested in epigraphic sources. In the two other inscriptions issued by the same king, namely the Hantang and the Tamparang charters, in the same position we find Mapaṇji Kambādaha. The word *sarvagata* is observed in two *kakavins* of this period: in stanza 42.2 of the *Harivanśa* (Teeuw 1950: 72) and in stanza 24.9 of the *Smaradahana* (Poerbatjaraka 1931: 34). From the Wanua Tengah III charter (2r20, ed. Boechari 2012d: 484–491, transl. Griffiths 2021–2022: 198–208) *kabayan· ri Ayam· təAs· 2 mira-mirah pu rayuṁ, halaran· pu dhanada*, we get the impression that Sarvagata in *kabayan· riñ sarvvagata* is supposed to be a toponym.

‘promoter of Nyāya doctrine, serving as a chief of Yogins following the path of Bhairava’ (*naiyāyikadarśana-samyddhi-kāraṇa bhairava-mārgānugamana-yogīśvarādhikāra*). They informed (the Great King) that they had in custody an edict (*praśasti*) recorded (*muṅgu*<sup>169</sup>) on palm leaves [and] marked with the Garuḍa-face [as] their guarantee that they were granted by Bhaṭṭāra Guru [the right] to hold their land (*deśa*) in Talan as a *sīma* [and] to have authority over all of its low land and elevated ground, including non-irrigated rice-fields, paddy fields, river edges, marshlands, *kuluvutans*<sup>170</sup> [and] *patapans* of all types. In addition, they begged for the transfer of their edict to be recorded on a stone stele. Such was the substance of the petition of the inhabitants of Talan to the dust of the footprints of the Great King.

(Ab8–11) Because of the greatness of His Majesty the Great King’s sympathy for the request of the inhabitants of Talan — for the nature of one like him is [that of] the highest *kṣatriya* manifested as the incarnation of Viṣṇu, constantly guarding the whole world, who brings joy to all subjects, attentive to all intentions of those who respectfully implore him, kind to those who seek for protection, [and] unwilling to be put in debt of service by those who are unwaveringly loyal to him — this is the reason why His Majesty (lit., ‘the dust of his footprints’) approved the request of the inhabitants of Talan for the transfer of their edict to be recorded on a stone stele. At the same time, their grant was added to (*inimbuhan*) by the Great King.<sup>171</sup>

(Ab12–Cd1) As for the substance of the grant of the Bhaṭṭāra Guru to Colo, Ubheni, [and] Ṙntēt, [it was] that Talan, a village of the district Panumbañan including all its (constituent) villages [and] circumscription (*atagan*) of

---

169. We choose ‘recorded’ as a contextually suitable free translation. Literally, *muṅgu* means ‘present, situated’.

170. The word is rarely used in epigraphic sources. It is only attested in this charter (Ab7) and the unpublished Kukub charter (3v4, discussed in ROD 1923, no. 2250, p. 25–26, now kept in Museum Volkenkunde, Leiden, inv. nos. 4801–2a and 4801–2b). OJED records only few other non-epigraphic occurrences, including one from the *Sumanasāntaka* (written in the Kadiri period) and *Navaruci* (ed. Prijohoetomo 1934: chapter 3, first paragraph, p. 34): *aglis maṅkat rahaden bhīma, kapūnkuring gajāhoya. aṅlakvani juraṇ səṅka aparaṇ aparuṇ, mārgātrəbis, iriṇ-iriṇ, akveh tikaṇ vanādri bhaya kalintañan, muvah śōma, vatəs, pabajañan, penənan in avan; gunuṇ pipitu kalintañan; mvaṇ kapūnkur tekang taruk-tarukan, muvah kalagen, kaputravaišan, dusun, kuluvutan.* ‘Immediately Bhīma set out. He had left Gajāhoya behind. He marched through steep ravines with rocks and cliffs. The path was rocky terrain and slopes. On the road, he came by numerous dangerous forest mountains, cemeteries, boundary markers, children’s graveyards, demarcations. He came by seven mountains. And he left behind settlements, as well as religious establishments (*kalagen*), *kaputravañsan*, and *kuluvutans*’ (Griffiths 2020: 120–121).

171. We are not exactly sure of the grammatical function of *ya* in this sentence, but suppose it must refer to the *varga i talan*. So the literal meaning would be something like ‘At the same time they were grant-increased by ...’.

Vantayan, [whose] corvée is [equal to] 1 *kupan*, would serve to become the *sīma* of the inhabitants of Talan. It is seized including its low land and elevated ground, including all kinds of non-irrigated rice-fields, paddy-fields, orchards, river edges, marshland. All of them are taken by the inhabitants of Talan. And they will not be entered by the subordinates of the three high dignitaries: the Pañkur, the Tavan and the Tirip, [i.e.] all those who previously had a claim on royal revenue [from] the occupational groups big or small, beginning with the various Miśras, the *pañuraṇ*, the *kriṇ*, the *padəm*, the *manimpiki*, the *paranakan*, the *limus galuh*, the *pañaruhan*, the *taji*, the *vatu tajəm*, the *mañriñca*, the *mañhūri*, the *paraṇ*, the *sukun*, the *halu varak*, the *ramanaṇ*, the *rakasaṇ*, the overseer of *gəndiṇ*, the *piniñlai*, the *katañgaran*, the *tapa haji*, the *air haji*, the *malandaṇ*, the *ləca*, the *əlab-əlab*, the *kalañkaṇ*, the *kutak*, the *tañkil*, the *trəpan*, the *salvūt*, the *sinagihā*, the *kyab*, the *srəkan*, the *lingaṇ*, the *vatu valaṇ*, the *vilaṇ thāni*, the *pamanikan*, the *aniga*, the *sikəpan*, the *rumban*, the *tirvan*, the *viji kavah*, the *tinkəs*, the *māvī*, the *manambani*, the *tañhiran*, the overseer of merchants, the overseer of smiths, the *mañrumbai*, the *mañguñjai*, the overseer of Kliṇ, the overseer of Huñjəman, the overseer of gambling, the *puluṇ padi*, the overseer of harlots, the *pabisar*, the *paguluṇ*, the *pavunkunuṇ*, the overseer of Banantən, the *miśra hino*, the *miśra anin-anin*, the *vli tambaṇ*, the *vli vaduṇ*, the *vli hapū*, the *vli harəṇ*, the *vli pañjut*, the *suval*, the *tambā*, the *limbaṇ*, the *kavah*, the *palamak*, the *urutan*, the *dampulan*, the *pakalunkuṇ*, the *topuṇ kavuṇ*, the *suñsuṇ panuraṇ*, the *karərənān*, the *pasuk alas*, the *sipat vilut*, the *jukuṇ*, the *pāñin-añin*, the *pāmāvaśya*, the *hopan*, the *panraṇān*, the *skar tahun*, the *garihan*, the *pabayai*, the *pañrāma*, the *avur*, the *panatak*, the goldsmiths, the *panigaṇ-atak*, the *pañdva-mās*, the *panigaṇ-blah*, the *pakarapa*, the *tampō sirir*, the *pinta-palaku*, the *pañharaṇ-haran*, the *tuluṇ hutaṇ*, the *pobhaya*, the *kipa-kipah*, the *pavalanda*, the *pakanan tahun*, the *paniriṇ*, the *pacumbi*, the *paprāyaścitta*, the *pavuvuh*, the *pañgarai*, the *pavlaṇ-vlaṇ*, the *tunḍan*, the royal corvée, the eunuchs, the royal servants, the healers, the *sambal*, the *sumbul*, the *mañluluṇ-vuluṇ*, the singing actors, the wayang-performers, the comedians (*abañol*), the *siñgah*, the *pabrəsi*, all of the courtiers, and so forth — they shall not enter

### *Faces C and d*

the *sīma* in Talan. It is only the inhabitants of Talan who shall have the authority over all of their royal revenue.

(Cd1–4) Likewise are all the [fines to be imposed for] ‘pain and relief’ (*sukha-duḥkha*), great or small, no matter what their types may be, such as ‘areca-blossom without betelnut’ (*mayaṇ tan pavvah*), ‘gourd vines that grow in the courtyard’ (*valū rumambat iñ natar*), ‘disaster’ (*vipati*), ‘a corpse covered with dew’ (*vañkai kābunan*), ‘blood spattered on the road’ (*rāh kasavur i havan*), ‘spittle that is sprayed’ (*hidū kasirat*), ‘slander’ (*dūhilatən*), ‘violence’ (*sāhasa*),

‘rash speech’ (*vākcapala*), ‘rash acts with the hand’ (*hastacapala*), ‘producing the dust of a file’ (*mamijilakən vuriniñ kikir*), ‘attacking in fury’ (*mamūk*), ‘rape’ (*mamuñpan*), ‘repeated attack’ (*lūdan*), ‘following’ (*tūtan*), ‘apportioning of shares’ (*añśa pratyañśa*), ‘punishment and wrongful punishment’ (*danda kudanda*), ‘poisons of all sort’ (*mañdhala*) and such like. It is only the inhabitants of Talan who shall have the authority over all of them.

**(Cd4–7)** Such was the substance of the grant of Bhaṭāra Guru to the inhabitants of Talan — an edict recorded on palm leaves [and] marked with the Garuḍa-face — which was confirmed by the Great King. Consequently, the Great King agreed that it would stand permanently on a stone stele. As for the time of the grant of Bhaṭāra Guru to the inhabitants of Talan, it was in Śaka 941, additional month of Māgha, first *tithi*, waning fortnight, Haryāñ, Umanis, Wednesday, [the *vuku* being] Dukut.

**(Cd7–15)** As for the substance of the addition (*pañimbuh*)<sup>172</sup> of the Great King to the inhabitants in Talan, it concerned their being entitled to have a longer platform (? *varuga inantun*), to have eight pillars (? *asakā inaṣṭa*), to pave the courtyard (*anumpyatak*),<sup>173</sup> to build a palanquin in layers, to have a palanquin with turnery, to offer *nāgapuṣpa* (cloth), to use *jānu humalañ* (unguent); they would be entitled to have intercourse, pierce the ear-lobes, cut the hair, given in possession to ... (*amarīlva*) [or] inflict wounds (*añrāhana*) on children; they would be entitled to take a prostitute as slave, to mate with a *kamambahan* prostitute, to eat royal meat, to serve *kamalai* fruit on a wooden tray, to cut hair on the seat, to play on the seat, to hold yellow wood, to have a *tabañ-tabañ* (drum). But there should not be a forerunner for them when they take a walk.

As for the course of action to be taken by the inhabitants of Talan, it concerns their reliability in delivering (*atahil*)<sup>174</sup> royal revenue [in the form

**172.** The word is derived from the base *imbuḥ* and its derivations such as *pañimbuh*, *inimbuh*, and *umimbuh* are observed in the inscriptions issued by King Sindok (Linggasuntan 851 Š., A6; Kanuruhan 856 Š., 8), Airlangga (Kusambyan 945 Š., B36; Bimalasrama date lost, 4.5; Turun Hyang B 976 Š., Cd19; Anjatan date lost, 4r7) and at least one other king of the Kadiri period (Panumbangan 1042 Š., Ab7). The words *inimbuhan* (A11) and *pañimbuh* are used here because the present charter was issued to grant additional privileges to the holders of the grant made by Bhaṭāra Guru. See also n. 180 below. Among the cited inscriptions, the following are absent from Nakada (1982): Kusambyan (ed. Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022), Bimalasrama (ed. van Stein Callenfels 1924), Anjatan (ed. Rita Margaretha Setianingsih 1996).

**173.** The words (*m)atumpyatak* and (*m)anumpyatak* are observed only in inscriptions of the Kadiri period, namely, besides the present occurrence, in Geneng I Ab25; Ceker Ab9; Lawadan Ab10. Moreover, the form *tinumpyatak* is observed in stanzas 161.1 and 164.2 of *kakavin Sumanasāntaka* written in the same period (Worsley *et al.* 2013: 402, 406).

**174.** The base form *tahil* and its derivations such as *atahil*, *matahil*, *patahil*, and *satahil* are attested in many inscriptions issued by King Sindok up to the Majapahit period. OJED only registers the word *tahil* meaning “a part. weight, esp. of gold and silver; a part. kind of tax or tribute,” but lists hardly any of these derived forms. In our

of] *pañastāṅgi* (tax) of 2 *māṣa* without *arik* levy to the holy foundation in Dharuṇa every Full Moon of the month of Asuji. It should not be interfered with by others.

Such was the substance of the addition of the Great King (granted) to the inhabitants of Talan, to stand permanently on a stone stele [and] to be considered to be irrevocable by them including their descendants [into] the future's future. It is not to be disturbed by the future kings. But if there are ones who will disturb the stability of the grant of Bhaṭāra Guru along with the addition of the Great King to the inhabitants of Talan, be they *brāhmaṇas* or *kṣatriyas*, let alone if they are *vaiśyas* [or] *śūdras*, they should be fined 2 *kāṭi* and 10 *suvarṇa*. In addition, they will encounter the five forms of suffering in this world and hereafter.

**(Cd15–21)** For that reason, you (may please) pay heed, you gods of the five elements, you (gods of the directions) East, South, West, North, Southeast, Southwest, Northwest, Northeast, Zenith, Nadir, including the Center. If there are people who misbehave [or] offend by disturbing the stability of the grant of His Majesty the Great King, all the more so the grant of Bhaṭāra Guru to the inhabitants of Talan: catch them, cut them off, throw them down, turn them upside down, strangle their necks, bind together their hands, break up their feet, split their skulls, scoop up their brains, tear out their livers, rip open their entrails, pull out their intestines, break any of their ribs, cut off their flesh, drop [them] in the copper-cow-headed (cauldron), to be cooked in the cauldron of Yama's slaves. Such should be the future deaths of the miscreants who disturb the stability of the grant of His Majesty the Great King, all the more so the grant of Bhaṭāra Guru to the inhabitants of Talan.

**(Cd21–25)** As for the names of the inhabitants who received the grant of His Majesty the Great King to the inhabitants of Talan, [they were] Gambhīra and Viro. Enumeration of the names of the inhabitants of Talan who benefited from the grant by His Majesty the Great King: Sudhi, Panagar, Putravatī, Haṣap, Sicin, Saprāṇa, Abroṇ, Palagān, Sayo, Tumantar, Kaviṣṭa, Sagnəṇ, Rathī, Ṁaruk, Tan Adoh, Rambha, Jīva, Adumās, Dumunuṇ, Saṇ Bhani. In Adhikānī [and] Nyū Dantī: Gambhīra, Ahyəs, Śrī Vidgī, Kṛtayaśa, Dumunui [and] Vagəd, the first being Viro. Such was the enumeration of the inhabitants who benefited from the grant by His Majesty the Great King. The document was written by master Prakāśa, whose chief was the official of Kēlpvan<sup>175</sup> (called) master Amogha.<sup>176</sup>

---

context, *atahil* seems to indicate the action of delivering some kind of tax or tribute.

**175.** One wonders if this corresponds to *kulupvan* in line 9v4 of the Kancana charter (10th century CE, see Griffiths 2020: 133–135).

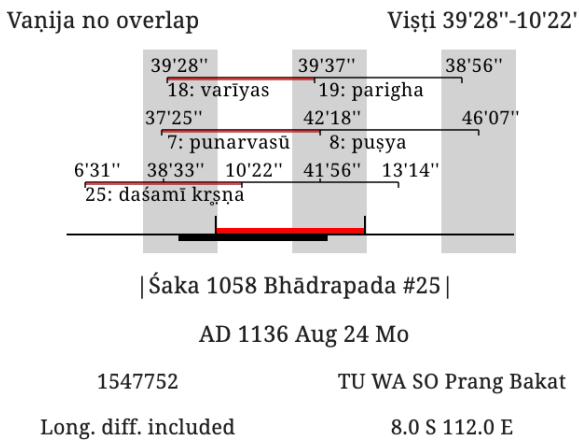
**176.** It is worth mentioning that these names of *ācāryas* sound very Buddhist and perhaps this fact can be linked to the fact that Talan is one of the *tāpi siriṇs* (neighboring villages) of the Buddhist monastery mentioned in the Bimalasrama charter (10r6). In addition to that, Talan is also one of the four boundaries of the Buddhist foundation in Kancana observed in line 4r2 of the Kancana charter (see n. 175). On these occurrences of the toponym Talan in other inscriptions, see also §6

## 6. Historiographical Discussion

### Dates

One of the remarkable features of the Talan stela is the fact that it is inscribed with two dates. The first date which fell in 1058 Śaka is engraved on the front face (Ab), line 1. All of the dating elements, with the exception of the *yoga*, point to the month of Bhādrapada instead of Śravaṇa mentioned in the text (see the HIC diagram in fig. 9a). We find no indication that Damais (1955: 71) was aware of the fact that the month appears to be off by one, while Eade & Gislén (2000: 85) signal the problem but do not comment on it further, although it must be connected with the intercalation system that was used.<sup>177</sup>

The second date is observed on the back face (C) line 6. The presence of this date had been noticed by Krom who cited the year as 961 Saka. He argued that the 12th-century inscription is a confirmation of a charter issued by Airlangga (1931: 294, see below), and that the year 961 is that of the original charter. Damais merely cited Krom for the second date (1955: 71, n. 3), but did not have the chance to check any estampage and hence could not determine whether it comprised only a year or also other dating parameters.<sup>178</sup>



**Fig. 9a** – Diagram for the first date contained in the inscription, generated with HIC software.

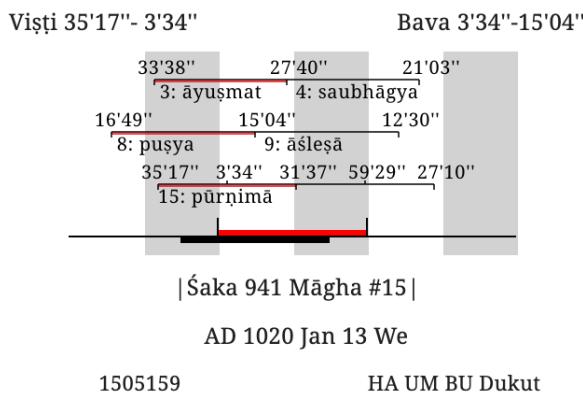
below. Although the present passage can be translated as ‘the document was written by renowned (*prakāśa*) masters, chief of whom was the official of Kēlpyan (called) master Amogha,’ the translation offered here is based on the observation that we do not normally get such phrases as ‘written by renowned masters’ and supported by a similar passage found in Panumbangan Cd21 *makapramuka mpu pañajyan· ri panumbañan· dan ācāryyāntaraja*.

177. “The weekday combination, as we see, points to Bhadrawāda, not to Śravaṇa.” See also p. 157 (A152 “a difficult case”). The topic of intercalation is a red thread in Eade & Gislén’s work: see their appendices I and II and the entry “intercalation” in their index.

178. “Krom fait remarquer dans HJG<sup>2</sup> : 294 que cette inscription est une confirmation

While Nakada evidently did not recognize the presence of a date and read the digits as the meaningless words *rīan ugah*, Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma were able to read the year as 961 Šaka (1996: 27).

Upon inspecting the stone in person, we have found the reading 961 offered by Krom as well as Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma not to be accurate. The year has to be read 941 Šaka. The HIC diagram demonstrates that this reading fits well with the other dating elements (fig. 9b).<sup>179</sup> The HIC software also shows that there is no matching date in 961 Šaka. The charter thus bears one date falling in the reign of Jayabhaya (24 August 1136 CE) and another associated with a figure called Bhatāra Guru (13 January 1020 CE).



**Fig. 9b** – Diagram for the second date contained in the inscription, generated with HIC software.

## *Bhaṭṭāra Guru: the posthumous name of Airlangga*

The charter of Talan is a confirmatory grant that incorporates a grant that was originally issued in 941 Śaka for the inhabitants of Talan by an authority referred to as Bhaṭṭāra Guru and authenticated with the Garudamukha (Garuda-face) emblem.<sup>180</sup> The name Bhaṭṭāra Guru figures for the first time

*d'un édit de Airlangga de 961 saka. Nous n'avons pas eu le temps en 1947 de consulter l'estampage pour vérifier dans le texte si cette dernière date est détaillée ou bien si seul le millésime est indiqué.”*

**179.** The fact that the HIC software indicates Māgha rather than *punah-Maghā* found in the text must again be an issue of intercalation, whereas between Pūrnimā and Pratipadā there is only the typical one-day difference (Eade & Gislén 2000: 3).

**180.** The Talan inscription demonstrates how a charter could be reproduced in a subsequent charter. An analogous case can be observed in the Wanua Tengah III inscription. Issued by King Balitung in 830 Saka, it incorporates an earlier charter which was originally issued by King Garung in 751 Saka (Griffiths 2021–2022: 158). A slightly different case is the Turun Hyang inscription which also contains two charters,



**Fig. 10** – The emblem of Garudamukha in the Sumengka inscription.  
Photograph Eko Bastiawan.

in the Sumengka charter (981 Śaka) that was issued by the king of Janggala called Samarotsaha ‘because of the way in which the channel created by the venerable Bhaṭāra Guru, who rests at Tīrtha, was taking from the river meandering by way of the land of Tiṅkilikan.’<sup>181</sup> The stone itself is engraved with the Garudamukha emblem on the top of the front face (fig. 10). Currently displayed in the Nasional Museum of Indonesia with the inventory number D.12, it originates from *desa* Sumengko, *kecamatan* Jatirejo, *kabupaten* Mojokerto.<sup>182</sup> Besides the famous case of Ken Angrok who, in the *Pararaton*, receives the name Bhaṭāra Guru from the gods (Brandes 1920: 12, 56), the same name is also observed in two charters from Bali, that date respectively from 1126 Śaka and from 1246 Śaka (Goris 1967: 43, 45–46). Although the identity of the figures referred to in these Balinese charters is not yet clearly understood, it seems certain that neither one of the two figures called Bhaṭāra

---

the first dated to 948 or 958 Śaka and issued under Airlangga while the second is dated 976 Śaka and issued under Garasakan. The older charter (Turun Hyang A) is presented before the later one (Turun Hyang B), without being formally inserted into it. Such serialization is also seen in the Sima Anglayang (Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022: §6.4, pp. 149, 152) and the Harinjing charters. The incorporation of old charters in new ones raises questions that deserve further investigation about the purposes of such incorporation as well as the reliability of the copying processes.

**181.** Faces AbCd, line 3: ... *sambandha, gatinikananām kantən yaśa pāduka mpunūk bhaṭāra guru* *saṁ lumāḥ ri tīrtha mañalap· ri bañavān· Añavir-avir. Ahnū ri lmañnikanām I tiṅkilikan.*

**182.** *NBG* 14 (1876: III no. 6, VII no. 48); Groeneveldt (1887: 376, no. 12); Krom (1913: 596–597); Krom (1914: 191).

Guru there can be identified with the Bhaṭāra Guru mentioned in the Sumengka and Talan charters. By contrast, in the latter two the same figure may very well have been intended.

While the name Bhaṭāra Guru in the Sumengka charter is preceded by *pāduka mpuṇku*, this expression is not seen in Talan. With reference to the former, Krom observed some similarities between Samarotsaha and Airlangga, namely their use of the *rake halu* title, of the ‘family name’ Dharmawangsa, and of the Garudamukha emblem. In relation to the name *pāduka mpuṇku bhaṭāra guru*, he was of the opinion that *pāduka* refers to a princely figure, while *mpuṇku* suggests a religious title and *bhaṭāra guru* is the name of a god. Thus, he argued, the name may denote the deity with which a deceased prince was identified after death, according to a tradition of posthumous naming which is also observed in the Majapahit period.<sup>183</sup>

The similar expression *pāduka mpuṇku bhaṭāra tripuruṣa* appears in another inscription, the Kedung Wangi stone from Lamongan.<sup>184</sup> Boechari associated this expression with what is often called the ‘priestly title’ of Airlangga in scholarly literature (1990: 130). However, our recent research<sup>185</sup> suggests that *pāduka mpuṇku bhaṭāra tripuruṣa* is more likely to refer to the first ruler of Majapahit, namely Kertarajasa alias Raden Wijaya.<sup>186</sup> And we are somewhat skeptical of the whole notion of Javanese rulers bearing ‘priestly titles,’ which is essentially a modern scholarly construct devised to address the problems that arise from a single Majapahit-period reissue (the Gandhakuti charter) that records a grant

**183.** For instance King Wijaya Rajasa who is designated by the posthumous name *pāduka bhaṭāra śrī parameśvara* in Biluluk II (1315 Śaka) r1–2 *amagəhaken andikanira talampakanira pāduka bhaṭāra śrī parameśvara sira saṁ mokta riñ viṣṇubhavana*. See also Brandes 1920: 34, lines 27–31.

**184.** Ed. Brandes 1913: 247, OJO CXIII. Face B, lines 6–9: ... *Astu vacana śrī pādu(ka) mpuṇku Amandi saka riñ viṣā, Apan· śrī pāduka mpuṇku sākṣat· bhaṭāra (bra)(hma viṣṇ)u maheśvara, sira dumənḍa salvirni(m) manulah-ulah panug(r)aha śrī pāduka mpuṇku bhaṭāra t(r?)ipuruṣa dumənḍa Irikām*, ... ‘May the edict of His Late Majesty be more powerful than poison. For His Late Majesty is a manifestation of the Lords (*bhaṭāra*) Brahmā, Viṣṇu [and] Maheśvara. [When] they punish all those who disturb the grant of His Late Majesty, it is [none other than] the Lords Tripuruṣa who punish them ...’.

**185.** See Titi Surti Nastiti *et al.* 2023.

**186.** The identification with Kertarajasa is based on the phrases *śrī pāduka mpuṇku sākṣat bhaṭāra (bra)(hma viṣṇ)u maheśvara* which seems reminiscent of the following passage in the Sukhamerta charter (1218 Śaka, 10r2–3) referring to Kertarajasa: *śrī mahārāja, Āpan sira prabhu devamūrtti, viriñjinārāyanaśaṅkarātmā, sākṣat paśarīran· bhaṭāra tripuruṣa sira*. Whether or not the words *pāduka mpuṇku bhaṭāra tripuruṣa* in Kedung Wangi refer back to Kertarajasa, the stone of Kedung Wangi was certainly issued during the Majapahit period and there is no concrete reason to link it with Airlangga in any way.

made by a certain *aji pāduka mpuriku* on a date falling within Airlangga's reign without mentioning the king by any of his usual titles.<sup>187</sup>

Based on the observed connections between Samarotsaha and Airlangga, plus the fact that the contents of the Sumengka charter brings to mind the Kamalagyan inscription (959 Šaka) issued by Airlangga, which is found 34 km downstream along the Brantas river from Sumengko and also deals with waterworks, Krom inferred that the name Bhaṭṭāra Guru in the Sumengka charter refers to none other than Airlangga (1913: 596–598). The same scholar interpreted the data as indicating that Airlangga, after retreating from worldly affairs towards the end of his life, was interred at Tīrtha, a site which Krom identified as the Belahan bathing place located on the slope of Mount Penanggungan in *kabupaten* Pasuruan. He further endorsed the double theory that a large sculpture of a Viṣṇu mounted on Garuda originated from the same site and was a representation of Airlangga himself.<sup>188</sup> Concerning the ‘family name’ Dharmawangsa, he suggested that Samarotsaha was the immediate successor of Airlangga. Most importantly for us, in the present context, he concluded that the figure of Bhaṭṭāra Guru observed a few decades later in the Talan charter must be the same figure as the one alluded to in the Sumengka charter, namely Airlangga (1931: 270–271, 283, 294).<sup>189</sup>

Krom’s proposal was later challenged by Resink who argued that the *tīrthas* mentioned in both the Sumengka and Talan charters (*sic!*) have to be found in close proximity to where these two stones are situated. Further, he claimed that the Belahan bathing place is the site where Sindok’s predecessor, namely King Wawa, was entombed so that the Viṣṇu sculpture may not be associated with Airlangga, nor with any other historical figure in his view (1968: 27, 32–37). Coming to the defense of Krom’s proposals, Jordaan found that there is no reason not to associate the word *tīrtha* occurring in the Sumengka and Talan charters (*sic!*) with Belahan. He was of the opinion that the absence of the specific name of the *tīrtha* is primarily because the charters are intended as administrative records. Emphasizing the fact that the

**187.** This construct is still prevalent in Javanese historiography, even though its tenability was already challenged nearly seventy years ago by Damais (1955: 185, footnote continued from the previous page): “We must therefore, I believe, suppose either that *Aji Pāduka Mpungku Sang Pinakacatra ning Bhuvana* was not Airlangga but an unknown royal character, or else that the copyist will have replaced the original title of the inscription by the hermit name of Airlangga, the reissue being certainly posterior to 964 Šaka.” See also Krom 1913: 596–598 and Boechari 1962: 72–73 / 2012a: 98–99.

**188.** Observing the stylistic features of the sculpture, Lunsingh Scheurleer (2009) has refuted the idea that it originates from Belahan, arguing instead that the sculpture was manufactured during the Singosari period and came from Candi Kidal.

**189.** See also Boechari 1968: 3–4, n. 10; 2012a: 97–100; 2012b: 138–139 n. 10, 140–141, 143.

one who was interred at Tirtha, interpreted as Belahan, had the Garudamukha emblem, he agreed with Krom's hypothesis that the figure is none other than Airlangga and that the sculpture of Viṣṇu is his representation. He concluded that the other two goddesses still observed at Belahan, namely Sri and Laksmi, correspond to Airlangga's consorts (2007: 338, 342–343). It is crucial to point out that Resink's argument assumes that the word *tīrtha* is observed in both the Sumengka and the Talan charters, whereas in reality this word is only found in the above-quoted passage of the Sumengka charter but is absent altogether from the Talan charter. This fundamental error was taken over uncritically by Jordaan. As a matter of fact, the Talan charter had not been fully deciphered when Resink was writing, and Jordaan evidently failed to consult the readings that had been published in the 1990s by Nakada, on the one hand, and by Machi Suhadi & Richadiana Kartakusuma, on the other. Their erroneous assumption must derive from a misinterpretation of the way in which Krom had previously presented the data.

Despite the fact that the inscriptions of Sumengka and Talan are issued by different kings from different territories, they have two things in common. First, the presence of the Garudamukha emblem. Second, the appearance of this figure called Bhaṭṭāra Guru. Although unfortunately we still lack clinching evidence to prove Krom's proposal identifying Bhaṭṭāra Guru as a posthumous name for Airlangga, we do see some facts that may be interpreted as supporting it while there seems to be no strong reason to reject it.<sup>190</sup> Since the grant of Bhaṭṭāra Guru to the inhabitants of Talan, incorporated in the Talan charter, took place in 941 Śaka, this then becomes the earliest hard date for a charter issued by Airlangga.

### ***The Garudamukha emblem***

The majority of the stone inscriptions issued by the Kadiri kings are engraved with emblems placed on the top of the front face.<sup>191</sup> These emblems are different from one king to another. Generally, each king has one specific emblem which is consistently depicted on each inscription he issued such as the Candrakapāla emblem for issues of Bameswara,<sup>192</sup> Gaṇamūrti for those of Aryeswara,<sup>193</sup> and

**190.** The issue of Airlangga's names will be discussed in a separate paper, where the possible supporting evidence for the identification of Bhaṭṭāra Guru as Airlangga will be presented (Griffiths, in preparation).

**191.** The depiction of emblems on the stone inscription is however not unique to the Kadiri kings. For a discussion on emblems which include some inscriptions issued by the Kadiri kings, see Vernika Hapri Witasari 2011.

**192.** The inscriptions of Padlegan I (1038 Śaka), Pagiliran (1042 Śaka), Panumbangan (1042 Śaka), Bameswara (1048 Śaka), Geneng I (1050 Śaka), Candi Tuban (1051 Śaka), and Tangkilan (1058 Śaka).

**193.** The inscriptions of Mleri I (1091 Śaka) and Angin (1093 Śaka).

the Śrīga for those of Kertajaya.<sup>194</sup> Curiously enough, by contrast, each of the three inscriptions issued by Jayabhaya has a different emblem.

The inscription of Hantang (1057 Śaka) bears the emblem of Narasiṅha (a man with lion head) while the Talan charter (1058 Śaka) bears the Garuḍamukha. The emblem of the Tamparang inscription (1066 Śaka) has not been satisfactorily identified but is different from that of the other two (fig. 11). The Narasiṅha emblem mentioned in the Hantang and Tamparang charters and depicted on the former can be identified with certainty as Jayabhaya's own emblem.<sup>195</sup> As we make further progress with deciphering the Tamparang charter, we hope that an explanation will emerge for the fact that the emblem depicted on this charter seems not to match with the one mentioned in the part of the text deciphered so far. In the case of the Talan charter, the use of the Garuḍamukha emblem is clearly due to the fact that the charter incorporates an earlier grant which bore the same emblem.<sup>196</sup>

The Garudamukha is indeed found depicted on some stone inscriptions issued by kings before the Kadiri period. The earliest depiction of Garuḍamukha as an emblem is found in at least two inscriptions issued by Airlangga, namely Baru (952 Śaka) and Silet (975 Śaka).<sup>197</sup> The same emblem is also engraved

**194.** Kertajaya issued at least 10 inscriptions. The emblems engraved are still visible in some inscriptions while others are worn out or even totally lost. Although not exactly alike, the emblems on the inscriptions issued by him share similarity, namely the presence of a horn (*śrīga*) of an animal such as observed in the inscriptions of Sapu Angin (1112 Śaka), Ceker (1107/1115 Śaka), Kemulan (1116 Śaka), Galunggung (1122 Śaka), Sumberingin Kidul (1126 Śaka), Kertajaya (1138 Śaka) and Cemandi (unpublished, date not yet established).

**195.** Hantang, faces Ab, lines 14–15: ... *kāraṇyan inubhayasanmata pañhyānnya de śrī mahārajā, mata(m)nyan· vināmūn· sam̄ hyān ājñā haji praśāsti muñgu rīm lingopala tinañda narasiṅha* ... and Tamparang, faces Ab, line 9: ... *padamlakna sam̄ hyān ājñā haji praśāsti pratiṣṭhā ri lingopala tinañda (nara)sinha* ....

**196.** Faces Cd, lines 4–5: *mañkana rasani Anugraha bhaṭāra guru Irikām varga I talan·, praśāsti muñgu rīm ripta tinañda garuḍamuka, pinagəhakən· śrī mahārāja*.

**197.** The inscription of Silet was only recently identified by a team from BRIN & EFEQ during our field work in November 2022 (see n. 185). The stone in discussion has long been regarded as a different one and given the awkward label 'Garudamukha' for the reason that it bears the emblem on the top of the main face (Ninny Susanti Tejowasono, 2003: 373–374 no. 6; Bintang Megakusuma 2013; Andi Muhammad Said *et al.*, 2018: 11, no. 8). However, during on-site reading, the team came across the toponym Silet in several areas of the stone and was able to match the text with Damais' reading of the first three lines of the Silet inscription (1955: 233–234). On that basis, the team concluded that the stone is none other than the Silet inscription. As for the Garuḍamukha emblem, there are several inscriptions issued by Airlangga which contain the word *tinañda garuḍamukha* without being adorned with the emblem, namely Cane (943 Śaka) faces Ab, lines 24 and 29; Munggut (944 Śaka) 1.18, 1.21–2.1; Terep I & II (954 Śaka) 2r1–2r2; 2r1, 8v2–8v3; Turun Hyang A (948 / 958 Śaka) faces Ab, line 5; Bularut (964 Śaka) Main part, line 11. Observing the text layout of the fragmented Bularut charter (ed. Titi Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022: 143–149), it cannot be excluded that an emblem might have been engraved and now lost, as the first line starts rather low,



**Fig. 11** – Left to right: the emblem of Narasiñha, Garudamukha, and the unidentified one of the Tamparang charter.  
Photographs Eko Bastiawan.

in two inscriptions issued by kings of Janggala, namely Kambang Putih (958 Śaka) of Garasakan and Sumengka (981 Śaka) of Samarotsaha.<sup>198</sup> The last inscription known so far which indicates the use of the Garudamukha emblem is the (still unpublished) Patitihan charter of the Singasari period.<sup>199</sup> But the charter is incompletely preserved and we cannot exclude that the relevant passage too refers to a grant from a previous king who bore the Garudamukha emblem.

As mentioned in the previous section, the use of the Garudamukha as an emblem by kings from Janggala seems to indicate a tie of kinship between Airlangga and the kings who ruled Janggala in the decades after Airlangga's reign. The likelihood that the Talan charter incorporates an Airlangga charter

---

leaving much space for a hypothetical emblem.

**198.** There are two other charters from the Janggala kings which mention the word *garudamukha*, namely Malenga (974 Śaka) 3v2 of Garasakan and Banjaran (975 Śaka) 4v1 of Alandung Ahyes.

**199.** This incompletely available charter is in the possession of a private collector. A substantial portion of it was included in an article previously published in this journal (Griffiths 2020: 131–132). In another portion, the charter contains the expression *khageśvaranārāyanamukha* which seems to be synonymous with Garudamukha. We quote here again from the still unpublished edition and translation by Griffiths (9r5–9v1): *mata(nya)n sam̄ hyām rājapraśāsti tinañda kageśvaranārāyanamuka, sampun umiñgv i (r)ipta hinləpan p(ūta)vastra, pinañkvakn irikam̄ banigrāma ri patitihan samāmanku kañar-, ri san(m)uka para tañda rakryan samudāya, kunəm̄ (p)ratyekanikam̄ banigr(ā)ma manarima (sañ) hyām rājapraśāsti, makapramuka samgöt aniga, pu pralīna, dinulur denikam̄ samāmanku kañar samudāya, rim bhūmi kañiri* 'That was the reason why the holy royal charter, sealed with the Face of Viṣṇu on Garuda (*khageśvaranārāyanamukha*), already committed to manuscript and decorated with yellow cloth, was taken in hands by the guild at Patitihan, all of them holding a *kañar*, in the presence of all the ranking officers. And each individual member of the guild accepted the holy royal charter, to begin with the officiant Aniga [called] *pu Pralīna*, accompanied by all the ones who hold a *kañar* in the land of Kadiri: ...'.

while it is engraved with the Garudamukha emblem establishes a connection between Jayabhaya and Airlangga, in a way that finds no parallels in any other inscription of a Kadiri king. However, the nature of the connection remains undetermined, and was not necessarily one of kinship in Jayabhaya's case, by contrast with the kings of Janggala.

### **The toponyms Talan and Panumbangan**

Talan as a toponym is found in two inscriptions from the Airlangga period, namely Bimalasrama (date lost) and Kamalagyan (959 Śaka) as well as in a 10th-century charter called Kancana.<sup>200</sup> In the Bimalasrama charter, Talan is mentioned as one of the neighboring villages (*təpi sirin*) of the place concerned by the grant;<sup>201</sup> in the Kamalagyan charter, Talan is listed as one of the downstream villages;<sup>202</sup> and in the Kancana charter, Talan is said to border with the *sīma* land of Kancana.<sup>203</sup> All of these three inscriptions originate from the area of Sidoarjo.<sup>204</sup>

If we accept the hypothesis that the figure of Bhaṭṭāra Guru refers to Airlangga, the fact that the toponym Talan is also found in two of his inscriptions gives reason to consider whether the Talan intended in our inscription was also situated in the vicinity of Sidoarjo. The inscription details that the inhabitants of Talan were granted by Bhaṭṭāra Guru the right to hold their land (*deśa*) in Talan as a *sīma* and to have authority over all of its 'low land and elevated ground, including non-irrigated rice-fields, paddy fields, river edges, marshlands, *kuluvutans* [and] *patapans* of all types'. These landscape features are stereotypical expressions most of which are also observed in several other

**200.** On the dating of the Kancana charter, not long before Airlangga's reign, see Griffiths 2020: 133–135.

**201.** 10r6–10r7: ... *I talan·, sañ mariga, sañ ibuh, sañ abuñ, sa(m) lilā, Askār Rja, vineh pasək pagəh ku 2 vdihan· ga yu I.*

**202.** Line 8: ... *kahayvaknanim thāni sapasuk· hilir· lasun paliñjan·, sijana-tyəsan·, pañjim(,) gantim, tālan·, dašapankah, pañkaja, tka rim sīma para-sīma, ... .*

**203.** 4r1–2: ... *pañaturdeśanīm lmaḥ sañ hyaṁ dharmmasīma Im kañcana, mvaṁ kāñdām sañkārnya, pañidul·nya vetan· sañkerē Aiśānya, lāmban· lor· Asidaktan· lāvan· lmaḥ talan·.* Again in 4v1–4: *pañalornya sañkerē nairiti, Asidaktan· lāvan· jølag·, kāli satnah sovaṁ bāyabya, Asidaktan· lāvan· lmaḥ talan·, muvaḥ hīñanya lor maiavetan·, sañkerē bāyabya, Asidaktan· lāvan· lmaḥ mandala talan·, Anikū lalavā Apingir· lmaḥ Anuju vatəs· bacucum, Aiśānya, Asidaktan· lāvan· lmaḥ talan· ... .*

**204.** The inscription of Kamalagyan stands in *dusun* Klagen, *desa* Tropodo, *kecamatan* Krian, *kabupaten* Sidoarjo. The Kancana charter was discovered in *desa* Gedangan, *kecamatan* Gedangan, *kabupaten* Sidoarjo. Although the provenance of the Bimalasrama charter is not clearly established, from the toponyms mentioned in the text, it is evident that the charter refers to what is today *kabupaten* Sidoarjo (Griffiths 2021–2022: 180–182).

inscriptions.<sup>205</sup> They do not necessarily portray the actual characteristics of the landscape mentioned in the inscriptions, and do not stand in the way of assuming that the Talan in question was situated in the flat delta of the Brantas, rather than in the mountainous Wlingi area.<sup>206</sup>

Nevertheless, another piece of information mentioned in the Talan charter proves that such an assumption would be untenable. For the charter states that the village Talan formed part of the district (*vatək*) of Panumbangan. This second toponym, likewise, is observed in several inscriptions. The earliest attestation is in the Sima Anglayang charter issued by Airlangga at some time in or after 968 Šaka and found near Malang.<sup>207</sup> Although the exact

**205.** Tija & Haru-Haru (date lost, ed. Boechari 2012d: 494–499) 2r3–2r4 *kevala buyut amabaki juga pramāna ri salbak-vukirnya, savahnya, kəbvanya, sapaniskāranya kabeh*; Kamalagan (959 Šaka) A3–4 *len· drabya-hajiniṁ gagā, kbyan· pasəRhan·, tka rim lvah, Rnək·, tpi-tpi, valu-vulu prakāra kabeh*; Terep (954 Šaka) 3r2–3r3 *ri svatantranikam patapān· sthāna bhaṭāri, tke lvahnya, kubvannya, savahnya, saprakāra*; Bularut (964 Šaka) 11–12 *maka[r]asa An· prasiddha rāmaJnta I bularu[t]· sapa[su] k thāni para dūvān· sumīna thani rāmanta pramā[na] II sal(ba)k·-vukirni(m) thāni rāman[t]a] (k)a{1 akṣ. ille.}yakan· makādi savah gagā, kbyan· mvah Alas·, Rnək·, drab[ya h]aji, tpi-tpi saprakā[ra]; Anjatan (date lost) 4r4 *kevalā sam hyān kuṭi riñ amṛtamangalātah pramāna Irikā kabaih, tka ri salbak·-vukirnya kabeh makādi savah prakāra*; Panumbangan (1042 Šaka) Cd13–14 *kapramāna denikam kabayān· kidulnim pasar· maṇāran anurida, tka ri gagā savahnya, lvah Rneknya lbak·-vukirnya kabeh*; Kudad (1216 Šaka) 3r4–3r5 *An· sampun sinusuk sīmādāg ringit·, de śri mahārāja, tke[m] gagā-Rnəknya salbak·-vukirnya kabeh*; Tuhanyaru (1245 Šaka) 4v4 *im tuhānu muAm sama sānak im /ku\sambyan· Atah pramāna ri salbak·-vukirnya, tke[m] gaga Rnəknya*; Padlegan III (1252 Šaka) 14 *makādi dṛya haji, katka ri gagā Rnək· salbak·-vukirnya*. Timothy Lubin has pointed out to us (email, Oct. 2023) that such clauses are likely the Old Javanese renderings of very similar and equally stereotypical clauses found in Indian Sanskrit inscriptions of the Pāla domain, notably that *salbak-vukirnya* would express in Old Javanese what *satala-soddeśa* ‘with low land (*tala*), with raised ground (*uddeśa*)’ means in Sanskrit. See Sanyal & Ghosh 2019: 112.*

**206.** Among the charters cited in the previous footnote, two undoubtedly originate from lowland areas in East Java. They are the Bularut charter, now kept in Museum Nasional (D.170), which originates from *desa* Selorejo, *kecamatan* Sambeng, *kabupaten* Lamongan, and the Tuhanyaru charter, also kept in Museum Nasional (E.25), which is from *desa* Sidoteko, *kecamatan* Dawarblandong, *kabupaten* Mojokerto (Hadi Sidomulyo 2018: 234). In personal communication with Hadi Sidomulyo, he detailed that the name Sidoteko has since the late 1990s been replaced by Madureso. He added that the name of the *dusun* is Gogor.

**207.** 13v7–14r1 *k(i)na(b)e(ha)(n·) banigrāma rim [pagiliṇa](na)n· ri sapinasuknīm yadvipā kabeh, lasun·, paḍa, pankaja, kanuruhan·, lamajah, panumbāñan·, pavuyahan·, desā luvuk·, vuravan·, kadañayan· ka[b]e[h] ...* ‘It is collectively that the members of the merchant guild of carters in all parts of the island of Java, namely Lasun, Paḍa, Pañkaja, Kanuruhan, Lamajah, Panumbañan, Pavuyahan, the region of Luvuk, Vuravan, Kadañayan, all of them ...’; 16v1–16v3 *kumonakan· Ikanām piñhai Akurug anak thāni ri desā-Aṣṭatanda kasaña thāni jumput·, svasva, lucəm·, pavuyahan·, panumbāñan·, vaharū, tagaran·, hujum·, kanuruhan·, kasaña thāni*

location of Panumbangan is not clearly stated, it appears to be among places or territories lying outside of Janggala such as Waharu, Tagaran, Hujung, and Kanuruhan. The Sukun charter (1083 Śaka), also found near Malang, lists a *rakryan* Panumbangan among those who receive gifts during a *sīma* ceremony (6r1).<sup>208</sup> The aforementioned Patitihan charter of the Singasari period includes Panumbangan in the list of ‘all the ones who hold a *kañar* in the land of Kadiri’ (*samāmañku kañar samudāya, riñ bhūmi kañdiri*).<sup>209</sup>

The name Panumbangan as a *vatək* is mentioned in the stone of Pagiliran (1042 Śaka),<sup>210</sup> issued by King Bameswara, which is located around 3 kilometers to the west of the Talan stone. The same name is frequently mentioned in the Panumbangan inscription (1042 Śaka), also issued by King Bameswara, which is located around 2 kilometers to the east of the Talan stone. The expression *Ikām rāma lima dūvān i panumbañan i daLm thāni* is found in the text several times. Although this expression is only partly understood, given that the charter was installed in the same year and by the same king as the one of the Pagiliran stone, not far from both the Pagiliran and the Talan stones, the place called Panumbangan with which the eponymous charter deals must have been the same *vatək* as that in the Pagiliran and Talan charters. The name Panumbangan itself survives in the name Plumbangan of the *dusun* and *desa* where the Panumbangan stele is still to be found in the present day.

A place called Panumbangan is also included as one of the regions on the bank of the river (*nadītīrapradeśa*), namely the Brantas, in the Canggu charter of the Majapahit period (1280 Śaka).<sup>211</sup> Another Majapahit inscription which mentions the name Panumbangan is the Waringin Pitu charter (1369 Śaka), where Panumbangan figures as one of the borders of the holy foundation at Waringin Pitu.<sup>212</sup> Although the charter was discovered in *kabupaten* Trenggalek, the fact that it mentions toponyms of Kamalagen (8r1) and Kalagen (8r5) reminds us of an inscription issued by Airlangga, namely the Kamalagyan

---

*jumput*. ‘It ordered, with regard to the Piñhai, the Akurug, the villagers in the eight quarters of space with as ninth the *jumput* community — namely Svasva, Lucōm, Pavuyahan, Panumbañan, Vaharū, Tagaran, Hujun, Kanuruhan, with as ninth the *jumput* community.’ Text and translation from Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022.

208. Ed. Boechari 2012d: 517–522.

209. See n. 200. The meaning of the word *kañar* is unknown.

210. A4 *kumonakən*: *Ikām karāmān i pagiliran· sapañjim thāni kabeh, makādi {10 akṣ. ille.}, vatək· panumbañan·*.

211. 5r3 *I sarba, I variñin · pitu, I lagada, I pamotan·, I tulañan·, I panumbañan·, I jruk·, I trūm, I kambam śrī, I tda, I gyam*.

212. 10r1–10r2 *tumāñi muvah, sapakliran lavan panumbañan·, dpa, 110, məntas im baniayan anidul amnər· tka riñ pūrvva muvah, dpa, 583, samañkana parimānani bhūpradeśani san hyam dharmma riñ variñin pitu*.

charter (959 Śaka) situated in *dusun* Klagen, *desa* Tropodo, *kecamatan* Krian, *kabupaten* Sidoarjo. The name Waringin Pitu is synonymous with the name Waringin Sapta in the Kamalagyan charter. Hence, it is probable that the Panumbangan of the Canggu and Waringin Pitu charters was located in the area of Mojokerto and Sidoarjo.

Observing the occurrences of Panumbangan in the charters mentioned above, it is evident that a *vatək* called Panumbangan existed in the historical territory of Kadiri, possibly already from Airlangga's time and certainly from the Kadiri period onward. The data also indicate, however, that there was a (probably less significant) place of the same name in the northern part of East Java (Janggala) a few centuries later, and that place is likely to have existed already at Airlangga's time too.

Bringing together all the data presented in this section, one can then imagine at least three scenarios regarding the community called Talan. First, that the community had moved from Sidoarjo to Wlingi between Airlangga's and Jayabhaya's time. Second, that the Talan charter, despite being found in Wlingi, actually concerns a village in Sidoarjo and as a consequence Jayabhaya's territory extended into Sidoarjo. Third, that the Talan in Sidoarjo at Airlangga's time and the one in Wlingi at Airlangga's and at Jayabhaya's time are two different villages sharing the same name.

### ***Named individuals***

Besides issues related to chronology, toponomy and territory, another major challenge for the historiography of early Java is to establish connections between the plethora of individuals who find mention in the inscriptions. The Old Javanese inscriptions often contain lists of those who receive the gifts (*pasak-pasak*) at the occasion of a *sīma* foundation. Generally, such a list is structured in descending order of social status, with function terms followed by named individuals holding those functions, with the exception of the king and other high dignitaries as their names have normally already been mentioned at the beginning of the inscription. Each of those listed will receive a combination of cash in the form of gold (*mās*) or silver (*pirak*) and cloth (*vəḍihan* or *kain*) as gifts. In some inscriptions, not in the context of gift presentation, lists of names consisting of individuals from the village level are also observed such as those found in the charter of Cane (943 Śaka) issued by King Airlangga and in the charter that we are studying here. Regrettably the data set is generally not large enough to yield appearances of the same figure in more than a single record, thus impeding proper prosopographic research.

One notable feature of the inscriptions issued by the kings of the Kadiri is the use of the expression *makasopāna* meaning 'by intermediary of' in describing the process of transmission of a petition to the sovereign. The earliest epigraphic record of this expression is found in the Waharu II charter

(851 Śaka)<sup>213</sup> issued by King Sindok, but its authenticity is questionable.<sup>214</sup> The same expression is observed in the Mataji inscription (973 Śaka)<sup>215</sup> and then becomes a standard element of grants issued by the Kadiri kings,<sup>216</sup> but is rarely observed in inscriptions after the Kadiri period.<sup>217</sup> Outside of Java, the same expression is also found in at least ten charters from Bali.

These intermediaries hold various positions such as official (*paməgat*), lord (*rakryān*), or teacher (*pañajyan*). Although they do not always appear in every inscription issued by the kings of Kadiri, their role seems to be vital as it is through them that petitioners addressed the Great King. The presence of these intermediaries in the Kadiri period deserves comprehensive investigation. Limiting ourselves here to the case of our inscription, we find in it two intermediaries: the *apatiḥ* Lord (a kind of chief minister?) named *mpu Kesareśvara*, ‘endowed with right judgment and of unstoppable valor’ (*kṛta-vivekālaṅghaniya-parākrama*), with the byname *Bāguṇa*, and the teacher of the Great King, ‘promoter of Nyāya doctrine, serving as a chief of Yogins following the path of Bhairava’ (*naiyāyikadarśana-samṛddhi-kāraṇa bhairava-mārgānugamana-yogīśvarādhikāra*). The second person also figures as intermediary in the Hantang inscription (1057 Śaka), likewise issued by Jayabhaya. His name suggests that the cult of Bhairava played an important role during Jayabhaya’s reign. The Hantang inscription is indeed perhaps the earliest attestation of the Bhairava cult in eastern Java (Robson & Hadi Sidomulyo 2021: 150–151).

**213. 2v: ... *makasopana* I rakryan mahāmantri I hino humatur i pāduka śrī mahārāja ... .**

**214.** Brandes considers that this charter is a reissue on the basis of the writing which is ‘much younger compared to the Sindok type of the stone inscriptions’ (1913: 73–76, OJO XLII).

**215.** Ed. Shalihah Sri Prabarani 2009: 35. Face A, line 6: (*rakrya*)n riṁ pakira-kiran mākabehan karuhun I lbu paduka śrī māharaja ***makassopana*** sam hadyan ... .

**216.** We limit ourselves to three examples. Panumbangan I (1042 Śaka) Ab4–6 *sambandha, Ikarā rāma lima dūvān*: *I panumbaṇan i daḷm thāni samāgəgə: galar i pasamayan*; *humatur māmpak-ampak manambah I lbūni pāduka śrī mahārāja, ***makasopāna*** samgat tirvan: mpu Avāryyāntareśvara*; Geneng I (1050 Śaka) Ab6 ... *māmpak-ampak manambah I lbūni pāduka śrī mahārāja, ***makasopāna*** (I) rakryān-kanuruhan mapañji ...*; Jaring (1103 Śaka) Ab5–6 *ma(ka)mpak-ampak manambah i Lbuni pāduka śrī mahārājā, ***makasopāna*** senapati sarvvajala*.

**217.** There are three inscriptions from the Majapahit period using the same expression, namely Padlegan III (1252 Śaka) 11 *sa(m)mbandha gati sam rājamantri, manambah ri pāduka śrī mahārāja, ***makasopāna*** sañ āryya rājādhikāra, pu taḍah*; Trailocyapuri III (1408 Śaka, ed. Brandes 1913: 218–226, OJO XCIV– XCV) A14–15 *sira sañ dvijendra śrī madhavācāryya, mvañ rakryan apatiḥ mahavīrottama, pu vahan ***makasopāna*** humatur, yathā śrī raṇavijaya mratisubaddhakən kirttyānugrahanira sira harananira*; Watukura II (no date, ed. van Naerssen 1941: 106–112, no. IX and 1977: 61–63) 1v3–1v4 *An humatur anəmbahi pāduka śrī mahārāja, ***makasopāna*** Ika mapañji kālajaya*.

Among the two fully deciphered inscriptions issued by Jayabhaya, namely the Hantang and the Talan charters, it is only in the latter that the name of the calligrapher is mentioned. It ends with the information that ‘the document was written by master Prakāśa, whose chief was the official of Kēlpvan (called) master Amogha.’<sup>218</sup> As already stated in n. 176, the names of the masters sound Buddhist. If indeed their bearers were Buddhists, it implies that both (Bhairava) Śaivism and Buddhism coexisted during the reign of Jayabhaya. The presence of Buddhism in the 10th–11th century is perhaps also attested through an inscribed sculpture of Akṣobhya found in *desa* Sukodono (formerly Gondang Lor), *kecamatan* Karangrejo, *kabupaten* Tulungagung, now displayed in Museum Wajakensis, Tulungagung.<sup>219</sup>

## 7. Conclusion

We are aware that there are many other topics that could and should be elucidated in this single inscription, but this can be done better once the first author’s study of the Jaggala-Kadiri corpus as a whole will have advanced further. The present study has showcased how much new light a critical edition of even a single charter, if accompanied by a reliable translation, may shed on historical events, the persons involved, as well as the social and geographic contexts. Once this approach will have been applied to a larger corpus of inscriptions of the same period, it may be expected that a significant number of new facts will emerge for revising the historiography of early Java.

We have shown that the Talan charter yields substantial information not just on the reign of Jayabhaya but also on that of Bhaṭṭā Guru. We have reevaluated the hypothesis proposed by previous scholars regarding the identification of Bhaṭṭā Guru as King Airlangga and are indeed inclined to accept it. This identification means that the Talan charter, by incorporating a charter of Bhaṭṭā Guru dated to 941 Śaka, will have an impact on the issue of the duration of Airlangga’s reign, which has occupied Indonesian historiography for decades.<sup>220</sup>

**218.** Cd24–25 *likhitapātra* *dañ* ācāryya prakāśa, makapramukha samgat· kēlpvan· *dañ* ācāryya Amogha.

**219.** Bosch 1919–1921: 500, 505; Boechari 1990: 126; 2012c: 438. Stutterheim associated the name Dharmawangsa figuring in the text with Airlangga and Samarotsaha in the Sumengka charter. He further detailed that the lettering of the inscription from Tulungagung is comparable to that of the Sumengka charter (1929: 498–499).

**220.** See Damais 1955: 233–234; Boechari 1968: 10/2012: 151–152; Ninie Susanti 2003: 332–333 and 2010: 27–28, 30–31; Bambang Sumadio & Endang Sri Hardiatni 2008: 282. It is pertinent to point out that the Talan date in 941 fell in an intercalary month of Māgha (*punah-māgha-māsa*), while Airlangga was consecrated as king in 941 in the month of Māgha (Pucangan, stanza XV), meaning that he issued the grant a month after he took power. As for the Silet charter, thus far assumed by most scholars to date to 941 but certainly datable to a later year, see our discussion of the Silet charter in Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022: 98, n. 15.

Perhaps more importantly, the Talan charter raises questions about the territorial limits of Airlangga's kingdom. In particular, the Talan charter challenges the notion — which we ourselves had until recently — that Airlangga's territory was exclusively situated in the northern part of East Java and opens up the possibility that more southerly territories, where no stone inscriptions issued by Airlangga have so far been found, may also have been part of his territory.<sup>221</sup>

As for the community called Talan, out of three possibilities that we have offered above, it is the third scenario that seems most plausible to us, namely that two different village communities called Talan are intended in the historical sources: one in Sidoarjo that existed at Airlangga's time and another Talan that also existed at Airlangga's and Jayabhaya's time, despite the absence in Wlingi or even the larger Kediri-Blitar-Tulungagung area of any stone inscriptions directly preserved from Airlangga's time to corroborate the hypothesis that his territory extended so far beyond the area of Lamongan where most of his inscriptions have been found. The fact that Panumbangan figures already as an important territory in the Sima Anglayang charter implies that the Panumbangan where Talan was situated possibly existed already in Airlangga's time. More generally, our study gives reason to reconsider the territorial organization of polities in early Java and the extent to which the distribution pattern of stone inscriptions reflects the extent of the issuers' political control.

As regards the history of Jayabhaya's reign, while we still need to revisit the relatively well-known Hantang charter, we have to give special attention to the Tamparang charter which has not been fully read, let alone translated. Alas its state of preservation is considerably worse than that of the other two charters issued by Jayabhaya. The stone which was for decades kept unprotected outside of the Penataran Museum in Blitar has recently been moved just behind the entrance gate of the area of the museum and placed under a small *cungkup*, and we have begun but not yet finished our decipherment of this record.

## **8. Acknowledgements**

This publication is a result of the project DHARMA ‘The Domestication of “Hindu” Asceticism and the Religious Making of South and Southeast Asia’. The project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no. 809994). We are grateful to Timothy Lubin, Hadi Sidomulyo and Wayan Jarrah Sastrawan for their comments on pre-publication drafts.

---

**221.** See Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan & Griffiths 2022 and Titi Surti Nastiti *et al.* 2023.

## 9. Journal Abbreviations

NBG	Notulen van de Algemeene en Bestuurs-vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
ROD	Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië

## 10. Bibliography

- Andi Muhammad Said, Ahmad Kholif, Enik Yumastutik, Eva Nurma Setiya Damayanti, Yanti Muda Oktaviana, Afrita Endryanti, Didik Hermawan, Yudik Sukarno, Hadi Sidomulyo, and Adhi Hendrana Jayawardhana. 2018. *Katalog prasasti (benda bertulis) koleksi pengelolaan informasi Majapahit*. Trowulan: Balai Pelestarian Cagar Budaya Jawa Timur.
- Balogh, Dániel, and Arlo Griffiths. 2020. “DHARMA Transliteration Guide.” Project documentation. Paris; Berlin: Centre d’Études de l’Inde et de l’Asie du Sud; École française d’Extrême-Orient; Humboldt-Universität. <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-02272407>.
- Bambang Sumadio and Endang Sri Hardiati, eds. 2008. *Sejarah Nasional Indonesia, jilid II: Zaman Kuno*. Edisi pemutakhiran. Jakarta: Balai Pustaka.
- Bintang Megakusuma. 2013. “Prasasti ‘Garudamukha’ 945 Śaka.” Skripsi, Depok: Program Studi Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.
- Boechari. 1962. “Rakryan Mahamantri i Hino Cri Sanggramawijaya Dharmmaprasadottunggadewi.” *Laporan Kongres Ilmu-Ilmu Pengetahuan Nasional* 2 (6): 53–84.
- . 1968. “Sri Maharaja Mapanji Garasakan: A New Evidence on the Problem of Airlangga’s Partition of His Kingdom.” *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia* 4 (1–2): 1–26.
- . 1985. *Prasasti koleksi Museum Nasional, Jilid I*. Jakarta: Proyek Pengembangan Museum Nasional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- . 1990. “The Inscription of Garamān, Dated 975 Čaka: A New Evidence on Airlangga’s Partition of His Kingdom.” In *Monumen: Karya Persembahan Untuk Prof. Dr. R. Soekmono*, edited by Edi Sedyawati, Ingrid Harriet Eileen Pojoh, and Supratikno Rahardjo, 125–42. Seri Penerbitan Ilmiah, 11 (Edisi Khusus). Depok: Lembaran Sastra, Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- . 2012a. “Rakryān Mahāmantri i Hino Śrī Samgrāmawijaya Dharmaprasadottungadewī.” In *Melacak sejarah kuno Indonesia lewat prasasti / Tracing ancient Indonesian history through inscriptions*, 71–101. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG); Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia; École française d’Extrême-Orient.
- . 2012b. “Śrī Mahārāja Mapañji Garasakan: New Evidence on the Problem of Airlangga’s Partition of His Kingdom.” In *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti / Tracing Ancient Indonesian History through Inscriptions*, 135–54. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG); Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia; École française d’Extrême-Orient.
- . 2012c. “The Inscription of Garamān Dated 975 Śaka: New Evidence on Airlangga’s Partition of His Kingdom.” In *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti / Tracing Ancient Indonesian History through Inscriptions*, 437–51. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG); Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia; École française d’Extrême-Orient.
- . 2012d. “Transkripsi (dan terjemahan) aneka prasasti.” In *Melacak sejarah kuno Indonesia lewat prasasti / Tracing ancient Indonesian history through inscriptions*, 473–528.

- Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG); Departemen Arkeologi, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia; École française d'Extrême-Orient.
- Bosch, F. D. K. 1919. "De inscriptie op het Aksobhya-beeld van Gondang Lor." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 59: 498–528.
- Brandes, Jan Laurens Andries. 1904. "Enkele oude stukken, betrekking hebbende op Oud-Javaansche opschriften, en bewaard in de Rijks-Universiteits-boekerij te Leiden." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 47: 448–60.
- . 1913. *Oud-Javaansche Oorkonden: Nagelaten transcripties*. Edited by Nicolaas Johannes Krom. Batavia; 's-Hage: Albrecht; Nijhoff. <https://archive.org/details/verhandelingenv601913bata>
  - . 1920. *Pararaton (Ken Arok) of het boek der koningen van Tumapēl en van Majapahit*. Edited by Nicolaas Johannes Krom. Tweede druk bewerkt door Dr. N. J. Krom met medewerking van †Prof. Mr. Dr. J. C. G. Jonker, H. Kraemer en R. Ng. Poerbatjaraka. 's-Gravenhage; Batavia: Nijhoff; Albrecht.
- Carey, Peter. 2007. *The Power of Prophecy: Prince Dipanegara and the End of an Old Order in Java, 1785–1855*. Leiden: KITLV Press.
- Damais, Louis-Charles. 1952. "Études d'épigraphie indonésienne, III: Liste des principales inscriptions datées de l'Indonésie." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 46 (1): 1–105. <https://doi.org/10.3406/befeo.1952.5158>.
- . 1955. "Études d'épigraphie indonésienne, IV: Discussion de la date des inscriptions." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 47 (1): 7–290. <https://doi.org/10.3406/befeo.1955.5406>.
- Drewes, Gerardus Willebrordus Joannes. 1925. "Drie Javaansche Goeroe'shun leven onderricht en messiasprediking." Proefschrift, Leiden: Universiteit Leiden. <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=MMKB02:000119394>.
- Dwi Sardjuningsih Setyawardhani. 1980. "Prasasti Hantang." Undergraduate thesis. Depok: Fakultas Sastra, Universitas Indonesia.
- Eade, J. C., and Lars Gislén. 2000. *Early Javanese Inscriptions: A New Dating Method*. Leiden: Brill.
- Goris, Roelof. 1967. *Ancient History of Bali*. Denpasar: Fakultas sastra, Universitas Udayana.
- Griffiths, Arlo. 2020. "Rediscovering an Old Javanese Inscription: Mpu Mano's Donation in Favor of a Buddhist Dignitary in 888 Śaka." *Archipel* 99: 107–41. <https://doi.org/10.4000/archipel.1976>.
- . 2021. "The Terms *Kuṭi* and *Vihāra* in Old Javanese Epigraphy and the Modes of Buddhist Monasticism in Early Java." Edited by Ryosuke Furui, Arlo Griffiths, and Annette Schmiedchen. *Buddhism, Law & Society* 7 (Special volume on Epigraphic Evidence on Patronage and Social Contexts of Buddhist Monasteries in Medieval South and Southeast Asia): 143–229.
  - . in preparation. "The Names of Airlangga."
- Groeneveldt, Willem Pieter. 1887. *Catalogus der archaeologische verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia: Albrecht & Co.
- Hadi Sidomulyo. 2011. "Krтанagara and the Resurrection of Mpu Bharāda." *Indonesia and the Malay World* 39 (113): 123–42. <https://doi.org/10.1080/13639811.2010.513882>.
- . 2018. "Notes on the Topography of Ancient Java: Identifying Four *Sīma* Territories from the Majapahit Period." In *Writing for Eternity: A Survey of Epigraphy in Southeast Asia*, edited by Daniel Perret, 223–41. Paris: École française d'Extrême-Orient.

- Hasan Djafar, Ninie Susanti Tedjowasono, Andriyati Rahayu, Trigangga, Sri Ambarwati, Chaidir Ashari, Fifia Wardhani, and Ken Bimo Ramadhana. 2019. *Prasasti Batu: pembacaan ulang dan alih aksara II*. Edited by Hasan Djafar and Trigangga. Jakarta: Museum Nasional Indonesia.
- Hoepermans, N. W. 1913. "Hindoe-oudheden van Java (1864–1867)." *Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië*, 73–372.
- Jordaan, Roy E. 2007. "Bēlahan and the Division of Airlangga's Realm." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 163 (2–3): 326–55. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003688>.
- Juynboll, Hendrik Herman. 1909. *Catalogus van 's Rijks ethnographisch Museum, deel V: Javaansche oudheden*. Leiden: Brill.
- Knebel, J. 1910. "Beschrijving van de Hindoe-oudheden in de afdeeling Blitar (Residentie Kediri) 1908." *Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera*, Bijlage 42: 29–177.
- Krom, Nicolaas Johannes. 1911a. "Gedateerde inscripties van Java." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 53: 229–68.
- . 1911b. "Lijst der abklatschen, bewaard op het Oudheidkundig Bureau." *Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidkundig Onderzoek op Java en Madoera*, Bijlage 57: 48–61.
- . 1913. "Epigraphische aanteekeningen, I: Erlangga's oorkonde van 963; II: De dateering van de platen van Kendal en van de steen Museum Batavia D. 21; III: De vorst, die te Tirtha is bijgezet." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 55: 585–98.
- . 1914. "Gedateerde inscripties van Nederlandsch-Indië (eerste aanvulling)." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 56: 188–93.
- . 1931. *Hindoe-Javaansche geschiedenis*. Tweede, Herziene druk. 's-Gravenhage: Nijhoff. <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=MMKB18:007078000>.
- Laporan kegiatan penelitian arkeologi selama Pelita II*. 1985. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. <http://repositori.kemdikbud.go.id/id/eprint/3956>.
- Lunsingh Scheurleer, Pauline. 2009. "The Javanese Statue of Garuḍa Carrying Wiṣṇu and Candi Kiḍal." *Artibus Asiae* 69 (1): 189–218.
- Machi Suhadi. 1981. "Status tanah/desa perdikan di Jawa: Suatu catatan dari sumber prasasti kuno" 2 (1): 137–43.
- . 1983. "Prasasti Rumwiga." *Berkala Arkeologi (Yogyakarta)* 4 (1): 37–47.
- . 1996. "Prasasti Adan-Adan dari masa Majapahit." In *Jejak-Jejak Budaya II: Persembahan untuk Prof. Dr. R. P. Soejono*, edited by Sumijati Atmosudiro, Anggraeni, Tular Sudarmadi, and J. Susetyo Edy Yuwono, 306–22. Yogyakarta: Asosiasi Prehistorisi Indonesia Rayon II.
- Machi Suhadi, and M. M. Sukarto K. Atmodjo. 1986. *Laporan penelitian epigrafi Jawa Tengah*. Berita penelitian arkeologi 37. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Machi Suhadi and Richadiana Kartakusuma. 1996. *Laporan penelitian epigrafi di wilayah Provinsi Jawa Timur*. Berita penelitian arkeologi 47. Jakarta: Proyek Penelitian Arkeologi Jakarta, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Nakada, Kōzō. 1982. *An Inventory of the Dated Inscriptions in Java*. Tokyo: Toyo Bunko.
- . 1994. "Talan sekichū kokubun no shinshutsu kabu no ichi kōsatsu [A study of a newly uncovered lower portion of the Talan stone inscription]." *Kagoshima daigaku shigakuka houkoku [Historical Science Reports of Kagoshima University]* 41: 1–7.

- Naerssen, Frits Herman van. 1941. "Oudjavaansche oorkonden in Duitsche en Deensche verzamelingen." PhD thesis, Leiden.
- . 1977. "Old Javanese Charters Re-Edited and Translated." In *Catalogue of Indonesian Manuscripts: Old Javanese Charters, Javanese, Malay and Lampung Manuscripts, Mads Lange's Balinese Letters, and Official Letters in Indonesian Languages*, by Frits Herman van Naerssen, Theodoor Pigeaud, and Petrus Voorhoeve, 51–64. Copenhagen: Royal Library.
- Ninie Susanti (alias Ninny Susanti Tejowasono). 2003. "Airlangga: raja pembaharu di Jawa pada abad ke-11 Masehi." Disertasi S3, Depok: Program Pasca Sarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia.
- . 2010. *Airlangga: Biografi raja pembaru Jawa abad XI*. Depok: Komunitas Bambu.
- Nurhadi Magetsari, Abu Sidik Wibowo, Hasan Djafar, I Gusti Agung Ayu Ratnadi, Ayu Ratnadi, Siti Kusparyanti Budhiono, Sumarti Nurhadi, and Ayatrohaedi. 1979. *Kamus Arkeologi Indonesia 2*. Jakarta: Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Poerbatjaraka. 1931. *Smaradahana*. Bandoeng: A.C. Nix & Co.
- Prijohoetomo. 1934. *Nawaruci: inleiding, Middel-javaansche prozatekst, vertaling vergeleken met de Bimasoeti in Oud-javaansch metrum*. Groningen: Wolters. <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=MMKB05:000034071.pdf>.
- Resink, Th. A. 1968. "Bēlahan or a Myth Dispelled." *Indonesia* 6: 2–37. <https://doi.org/10.2307/3350709>.
- Rita Margaretha Setianingsih. 1996. "Bencana alam dan kerja bakti masa Jawa Kuna, serta catatan lain tentang Prasasti Ngañjatan." *Berkala Arkeologi (Yogyakarta)* 16 (2): 42–49. <https://doi.org/10.30883/jba.v16i2.752>.
- Robson, Stuart Owen. 2016. *The Kakawin Ghāṭotkacāśraya by Mpu Panuluh*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.
- Robson, Stuart Owen and Hadi Sidomulyo. 2021. *Threads of the Unfolding Web: The Old Javanese Tantu Panggēlaran*. Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute.
- Sanyal, Rajat, and Suchandra Ghosh. 2019. "Boundary Clauses in Bengal Inscriptions: Revisiting Sources." In *Copper, Parchment, and Stone: Studies in the Sources for Landholding and Lordship in Early Medieval Bengal and Medieval Scotland*, edited by John Davies and Swapna Bhattacharya, 99–150. Glasgow: Centre for Scottish and Celtic Studies.
- Shalihah Sri Prabarani. 2009. "Prasasti Mātaji: sebuah kajian data sejarah." Undergraduate thesis, Depok: Universitas Indonesia.
- Stein Callenfels, Pieter Vincent van. 1924. "Stukken betrekking hebbend op oud-javaansche opschriften in de Bibliothèque Nationale te Parijs." *Oudheidkundig verslag, Bijlage B*: 23–27.
- Stutterheim, Willem Frederik. 1929. "Oudheidkundige aanteekeningen, I: Gēmpēng; II: De dateering van het Rāmāyaṇa kakawin; III: Het hoofdbeeld van tjandi Sewoe; IV: De ouderdom van tjandi Sewoe; V: De ouderdom van den Akṣobhya van Gondang Lor; VI: De Goewa Tritis; VII: Het zuidelijk nevenbeeld van tjandi Mēndoet; VIII: Sporen van het aśvamedha op Bali en Java?" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 85: 479–510. <https://doi.org/10.1163/22134379-90001488>.
- . 1933. "Een beschreven koperplaat uit Zuid-Kediri." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 73: 102–4.
  - . 1940. "Koning Tēguh op een oorkonde." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 80: 345–66.
- Supomo Suryohudoyo. 1993. *Bhāratayuddha: An Old Javanese Poem and Its Indian Sources*.

- New Delhi: International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan.
- Teeuw, A. 1950. *Hariwaṇśa: Vertaling en aantekeningen*. 's-Gravenhage: M. Nijhoff.
- Titi Surti Nastiti. 2007. *Prasasti Sobhāmṛta*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, Badan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.
- . 2016. *Perempuan Jawa: Kedudukan dan peranannya dalam masyarakat abad VIII-XV*. Bandung: Pustaka Jaya.
- Titi Surti Nastiti, Eko Bastiawan, and Arlo Griffiths. (2023) 2022. “Towards a Corpus of Inscriptions Issued during Airlangga’s Reign in Eastern Java: A Provisional Inventory and Four New Inscriptions.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 108: 91–244.
- Titi Surti Nastiti, Hedwi Prihatmoko, Lisdha Meyanti, Arlo Griffiths, Adeline Levivier, and Eko Bastiawan. 2023. *Laporan survei prasasti klasik provinsi Jawa Timur di kabupaten Lamongan, Tuban, Jombang, Mojokerto dan Sidoarjo, tahun 2022*. Jakarta: École française d’Extrême-Orient; Badan Riset dan Inovasi Nasional. <https://hal.science/hal-04091765>.
- Verbeek, Rogier Diederik Marius. 1891. *Oudheden van Java: Lijst der voornaamste overblijfselen uit den Hindoetijd op Java, met eene oudheidkundige kaart*. Batavia; 's-Hage: Landsdrukkerij; Nijhoff. <https://archive.org/details/verhandelingenv461891bata>.
- Vernika Hapri Witasari. 2011. “Lambang raja pada kerajaan kuna di kawasan Indonesia abad XI–XV Masehi: Sebuah rekonstruksi makna.” Master thesis, Depok: Universitas Indonesia. <https://lib.ui.ac.id/detail?id=20289790&lokasi=lokal>.
- Veth, Pieter Johannes, and H. van Alphen, eds. 1869. *Aardrijkskundig en statistisch woordenboek van Nederlandsch Indie: Bewerkt naar de jongste en beste berigten*. 3 vols. Amsterdam: P. N. van Kampen.
- Worsley, Peter, Supomo Suryohudoyo, and Thomas M. Hunter. 2013. *Mpu Monaguna’s Sumanasāntaka: An Old Javanese Epic Poem, Its Indian Source and Balinese Illustrations*. Leiden: Brill.
- Zoetmulder, P. J. 1983. *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno selayang pandang*. Jakarta: Djambatan.
- Zoetmulder, Petrus Josephus. 1974. *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.



*PIERRE METTRA*

## L'empire des rivalités. Exercice du pouvoir et redistribution des ressources dans les Philippines coloniales (1695-1717)

---

### **Introduction**

La littérature scientifique portant sur les Philippines espagnoles est riche d'études sur le fonctionnement politique de la colonie. Des travaux centrés sur une institution de gouvernement en particulier (Cunningham 1919) à ceux dédiés à la question de l'installation et la conservation de l'autorité royale sur ces lointains territoires (Gaudin 2013), en passant par les recherches sur le monde administratif et politique de l'archipel (Huetz de Lemps 2006) ou les organes locaux de gouvernement (Huetz de Lemps 1997), on dispose d'importantes ressources bibliographiques en la matière. Certaines publications s'intéressent plus minutieusement au quotidien de la « bureaucratie » de l'Espagne ultramarine (Bertrand 2000), mais pour les Philippines le sujet demeure peu exploré. L'anthropologie historique est tout à fait propice à une observation méticuleuse des interactions coloniales, dans la perspective, par exemple, de l'important travail de Paulina Machuca sur le vin de coco entre Mexique et Philippines (Machuca 2018).

Une approche anthropo-historique permet d'observer les rapports impériaux en-deçà des grandes tendances impliquant personnages institutionnels et grands groupes historiques (le roi, les administrateurs, le Conseil des Indes etc.). Envisager les mouvements sociaux et politiques de fond permet de mieux définir ce qu'est

---

\* Docteur en anthropologie sociale et historique, Centre Norbert Elias (UMR 8562) – Marseille/Avignon, Pierre.mettra@hotmail.fr

l'empire, mais ne fournit que peu d'informations sur la répétition quotidienne de son existence. En fait, prendre comme sujets d'étude des catégories officielles, et s'attacher à décrire des mouvements qui dépassent et englobent l'individu, permet de distinguer les normes sociales que les sources désignent explicitement, des « normes officielles » séparées de la pratique par un écart dont Jean-Pierre Olivier de Sardan, dans la perspective de l'anthropologie du développement, souligne l'ampleur : regarder les interactions quotidiennes permet ainsi de comprendre comment les acteurs composent avec ces règles, les respectant ou les ignorant selon les situations, fabriquant des « normes pratiques »<sup>1</sup>. Une approche qui caractérise aussi l'intérêt récent de l'historiographie sur les Philippines pour un « interactionnisme » colonial, représenté par les riches contributions à l'ouvrage *Convivencia y conflicto en la frontera oriental de la monarquía hispanica* paru en 2021 (Manchado López [éd.] 2021, p. 10).

Cet article s'intéresse aux trajectoires d'individus qui, entre 1695 et 1717, forment l'élite politique de Manille. On trouve au centre de ce groupe restreint un homme dont la carrière illustre les aspects principaux de la gouvernance espagnole aux Philippines, Joseph de Torralba. Examiner les alliances et les inimitiés déployées autour de cet ambitieux administrateur permet, pour reprendre les termes de M. Sahlins lorsqu'il présente sa vision d'une anthropo-histoire structuraliste, de décrire la « réalisation pratique des catégories culturelles dans un contexte historique spécifique, telle qu'elle s'exprime dans l'action intéressée des agents historiques, y compris la microsociologie de leur interaction. » (Sahlins 1985, p. VII)<sup>2</sup>. Les travaux sur les mandats des différents gouverneurs des Philippines espagnoles ne manquent pas, et ils étaient particulièrement en vogue des années 1960 au début des années 1980. José Ángel del Barrio Muñoz, dans une monographie plus récente sur le gouverneur Fernando Valdés Tamón, estime que l'approche biographique demeure pertinente (Barrio Muñoz, 2012). Pour une bonne compréhension des Philippines modernes, estime Muñoz, on ne peut ignorer l'étude « du personnage, conditionné par le contexte mais à la fois le transformant » (Barrios Muñoz 2012, p. 18)<sup>3</sup>. Le gouvernement de Torralba n'a pas encore été spécifiquement traité, peut-être à cause de sa courte durée (seulement un peu plus de deux ans, de février 1715 à juillet 1717). Cet article n'a cependant pas pour but de passer en revue les dossiers traités par Torralba alors qu'il était gouverneur, mais d'analyser, sur une période restreinte, les modalités de l'exercice du pouvoir dans la colonie.

1. À propos de la notion de normes pratiques en anthropologie, voir notamment Olivier de Sardan 2010 et 2021.

2. « (...) the practical realization of the cultural categories in a specific historical context, as expressed in the interested action of the historic agents, including the microsociology of their interaction. »

3. Les traductions des citations en espagnol sont de l'auteur.

Cette approche est anthropo-historique non pas du point de vue de la méthode, mais par le regard qu'elle porte sur les événements sociaux. Max Weber a fort justement remarqué que toute recherche est tributaire d'axiomes dont on doit se méfier mais qui forment la substance de notre problématisation scientifique. Pour le penseur allemand, une analyse en sciences sociales est structurée par la vision du monde de son auteur, suivant des « étalons de valeur »<sup>4</sup>. C'est notamment en fonction de ces valeurs, mais aussi du fait d'intérêts, d'idées et de perceptions qu'un scientifique construit son analyse. L'orientation d'une recherche dépend de ce qu'on met en avant selon ses intérêts, eux-mêmes nés d'une conjonction d'expériences personnelles, culturelles, sociales etc. Parmi ces éléments idiosyncratiques qui influent sur l'agencement des idées, l'appartenance disciplinaire joue un rôle non négligeable, et un même thème serait abordé en histoire et en anthropologie avec des preuves, des concepts et des objectifs différents. Cet article est en partie une étude de microhistoire sociale qui prend les acteurs pour en décrire les rôles historiques et analyser l'interaction quotidienne de participants à un jeu politique ; il est aussi un essai d'anthropologie qui cherche à caractériser l'ensemble social en fonction de normes dites « émiques »<sup>5</sup>, c'est-à-dire à évaluer ce que les rapports sociaux disent de la constitution des hiérarchies sociales et de la fabrication des normes culturelles. La spécificité de l'anthropologie ne réside pas dans sa capacité à décrire des interactions au niveau individuel, mais à les rapporter à un cadre culturel, ne décrivant les normes officielles que pour souligner la prégnance des normes pratiques et donner un aperçu des modes de reproduction d'un ensemble symbolique. Le questionnement anthropologique de cet article est ainsi de comprendre les dynamiques culturelles à l'œuvre dans l'exercice du pouvoir dans les Philippines modernes, de décrire une petite partie d'un système symbolique dans lequel les individus déploient leurs actions, afin de rendre intelligible une situation coloniale de prédation et de concurrence omniprésentes. La démonstration est ainsi étayée par des concepts classiques de l'anthropologie, la pluralité des normes et la redistribution des richesses, qui permettent d'avancer des hypothèses inédites sur la période.

Les personnes évoquées dans cet article appartiennent donc aux institutions de gouvernement des Philippines. Celles-ci étaient fondées sur un principe d'équilibre des pouvoirs, une répartition de l'autorité entre le gouverneur-général (*gobernador y capitán general de Filipinas*), l'Audience royale (*real*

4. Weber, 1992 [1922]. On pourrait être tenté de voir dans les considérations de M. Weber sur cette question du « rapport aux valeurs » un très fort relativisme, mais il faut se méfier de la confusion entre « rapport aux valeurs » et « jugement de valeur », que Weber lui-même différencie.

5. En anthropologie notamment, on distingue l'émique (ou émic), l'expression de visions du monde par les acteurs d'un terrain, et l'étique (ou étic), la retranscription de ces visions par l'anthropologue.

*Audiencia*) de Manille et l'archevêque de la même ville. Le gouverneur, figure centrale de cette administration, était choisi par le roi dans une liste établie par le Conseil des Indes (*Consejo de Indias*) qui siégeait à Madrid. Son mandat était théoriquement de huit ans renouvelables, mais en pratique les durées étaient variables. Chef militaire des troupes espagnoles dans l'archipel (secondé par le *maestre de campo* ou *mestre-de-camp*), il avait en principe autorité dans tous les domaines de l'administration et devait veiller au bon déroulement des affaires judiciaires et à la bonne gestion du trésor. Dans toutes les affaires impliquant le droit, il était assisté par un conseiller (*asesor*), qui disposait ainsi d'une forte influence sur les affaires de la colonie. Enfin, le gouverneur était le président en titre de l'Audience royale. Celle-ci, composée de trois magistrats (*oidores*, parfois *oydores*, auditeurs), s'impliquait de nombreuses manières dans tous les domaines du gouvernement même si cela était théoriquement interdit par les lois des Indes. L'évolution du système politique encouragea cet entrelacement complexe des autorités, source de tensions constantes au gouvernement. Le gouverneur se concertait, par le moyen d'*acuerdos* (des réunions en petit comité) avec les membres de l'Audiencia à propos des sujets importants en matière législative ou fiscale. Cet *acuerdo*, qui représentait le rôle de conseil attribué à l'Audience à sa création, devint un organe clef du gouvernement : il passait des ordonnances et votait des lois sur tous les sujets de la vie dans l'archipel, de la gestion des *encomiendas*<sup>6</sup> aux questions de commerce, en passant par l'agriculture ou la régulation des combats de coqs. La force acquise par l'*acuerdo* permettait aux auditeurs de s'opposer régulièrement aux projets du gouverneur. L'archevêque de Manille, enfin, exerçait également une forme de contrôle sur les actions du gouverneur et des auditeurs, et les siècles de présence espagnole aux Philippines sont émaillés d'affrontements et d'alliances impliquant les trois piliers du gouvernement de l'archipel.

L'instabilité des relations et un climat fortement agonistique régnait dans les sphères du pouvoir. Cette incertitude sociale et politique n'était pas propre aux Philippines. La Nouvelle-Espagne se remettait alors de la révolte des Pueblos du Nouveau-Mexique qui avait fait vaciller un temps (de 1680 à 1696) la domination coloniale, et qu'accompagnait un profond mouvement de résistance culturelle (Liebmann et Preucel 2007). Les inquiétudes liées à ce soulèvement parvenaient jusqu'à l'archipel, qui reçut des vétérans des affrontements mexicains. Le gouverneur Fernando Bustillo de Bustamante, arrivé en 1717, avait ainsi été

**6.** Une *encomienda* était un espace juridique et économique, circonscrit à un territoire, soustrait à la couronne et confié à un individu qui profitait du travail des habitants de ce territoire et devait veiller à leur évangélisation. Cet *encomendero* recevait donc des tributs des habitants de son *encomienda*, qu'il devait collecter lui-même. Pour plus de précisions sur l'*encomienda* aux Philippines, voir Hidalgo Nuchera, 1995. Le système des *encomiendas* était au cœur d'une implacable exploitation des Philippins, ce que certains contemporains Espagnols (notamment des religieux) ont dénoncé (voir par exemple R. Bertrand, 2011).

gouverneur de Tlaxcala où il avait échappé de peu à la mort au moment de la prise de la ville par les insurgés<sup>7</sup>. La péninsule ibérique commençait elle aussi le siècle dans l'agitation. La Guerre de Succession d'Espagne (1701-1714) achevée, venait la question du remaniement institutionnel exigé par les décrets de Nueva Planta (1707 à 1716) dont l'application favorisait les partisans de Philippe et réduisait au silence ses anciens opposants. Cette réorganisation politique eut un effet indirect mais réel sur le contexte philippin, avec notamment la nomination de fidèles du Bourbon aux postes ultramarins, dont Fernando Bustillo de Bustamante. Plus généralement, l'influence de la Guerre de Succession sur les lointaines Philippines a été plus forte qu'on ne pourrait le penser. José Ángel del Barrio Muñoz a montré que si les répercussions de la lutte entre les partisans des Habsbourg et ceux des Bourbons ne se sont manifestées que discrètement sur ce « front secondaire » que constituait l'archipel, celui-ci n'en était pas moins une composante de l'empire soumise aux effets des agitations de la métropole (Barrio Muñoz 2016). C'est néanmoins dans le contexte de l'archipel qu'il faut chercher les raisons principales de l'instabilité politique et sociale de Manille au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans ce cœur urbain de la puissance espagnole, l'apparente solidité du pouvoir cachait mal les luttes ininterrompues. En théorie, la gouvernance se réalisait dans un équilibre des institutions et des rôles. Dans les faits, on voit l'incertitude, le quotidien minuscule qui oblitère les normes officielles et les grands récits, un ordre sans cesse bouleversé.

Il faut enfin évoquer la nature particulière des sources employées. Il s'agit de lettres échangées entre les administrateurs aux Philippines (gouverneurs, auditeurs et officiers royaux), le roi et le Conseil des Indes à Madrid, conservées à l'Archivo General de Indias à Séville. Les extraits de correspondance cités dans cet article manifestent une rhétorique de zèle parfait et de désintérêt personnel au profit du roi. Leurs auteurs cherchent entre autres à justifier leurs actions, à dénoncer celles de leurs ennemis ou à obtenir une décision royale en leur faveur. On ne peut présumer de la bonne ou de la mauvaise foi des personnes qui écrivent, mais il est certain qu'entre la réalité des situations et leur narration subsiste un écart qu'il est parfois difficile d'évaluer avec précision, surtout lorsque les individus écrivent pour convaincre et obtenir des avantages substantiels. L'analyse doit donc être prudente.

### **L'archipel des disputes. Le Manille espagnol du début du XVIII<sup>e</sup> siècle.**

#### *Des carrières politiques semées d'embûches*

En février 1715, la mort du comte de Lizárraga, Martín Ursúa y Arizmendi, passé du gouvernement du Yucatán à celui de l'archipel en 1709, laissait la

---

<sup>7</sup>. *Resistencia de Fernando Manuel Bustamante : motín Tlaxcala, Tlaxcala, août 1692*, AGI, Patronato, 226, N.2, R.2.

*Capitanía General de Filipinas* sans gouverneur. Comme prévu par les lois<sup>8</sup>, l'*oidor* (« auditeur ») le plus expérimenté de l'audience de Manille, Joseph de Torralba y Salinas, en prit la fonction par intérim, le temps qu'arrive le successeur officiel au poste.

Né à Guadalajara au Mexique vers la fin des années 1660, Torralba avait commencé sa carrière d'officier royal en 1692 au poste de procureur de l'audience archiépiscopale d'Alcalá de Henares, près de Madrid. En mars 1696, le Conseil des Indes lui accorda une *futura d'auditeur* à Manille, c'est-à-dire une place qu'il devait occuper dès la première vacance à l'Audience<sup>9</sup>. Dans l'attente de la confirmation de sa nomination, il bénéficiait de la moitié de son salaire d'auditeur en occupant brièvement, fin 1696, le poste *d'alcalde de corte* en Nouvelle-Espagne. Arrivé aux Philippines en 1697, il ne lui fut pas immédiatement permis de prendre ses fonctions, mais il obtint la charge de procureur de l'Audience<sup>10</sup>, à laquelle s'ajouta celle de *protector de Sangleyes*<sup>11</sup>, fonctions qu'il fut contraint de quitter par la suite. Torralba semble avoir eu quelque impatience à voir se réaliser sa nomination. Au début de l'année 1701, il écrivit au roi pour lui demander d'acter la nomination de l'auditeur en poste Gerónimo Barredo de Valdés à la fonction *d'alcalde de corte* au Nouveau-Mexique, afin de libérer une place à l'Audience. Barredo avait en quelque sorte suivi un chemin inverse à celui de Torralba ; ayant obtenu une *futura d'alcalde* au Mexique, en attendant il avait été nommé procureur puis auditeur à Manille. En 1701, s'il avait bien rappelé au roi son envie de partir pour Acapulco, il n'était peut-être pas pressé de quitter l'archipel. Il avait déjà retardé son départ « en prétendant vouloir instruire les ministres qui arrivaient pour le nouveau gouvernement de cette Audience », écrivait Torralba qui ajoutait « étant pour cela suffisant le temps d'une année, il y en a quatre qu'il

**8.** *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid, 1681, Livre II, Titre xv.

**9.** *Peticiones de José de Torralba para pasar a servir la plaza de oidor*, avril 1696, AGI, 24, Filipinas, 26, R.5, N.21.

**10.** Le procureur (*fiscal*) intervenait dans les procédures judiciaires impliquant le trésor royal et le recouvrement d'argent pour le gouvernement, qui devaient toujours être traitées en priorité à l'Audience. Il était chargé d'instruire ces affaires et de défendre les intérêts de l'Audience et du roi.

**11.** Depuis 1614, ce rôle de *protecteur des Sangleyes* (les Chinois installés aux Philippines) revenait en droit au procureur de l'Audience. Il conseillait et supervisait l'*alcalde* du quartier réservé aux Chinois non chrétiens (le *Parián*) qui devait le consulter avant de prendre des décisions importantes. Comme c'est dans ce quartier réservé aux *Sangleyes* que résidaient les marchands originaires de Chine, on l'appelait également *alcaicería*, c'est-à-dire marché de la soie.

demeure pour cette raison »<sup>12</sup>. Finalement, Barredo ne partit qu'en 1704<sup>13</sup> et c'est la mort de l'auditeur Juan de Espinosa y Riva de Neira qui permit à Joseph de Torralba de commencer à exercer à sa place en juin 1701<sup>14</sup>.

Lorsqu'il prit, quatorze ans plus tard, le gouvernement provisoire de la colonie, Torralba dut gérer des problèmes hérités des années passées qui sont des exemples de la versatilité des relations entre membres de la communauté espagnole des Philippines.

Joseph de Torralba se pencha immédiatement sur le cas de l'auditeur José Antonio Pabón, qui avait accédé à ce poste en 1697 ou 1698<sup>15</sup>, puis suspendu de ses fonctions en 1710 en raison de son implication dans une affaire regardée par le roi comme une grave contravention à son autorité. Les missionnaires de Chine et d'Inde avaient, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, lancé un débat sur la possibilité d'accepter des nouveaux convertis qu'ils continuaient à effectuer des cérémonies locales. La question portait en particulier sur les rites chinois (notamment le culte confucianiste des ancêtres) que les jésuites, à la suite du prêtre Matteo Ricci, toléraient en espérant les christianiser, tandis que d'autres missionnaires les considéraient comme une forme d'idolâtrie. Dans la Querelle des rites, la papauté se positionna contre toute transformation locale de la religion chrétienne et condamna officiellement les arrangements des jésuites à partir de 1704. Cette même année, le légat du pape Clément XI, Charles de Tournon, chargé d'imposer l'autorité de Rome en la matière, fit halte à Manille dans son voyage vers la Chine. Il fut accueilli à bras ouverts par le gouverneur Domingo de Zabalburu y Balenchana de Echevarri, par l'Audience (dont Pabón était l'auditeur le plus anciennement en poste) et (dans un premier temps) par l'archevêque de Manille, Diego de Camacho. Selon le prêtre augustin et historien Joaquín Martínez de Zuñiga, le légat entra à Manille sous une salve honorifique d'artillerie et fut dispensé de fournir les documents légaux que devaient communiquer tous les nouveaux venus, les autres papiers qu'il présenta ayant été jugés suffisants par le gouvernement<sup>16</sup>. Des *vecinos*<sup>17</sup> importants se mirent également à disposition de Tournon, comme

12. *Petición de José de Torralba de posesión de su plaza de oidor*, 1698, AGI, Filipinas, 163, N.61, F°1v<sup>o</sup>.

13. Il ne prit toutefois jamais possession de sa charge puisqu'il perdit la vie dans le naufrage du navire qui l'emmenait en Nouvelle-Espagne.

14. *Carta de Fausto Cruzat sobre muerte de Juan de Espinosa*, Manille, 1<sup>er</sup> juillet 1701, AGI, 24, Filipinas, 124, N.16 ; *Carta de José de Torralba dando cuenta de haber recibido la cédula en que se aprueba su venida a la plaza de oidor de la Audiencia de Manila*, Manille, 25 juin 1703, AGI, 23, Filipinas, 164, N.25.

15. *Dos copias de la posesión y juramento de la plaza de oidor de José Antonio Pavón*, Manille, 5 juin 1698, AGI, Filipinas, 273, N.28.

16. Joaquín Martínez de Zuñiga, *Historia de las Islas Philipinas*, 1803, p. 411-412.

17. Un « *vezino* » (*vecino*) d'une ville était un individu libre possédant une maison dans

le puissant Bernardo de Endaya qui aurait dépensé 20 000 pesos pour offrir au légat un hébergement de qualité<sup>18</sup>. Celui-ci bouscula un certain nombre de choses durant les deux années qu'il passa à Manille, établissant un séminaire, démettant l'archevêque Camacho de ses fonctions, empêchant le départ de missionnaires en route vers la Chine ou encore réhabilitant des individus inculpés pour divers motifs. Zuñiga note que nul ne contestait l'autorité de Tournon, à l'exception de l'archevêque et des ordres réguliers auxquels il ordonna de se soumettre à la visite diocésaine et qui refusèrent<sup>19</sup>. Le roi et le Conseil des Indes furent atterrés en apprenant les circonstances de cette visite. Les membres du gouvernement des Philippines avaient agi sans considérer les « lois et la pratique, [établissement] pour que ne soient pas introduits dans ces provinces des envoyés romains qui puissent créer contrariétés et préjudice à la tranquillité de celles-ci et à la souveraineté » du roi<sup>20</sup>. Pire encore, ils n'avaient pas jugé utile d'écrire pour demander ce qu'il convenait de faire à l'arrivée du légat. Le gouverneur, l'archevêque et les auditeurs écoperent chacun d'une forte amende, et il fut décidé que Zabalburu, Camacho et l'auditeur le plus expérimenté de l'audience, José Antonio Pabón, seraient immédiatement démis de leurs postes.

En juin 1710 Pabón adressa au roi, par l'intermédiaire d'un fondé de pouvoir, une supplique demandant sa réhabilitation. Son attitude vis-à-vis de Tournon, précisait la lettre, n'était pas le fruit d'une mauvaise intention mais celui d'une erreur de jugement<sup>21</sup> ; mais l'affaire était encore trop fraîche, et le roi, suivant l'avis du Conseil des Indes, repoussa sèchement la demande. D'autres suppliques parvinrent au Conseil et Pabón obtint finalement de Philippe V par un décret de 1713 que lui fussent rendus son office et les traitements qui auraient dus lui être versés et dont il avait été privé par sa suspension.

---

la municipalité et bénéficiant d'un statut social suffisamment élevé pour prétendre à participer aux affaires de la cité.

**18.** Endaya était alors *en sagrado* (en asile ecclésiastique), c'est-à-dire réfugié dans une institution religieuse dont les pouvoirs temporels avaient interdiction de le sortir par la force. Il put quitter l'église débarrassé des poursuites qui l'avaient poussé à s'y abriter grâce à l'influence de Tournon.

**19.** Joaquín Martínez de Zuñiga, *Historia de las Islas Philipinas*, 1803, p. 414. L'archevêque Camacho avait lui aussi essayé d'imposer cette visite, et rencontré les mêmes résistances opiniâtres devant lesquelles il avait été forcé de reculer. Je reviendrai brièvement sur ce problème pérenne de la visite épiscopale dans les Philippines modernes.

**20.** *Consulta del Consejo de Indias haciendo extenso examen de las actuaciones de Carlos Tournon*, Madrid, 24 février 1710, AGI, Filipinas, 94, N.36.

**21.** *Memorial de Antonio Delgado, poderhabiente de José [Antonio] Pavón, solicitando se remita la determinación de la causa sustanciada contra éste al Consejo o se le declare libre de cualquier multa o pena*, Madrid, 1710, AGI, Filipinas, 94, N.36.

Informé de cette décision, Torralba refusa tout net de la faire appliquer, jugeant, selon le chroniqueur Juan de la Concepción, que le coût en était trop élevé pour la colonie (Concepción 1790, p. 189). Torralba prétendait ainsi, à en croire le chroniqueur, protéger le roi des abus d'un monde dont ce dernier ne percevait pas pleinement les rouages péculiers et politiques : comment le monarque, autrement, aurait-il pu demander que soit à la fois tout fait pour orienter les maigres ressources de l'île vers les projets urgents du gouvernement, et rendu à un auditeur spolié la fortune de presque dix fois son traitement annuel de 3 308 pesos et six *tomínes*<sup>22</sup> ?

Pourtant, expliquer la vindicte de Torralba par le seul le souci de préserver la *real hacienda*<sup>23</sup> ne peut que s'avérer insatisfaisant, surtout lorsque l'on sait que le gouverneur par intérim se servait alors largement dans les caisses de la colonie. Le refus de la part du gouverneur intérimaire d'appliquer l'édit royal de réhabilitation s'explique par des particularités relationnelles dont il n'est pas toujours simple de retrouver la trace.

### ***Une gouvernance à couteaux tirés.***

Avant l'arrivée en 1701 de Domingo de Zabalburu au gouvernement-général de l'archipel, un réseau d'alliances s'était formé autour du gouverneur Cruzat y Góngora et de son favori, Tomás de Endaya. Ce dernier, grâce à l'appui de Cruzat, était devenu l'un des *vecinos* les plus importants de Manille, se faisant au passage quelques ennemis. Il avait bâti notamment une fortune par le commerce du Galion<sup>24</sup> en s'alliant avec Francisco de Atienza Ibañez, autre personnage éminent de la ville à cette période (Alva 2021, p. 84). L'influence d'Endaya décrut avec la prise de fonctions de Zabalburu, qui s'appliqua à contrecarrer systématiquement ses projets (Alva 2021, p. 72). Dans une lettre de février 1703, Torralba et Pabón se plaignirent au roi des agissements du successeur de Cruzat au gouvernement-général des Philippines. Les deux auditeurs lui reprochaient de salir la mémoire de son prédécesseur, qu'il accusait de diverses malversations, et de harceler Endaya sans cesse, en le faisant par exemple s'acquitter d'une taxe d'*almojarifazgo*<sup>25</sup> anormalement exorbitante. Torralba et Pabón précisaien

**22.** Somme estimée par un décompte de 1716 des prélèvements de dix pour cent effectués sur les traitements des officiers royaux, *Carta de José de Torralba sobre valimiento de salarios*, 23 juin 1716, AGI, Filipinas, 131, N.7, Fº 9vº.

**23.** La *Real Hacienda* était le trésor royal, c'est-à-dire l'ensemble des biens, sommes et droits fiscaux appartenant à l'institution royale.

**24.** Le terme « Galion » désigne les navires qui faisaient une fois par an (parfois deux) le trajet entre Manille et Acapulco, chargés de marchandises asiatiques à destination du Nouveau-Mexique et de l'Espagne. Ce commerce était extrêmement profitable, et quiconque pouvait y prendre part ou le contrôler avaient des chances de s'enrichir. Voir notamment Huetz de Lemps, 1998.

**25.** L'*almojarifazgo* était une taxe prélevée dans les ports espagnols sur les importations et les exportations. Aux Philippines, plusieurs lois en ont changé le calcul au fil du

que Zabalburu était épaulé par son *valido* (« favori ») Francisco de Gueruela et par un certain Mateo Lopez Perea, homme « non [...] moins séditieux et ennemi de Don Fausto et Don Tomás de Endaya »<sup>26</sup>.

Endaya pouvait compter sur Torralba et Pabón pour l'aider à se défendre des attaques de Zabalburu. Le témoignage de Pabón dans le cadre de la *residencia*<sup>27</sup> de Cruzat contribua à libérer Tomás de Endaya de charges qui pesaient sur lui<sup>28</sup>, et les deux auditeurs intervenaient systématiquement en sa faveur dans les affaires le concernant qui se présentaient à l'Audience. Les institutions majeures du gouvernement des Philippines étaient donc le théâtre d'une opposition entre deux « camps » (*bandos*) ; l'un organisé autour du gouverneur Zabalburu, l'autre réunissant notamment Endaya, Atienza Ibañez et les auditeurs Torralba et Pabón.

Il est intéressant de noter que le favoritisme de Zabalburu pour Gueruela n'a pas été, à ma connaissance, exprimé par les principaux intéressés, ce sont leurs adversaires communs qui l'ont dénoncé<sup>29</sup>. D'ailleurs, dans les trois premières années de son mandat, Domingo de Zabalburu, ne semble pas avoir été particulièrement bienveillant à l'égard de Francisco de Gueruela. En 1704, le gouverneur infligea à Pabón comme à Gueruela une amende de 1 000 pesos pour leur implication, qu'il considérait être un défi à son autorité, dans deux affaires différentes. Zabalburu connaissait leur inimitié, et supposait qu'ils

temps, et à la période qui nous occupe elle était de 15 % sur tous les biens (sauf le vin, taxé à hauteur de 20 %) en provenance d'Espagne et du Nouveau-Mexique (5 % payés au départ, 10 % payés à l'arrivée dans l'archipel), de 10 % sur tous les biens envoyés vers ces territoires, de 6 % sur tous les biens en provenance de Chine et de 3 % sur les biens échangés avec d'autres espaces.

**26.** *Carta de Torralba y Pavón quejándose de Zabalburu*, Manille, 20 février 1703, AGI, Filipinas, 164, N.21, F° 3v°.

**27.** Le *juicio de residencia*, ou *residencia*, était une enquête portant sur toutes les actions d'un fonctionnaire royal, durant laquelle la personne chargée de l'évaluation recueillait témoignages et rapports de gouvernement. Il s'agissait d'un outil majeur de contrôle politique de la royauté auquel les gouverneurs des Philippines étaient soumis à la fin de leur mandat. Cette enquête était très sévèrement menée par leurs successeurs et décrite comme une rude épreuve. Les documents réunis au moment de ces *residencias* sont des sources précieuses pour l'histoire philippine.

**28.** Alva, p.90.

**29.** *Carta de Jose de Torralba sobre malicia de Francisco de Gueruela*, Manille, 13 juin 1702, Filipinas, 163, N.85 ; *Memorial de José de Leticia en nombre de José Madrazo y Escalera pidiendo que se inhiba a Domingo de Zabalburu y a Francisco Gueruela de todas las causas militares y ordinarias que le oquen a él o su familia*, Madrid, 6 novembre 1703, Filipinas, 193, N.48 ; *Memorial de José de Leticia en nombre de Tomás de Hendaya pidiendo que se inhiba a Domingo de Zabalburu y a Francisco Gueruela de todas las causas militares y ordinarias que le incumben*, Madrid, 6 novembre 1703, Filipinas, 193, N.48.

n'empêtaient ensemble sur ses prérogatives que pour lui causer du tort<sup>30</sup>. L'union des deux hommes avaient en effet de quoi intriguer dans l'une des affaires, qui concernait précisément le frère de Tomás de Endaya, Bernardo. Le gouverneur reprochait à ce dernier, général du galion *San Francisco Xavier*, d'avoir discrètement vendu à son propre profit, en 1697, une des pièces de bois embarquées sur le navire pour d'éventuelles réparations, propriété du Trésor Royal. Zabalburu avait appris la chose et décidé d'imposer le recouvrement du revenu de la vente, soit 1 800 pesos, au général Endaya. Il avait alors rencontré les résistances de Pabón et Gueruela dans la validation de l'édit. Dans une lettre à propos de l'événement adressée au roi en juin 1704, Zabalburu écrivait :

Les deux auditeurs D.<sup>n</sup> Joseph Antonio Pabón, et D.<sup>n</sup> Francisco Gueruela sont ami intime le premier et grand ennemi le second des parents et exécuteurs testamentaires dudit général, à présent défunt, et [le général Endaya ayant fait appel à l'Audience] les deux auditeurs susnommés s'unirent, étant en désaccord et étant ennemis déclarés, seulement pour s'opposer à mes actions [...] ils ont examiné les décrets dans la *Sala* [à l'Audience], alors qu'il est des plus certains que cette Audience, en vertu de ses ordonnances, ne peut entendre en première instance les causes civiles de ce type<sup>31</sup>.

Le sentiment de Zabalburu paraît légitime : quelle raison Francisco de Gueruela pouvait-il avoir de se ranger soudainement du côté de ses adversaires ? Peut-être les auditeurs s'accordaient-ils tout simplement sur la légitimité d'une ingérence de l'Audience dans l'affaire ; Gueruela aurait-il plutôt tenté de tendre la main au *bando* d'Endaya ? Selon Joseph de Torralba, il y avait des raisons personnelles à la mésentente entre les deux camps ; en 1702, il écrivait au roi que Gueruela cherchait à lui faire du tort par rancune :

L'intérêt de l'auditeur Gueruela était d'abord de venger ses querelles avec Don Fausto [Cruzat y Góngora] et avec le mestre-de-camp Don Thomas de Endaya, parce que jamais [ce dernier] ne consentit à ses idées vaniteuses et déplacées [...] [et qu'il] ne voulut pas lui [Gueruela] donner en mariage sa nièce Doña Maria de Endaya fille du général Don Bernardino de Endaia [sic] son frère.<sup>32</sup>

**30.** *Carta de Domingo de Zabalburu sobre los procedimientos de José Antonio Pavón y Francisco Gueruela, oidores de la Audiencia de Manila, advocándose causas pendientes, una, sobre que fuese restituida cierta cantidad que defraudó Bernardo de Hendaya y otra sobre la provisión de gobernador interino de las Marianas, remitiendo testimonio*, Manille, 23 juin 1704, AGI, Filipinas, 165, N.10.

**31.** *Carta de Domingo de Zabalburu dando cuenta de haber usurpado a la real Hacienda el general Bernardo de Hendaya 1 800 pesos de una posaverga que vendió en Acapulco del galén San Francisco Javier, de la solicitud de su recaudación y de lo que precedió con los oidores sobre ese punto con testimonio*, Manille, 20 juin 1704, AGI, Filipinas, 165, N.10, F° 2r°.

**32.** *Carta de Jose de Torralba sobre malicia de Francisco de Gueruela*, Manille, 13 juin 1702, AGI, Filipinas, 163, N.85, F° 3r°.

Gueruela aurait pu saisir l'occasion de rendre service à Bernardo, dans l'espoir d'améliorer ses relations avec une famille puissante qu'il avait espéré intégrer. Les stratégies matrimoniales étaient en effet des éléments cruciaux dans la consolidation des carrières et des influences (Manchado Lopez 2021). La nièce de Tomás de Endaya<sup>33</sup> était affiliée par sa mère à une autre grande famille de Manille, les Rayo Doria. S'apparenter en une seule union à ces deux réseaux apparaissait certainement comme une perspective profitable à Gueruela.

Les sources ne donnent aucune certitude quant à l'alliance provisoire de Gueruela avec Pabón. Elles sont sans équivoque, en revanche, sur la relation toujours conflictuelle entre Gueruela et Torralba. Celle-ci s'envenime au point de nécessiter l'intervention du Conseil des Indes, qui les rappelle à l'ordre. En effet, en 1702 les deux auditeurs étaient passés de « paroles emportées [*descompuestas*] » à des « démonstrations des moins décentes [ne convenant pas] à la fonction »<sup>34</sup>.

Peu de temps auparavant, probablement en 1702, Torralba avait été désigné comme procureur pour instruire l'accusation portée par une cédule royale à l'encontre de Diego de Vargas, chargé des relations commerciales entre le Mexique et Manille, qui aurait profité de sa position aux dépens de la ville. L'instruction découvrit des irrégularités et confirma la culpabilité de l'accusé. Les amis de ce dernier ne l'entendaient cependant pas ainsi : Torralba fut sommé de le faire libérer et réhabiliter, ce qu'il refusa. Conséquemment, Gueruela, proche de Vargas, obtint la récusation de Torralba afin de faire nommer un nouveau procureur. Pour édifier le dossier de récusation, Gueruela sollicita des témoins qui étaient tous, écrivait Torralba, de ses ennemis ; ce Juan Lobo de Vara, par exemple,

...homme inconnu qui [...] est un homme de laides coutumes et mon ennemi, du fait que je n'ai pas désiré lui accorder la grâce que le gouverneur le prenne comme procureur, épargnant ainsi au Trésor Royal ce salaire : je ne désirais pas qu'un métier si honnête échût à un individu de si mauvaise réputation<sup>35</sup>.

La plainte de Torralba revient cependant rapidement à la question centrale de l'intérêt pécunier, puisque l'auteur de la lettre y suggère que le Gueruela manigance dans le but de s'enrichir au détriment du trésor royal ; une accusation des plus classiques, certes, mais en l'occurrence Torralba laisse apparaître l'intimité d'individus qui vivent dans un espace restreint, constamment soumis à la rumeur :

**33.** On remarque au passage que Torralba précise que c'est Tomás qui refusa de donner la main de sa nièce à Gueruela, et pas Bernardo qui était le père de la dame. Ce détail suggère la dominance de Tomás au sein de sa famille et de sa clique.

**34.** *Carta de Domingo de Zabalburu, gobernador de Filipinas, dando cuenta de la porfía entre Francisco Gueruela y José de Torralba, oidores de la Audiencia de Manila*. Manille, 20 mai 1702, AGI, Filipinas, 125, N.18, f° 1r°.

**35.** AGI/26//Filipinas, 163, N.85, Fos 2r° et 2v°.

L'opulence de la maison de l'auditeur Gueruela se distingue de celle de la mienne en ce qu'en la sienne dès que la nuit tombe, et pour toute la durée de la nuit, ses chambres sont emplies de flambeaux. On joue [...] aux cartes. Dans ma maison, Sire, il brûle à peine une lueur sur un pauvre chandelier de bronze, et il ne s'y trouve pour toute assemblée que cinq fils très petits, le plus grand n'ayant pas encore atteint six ans [...] j'ai seulement de grandes craintes face aux menaces de l'auditeur Gueruela, je suis un pauvre procureur récusé<sup>36</sup>.

À en croire les ennemis de Gueruela, celui-ci s'allia étroitement avec Domingo de Zabalburu. Dans ses opérations contre Endaya, et peut-être pour satisfaire son nouvel obligé, le gouverneur s'en prit également à Joseph de Torralba.

En 1702, il ôte à ce dernier la charge de *protector de Sangleyes* en s'appuyant sur une cédule royale du 25 novembre 1695 stipulant que les procureurs des Philippines ne pouvaient plus assurer cette charge, afin d'éviter les abus de pouvoir. Cette mesure avait été prise à l'instigation des Dominicains qui administraient un *hospital de Sangleyes*, l'hôpital San Gabriel. Cette institution recevait de l'argent d'une *caxa de comunidad* alimentée notamment par des taxes payées par les habitants du *Parián*, le quartier de résidence obligatoire des Chinois de la ville. Torralba estimait que les frères n'avaient réclamé cette mesure que pour favoriser leurs intérêts, et dénonçait en particulier les manœuvres d'un provincial justement dévoué à Gueruela<sup>37</sup>.

En février 1703, Zabalburu communiqua au Conseil des Indes un édit qu'il avait proclamé et qui démettait cette fois Torralba de ses fonctions de procureur de l'Audience<sup>38</sup>. Le texte stipulait que cette mesure avait été prise à la demande de Torralba, soucieux de préserver sa santé fragilisée. Les commentaires du Conseil indiquent que Zabalburu envisageait visiblement de nommer à sa place Francisco de Gueruela, « ce qui aurait poussé l'auditeur Torralba à demander à servir à nouveau à la place de procureur [...] tentative qu'il [Torralba] abandonna ensuite »<sup>39</sup>. Torralba fournit une interprétation différente de l'événement. Dans une lettre de juin 1703, il écrivait que le

**36.** *Ibidem*.

**37.** *Carta de José de Torralba, oidor fiscal de la Audiencia de Manila, dando cuenta con testimonio de haberle despojado el gobernador del cargo de protector de los sangleyes sin haberle querido oír en justicia con pretexto de la cédula de 27 de noviembre de 1697 ganada con siniestros informes por el procurador de la religión de Santo Domingo*, Manille, 12 juin 1702, AGI, Filipinas, 163, N.83.

**38.** *Testimonio de los autos hechos por la petición de José de Torralba de que se le exonere del cargo de fiscal*. Manila, 2 de junio de 1702, Manille, 2 juin 1702, AGI, Filipinas, 125, N.21.

**39.** *Carta de Domingo de Zabalburu, gobernador de Filipinas, dando cuenta de haber presentado escrito José de Torralba, oidor más moderno de la Audiencia de Manila, pidiendo que se le exonerase de ser fiscal por diferentes achaques que tenía y habiéndosele aceptado, se opone asentando estar bueno*, Manille, 25 mai 1702, AGI, Filipinas, 125, N.21, Fº 2rº.

gouverneur l'avait arbitrairement privé de sa fonction, ce qu'il n'aurait appris qu'après la promulgation de l'édit<sup>40</sup>. Finalement, c'est Juan de Sicilia, un fidèle de Zabalburu venu avec lui aux Philippines<sup>41</sup>, qui obtient le poste de procureur de l'Audience.

Les textes donnent probablement une version censurée d'affrontements qui, on le devine, pouvaient être parfois intenses. Dans une lettre de 1703, les auditeurs relataient avec amertume l'emportement de Zabalburu dont ils avaient été la cible,

« [v]otre gouverneur, éructant des paroles indécentes de discrédit et de mépris envers vos magistrats [les auditeurs], sans autre motif que celui de ne pas consentir à la majorité de ses projets, les plongea dans un profond désarroi,<sup>42</sup> ».

Arrivé au pouvoir par intérim, Joseph Torralba se montra pourtant inflexible avec son ancien allié Antonio Pabón en refusant de faire appliquer sa réhabilitation. L'élément déterminant ici semble être de nature politique. En effet, si Torralba était considéré comme le doyen de l'Audience, titre qui lui permettait de prendre les rênes du gouvernement, c'est précisément parce que Pabón avait été démis de ses fonctions : réhabilité, avec quatre années d'ancienneté de plus que Torralba, il devenait automatiquement le gouverneur par intérim. Les anciens arrangements étaient devenus caducs. Pour conserver sa position dominante, Torralba devait maintenir Pabón en disgrâce.

Lorsqu'il commença son mandat de gouverneur par intérim, Torralba, en plus du « problème Pabón », dut s'impliquer dans des querelles qui agitaient le monde ecclésiastique de l'archipel. L'arrivée de l'évêque Camacho en 1697 avait marqué le début d'une période de tensions non seulement avec les membres du gouvernement insulaire, mais aussi avec les ordres religieux. La volonté de Camacho d'imposer une *visitación*<sup>43</sup> ecclésiastique aux ordres réguliers suscitait leur hostilité. Cette question de la visite épiscopale était un problème récurrent. Aux Philippines, les réguliers occupaient une grande

**40.** *Carta de José de Torralba dando cuenta de cómo Domingo de Zabalburu le quitó el servicio de la plaza de fiscal como oidor menos antiguo, poniendo en su lugar a Juan de Sicilia*, Manille, 15 juin 1703, AGI, Filipinas, 164, N.20.

**41.** *Ibidem*.

**42.** *Carta de los ministros togados de la Audiencia de Manila: José Antonio Pavón y José de Torralba quejándose de las actuaciones de Domingo de Zabalburu que acusa con encono a Fausto Cruzat y Góngora y Tomás de Hendaya, apoyándose en sus operaciones en Francisco Gueruela y Tomás López Perea. También es notoria su competencia con el arzobispo de Manila, el agravioso reparto de encomiendas y remate de regimientos que ha hecho y el entorpecimiento de la justicia*, Manille, 20 février 1703, AGI, Filipinas, 164, N.21, Fº 6vº.

**43.** Dans l'Eglise catholique, le terme « visite canonique » (*visitación*) désigne le contrôle effectué par un prélat dans une institution religieuse. La visite doit permettre de vérifier la conformité des pratiques aux principes catholiques édictés par la papauté.

partie des charges paroissiales, censément réservées à des prêtres séculiers (du fait d'un nombre peu élevé de curés disponibles, mais aussi de manœuvres de la part des réguliers pour accaparer ces charges). Il avait été décidé au concile de Trente (1542) que dans ces cas spéciaux les prélat ordinaires avaient autorité ; autrement dit, toute cure était soumise au contrôle de son diocèse, quel que soit le statut sacerdotal du prêtre en ayant la charge. Les clercs des ordres conventuels n'appréciaient guère d'avoir à rendre des comptes à la fois à leur provincial (dans le cadre de leur vie communautaire) et aux évêques. Les frictions étaient d'autant plus vives qu'à partir de Philippe IV, en raison du principe du patronage royal (*patronato real*) qui concédait à l'administration royale une autorité étendue sur les missions aux Indes, les gouverneurs étaient chargés de soutenir les évêques dans l'imposition des visites épiscopales aux paroisses tenues par des réguliers. Ceux-ci en concevaient l'impression d'une double ingérence dans leurs affaires. Lorsqu'en 1699 Camacho s'appuya sur le gouvernement royal pour tenter de faire passer la pratique en force, les réguliers menacèrent d'abandonner leurs cures et de quitter immédiatement l'archipel. Craignant une carence subite de religieux dans la colonie, le gouverneur et les auditeurs poussèrent Camacho à céder<sup>44</sup>.

En 1715, des missionnaires Récollets Déchaux fraîchement débarqués de Castille se plaignirent de n'avoir obtenu que de piètres offices, les meilleurs ayant été brigués par Aragonais, Catalans ou Valenciens ; n'obtenant pas satisfaction, ils décidèrent de créer leur propre chapitre, en élurent le provincial et s'installèrent dans le couvent de Bagumbayan<sup>45</sup> (à l'emplacement de l'actuel parc Rizal de Manille). Le gouverneur Martín Ursúa y Arizmendi, comte de Lizárraga, parvint à arbitrer la situation et au tout début de l'année 1715 il existait, à côté de l'organisation officielle des Récollets aux Philippines, un couvent indépendant toléré par la maison générale. Torralba ne fut pas aussi conciliant. Il finit par déloger les missionnaires rebelles à coups de canons, dont les boulets rasant les tuiles du couvent rendirent les religieux prompts à coopérer<sup>46</sup>. On leur promit qu'ils ne seraient pas plus inquiétés, à condition qu'ils réintègrent docilement leur ordre. Cette action coup-de-poing n'était pas sans ouvrir au gouverneur par intérim d'intéressantes possibilités politiques. Il accusa plusieurs détenteurs de charges publiques d'avoir encouragé et excité les récollets rebelles, dont Gregorio Manuel de Villa Barreda, seul auditeur qui demeurait encore en poste depuis sa promotion et la déchéance de Pabón. Torralba s'appliqua à intercepter du mieux qu'il put les suppliques que Villa tentait de faire parvenir au Conseil des Indes, et le força à se réfugier hors de la ville. Villa écarté, Torralba était parvenu à se ménager un gouvernement libéré

**44.** À ce propos, voir Cunningham 1917.

**45.** Juan de la Concepción, *Historia General de las Philipinas*, 1790, p. 196.

**46.** *Idem*, p. 201.

du contrôle de l'Audience. À son arrivée en 1717, le nouveau gouverneur en titre Fernando de Bustillo Bustamante y Rueda constatait ainsi que Joseph de Torralba et le procureur Antonio Casa Alvarado demeuraient les seuls officiants de la *Real Audiencia*,

parce que les deux autres, à savoir les *licenziados* [détenteurs d'une licence universitaire] Don Antonio Pabón et Don Gregorio Manuel de Villa, sont hors de la ville, le premier, m'a-t-on dit, en une église, et le second en exil surveillé, du fait d'affaires instruites contre l'un et l'autre par ledit don Joseph de Torralba<sup>47</sup>.

## **Malversations banales : pillage des ressources et normes sociales de la redistribution**

### *Les normes pratiques de l'exercice du pouvoir local*

Cet échiquier de factions et d'alliances ne peut que laisser songeur : comment pouvait alors fonctionner la colonie ? L'équilibre se trouvait peut-être justement dans le dynamisme de la lutte d'intérêts divers. Dès 1581, les plaintes affluaient à propos d'administrateurs que la chose publique intéressait bien moins que les possibilités d'en tirer une fortune (Cunningham 1919, chap. II). En ce premier XVIII<sup>e</sup> siècle qui nous intéresse, on nage dans les accusations, souvent fondées, d'abus de pouvoir et de détournements caractérisés. Le phénomène n'est pas limité à l'archipel, et touche de la même manière les audiences américaines (Calvo 1993). L'aspect marginal, déviant, de ces comportements a été largement souligné par les travaux qui observent de semblables affaires. Dans le cas des Philippines, je propose de concevoir qu'en deçà de ces normes officielles, les normes pratiques de la course au gain jouaient à plein régime, et formaient une base aux sociabilités quotidiennes. Alexandre Coello de la Rosa note, dans le cas des îles Mariannes entre 1700 et 1730, que « la corruption n'était pas l'exception mais la norme du système politique et de gouvernance, partagé par les monarques d'Ancien Régime et l'administration coloniale de la périphérie » (Coello de la Rosa 2014, p. 41). La société espagnole de Manille était certainement, au XVIII<sup>e</sup> siècle, fondée en grande partie sur ce principe agonistique. L'emploi systématique de son influence et de sa position sociale ou institutionnelle pour favoriser ses intérêts et ceux de ses alliés n'était pas une simple déviance, mais la règle d'un jeu tacitement intégré par l'ensemble de la communauté. Le fait que ces pratiques et représentations locales aient été en contradiction récurrente avec les cadres officiels de la bonne gouvernance ne constitue pas un paradoxe, mais invite à considérer cet écart qui constitue l'espace où se déploient les normes pratiques qui construisent le groupe au quotidien.

<sup>47.</sup> *Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N. 15, f°3 r° (ma traduction).

Considérer les choses sous cet angle implique qu'une classification morale des administrateurs coloniaux n'offre aucune clef de compréhension à l'historien. Rien ne nous dit que les acteurs, commettant des actes qu'ils savent certes être de l'ordre de l'interdit formel, estiment ne pas remplir par ailleurs leur devoir envers la communauté. Un gouverneur-général distribuant des *encomiendas* à ses amis et profitant d'une taxe royale pour gagner quelque argent se considérait-il pour autant comme un mauvais serviteur de la couronne ? Il nous est impossible de l'affirmer. La reconnaissance incontestée de la légitimité politique du roi s'accordait très bien à des pratiques locales de déviation du trésor. Plus spécifiquement, on attendait de la monarchie qu'elle joue un rôle d'arbitre, validant ou invalidant la domination d'une faction.

Cependant, il était des cas où, l'éloignement géographique aidant, même l'arbitrage venu de la péninsule était remis en cause. Le Conseil des Indes et le monarque étaient bien obligés de composer avec cette discrète désobéissance. Les Conseillers, eux-mêmes le plus souvent vétérans de l'administration coloniale, connaissaient sans doute de près les réalités locales, ces normes pratiques de l'exercice du pouvoir outre-mer. Diverses stratégies et moyens de pression étaient à leur disposition pour asseoir l'autorité péninsulaire sur les Indes : *residencias*, contrôle des carrières, légitimité à statuer en dernier recours sur les affaires judiciaires ultramarines, *patronato real* ; malgré cela, aux Philippines, la force des sociabilités locales rendait compliqué un contrôle efficace de la part de la couronne, qui plus d'une fois chercha à s'appuyer sur les concurrences pour imposer son autorité, s'adressant par exemple au prélats manillais pour amoindrir le pouvoir des gouverneurs-généraux.

Josep María Delgado a souligné combien cette ambiguïté des relations était une caractéristique centrale et pérenne de la gouvernance espagnole des colonies (Delgado 2008). Aux Philippines, il s'agissait d'un aspect essentiel des relations entre individus. On pourrait parler d'une genèse culturelle du fameux *obedezco pero no cumple* (« j'obéis mais je n'accomplis pas »). On observe dans l'archipel une normalisation de la prédatation des ressources et cette course concurrentielle au bénéfice de l'individu ou de la clique définissaient les règles d'interaction entre tous les individus du territoire philippin.

L'intérim de Joseph de Torralba se termina à la toute fin du mois de juillet de 1717, avec l'arrivée de Fernando Manuel Bustamante Bustillo y Rueda, le nouveau gouverneur en titre. À peine arrivé, celui-ci fit faire l'audit des comptes de la colonie. Consternation : il manquait près de 700 000 pesos à la caisse, somme énorme. Bustamante ordonna l'arrêt immédiat de son prédécesseur intérimaire, Torralba, qu'on soupçonnait lourdement de vouloir s'enfuir ; celui-ci avait en effet déjà envoyé « son fils aîné par mer au royaume de Castille avec de grosses quantités [de biens] »<sup>48</sup>, en plus d'autres ressources

**48.** *Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N. 15, f° 203v<sup>o</sup>.

chargées sur le galion *Santo Cristo de Burgos*, et on avait intercepté son épouse accompagnée de ses autres fils tentant de quitter l'archipel sur le galion *Nostra Señora de Begoña*, également chargés d'objets précieux<sup>49</sup>. En plus de Torralba, le nouveau gouverneur fit arrêter un certain nombre d'officiers royaux (*oficiales reales*), c'est-à-dire de détenteurs de charges liées à la gestion du trésor. Certains des chefs d'accusation émis à l'issue de l'enquête peignent à grands traits les principales techniques par lesquelles un gouverneur pouvait profiter de sa position pour s'enrichir, et dévoilent la mécanique des normes de concurrence et d'alliance du Manille moderne.

On relève par exemple l'existence d'une lucrative et interlope activité de jeu d'argent, dont pas un *tomín* ne fut versé au trésor royal, dans le *Parián*. Cette activité était organisée par un groupe de détenteurs de charges publiques, seuls individus à qui d'ailleurs elle profitait. Deux ou trois mois après la prise en main du gouvernorat par Torralba, de nouveaux tenanciers chinois de tripots (*gariteros*) organisaient chaque soir, dans le *Parián*, des jeux d'argent : *palillos* (jeu de mikado), cartes, *pasadiez* (jeu de dés), « Sun Juan » (peut-être une graphie espagnole du jeu chinois Shengguan Tu), etc<sup>50</sup>. Les responsables de ces veillées versaient notoirement 1 000 pesos mensuels à un certain Ambrosio Venegas, *escrivano publico* de l'*alcayseria* chinoise<sup>51</sup>, qui se chargeait de garantir la tranquillité de l'activité. En effet, il était non moins connu de tous que Venegas versait une bonne partie de cette somme à Joseph de Torralba, dont il était un protégé, se servant au passage. Il n'était pas le seul à profiter de l'opportunité : *l'almuacil mayor* du *Parián* et un *alcalde*<sup>52</sup> du quartier voisin de Tondo touchaient chacun 50 pesos chaque mois en échange de leur coopération et leur *tenientes* (lieutenants chargés du maintien de l'ordre public) recevaient, dans le cadre d'un accord semblable, dix pesos mensuels. Venegas opérait la distribution des parts chez lui<sup>53</sup>. Les organisateurs des soirées clandestines ne purent maintenir plus de huit à neuf mois leur opération, qui périclita inéluctablement du fait des ponctions massives imposées par Venegas, lequel les fit emprisonner dès que leur ruine fut achevée. L'affaire illustre un mode courant de gouvernance des Philippines

49. *Ibidem*.

50. *Idem*, f° 18r°.

51. Le quartier réservé aux Chinois était aussi appelé *alcaicería*, voir ci-dessus la note 10.

52. Les *almuaciles* étaient chargés de veiller au maintien de l'ordre public et s'occupaient aussi de diverses tâches liées à la gestion des quartiers auquel ils étaient assignés ; les *alcaldes* étaient des officiers de justice de première instance dans les municipalités dont ils présidaient l'administration dans certains cas. Deux *alcaldes* étaient assignés au *parian* chinois.

53. *Idem*, f° 26v°.

coloniales : usage personnel du pouvoir, répartition des richesses au sein d'une clique, taxation illégale au détriment du trésor royal et exploitation des non-Espagnols<sup>54</sup>.

### ***Un équilibre de la redistribution***

Le principal délit imputé aux accusés demeure cependant celui d'avoir dilapidé la *real hacienda*, tout particulièrement par une impéritie coupable dans le recouvrement des dettes au trésor. En avril 1715, alors que Joseph de Torralba s'installait tout juste au gouvernement, il fit dresser, comme le voulait l'usage, une liste complète des créances au trésor royal. Les affaires de ce type relevant du *tribunal de la real hacienda* représentaient à elles seules un total cumulé de 223 033 pesos et quatre *granos*, auquel il fallait ajouter les 5 412 *cavanes*<sup>55</sup> de riz dûs aux entrepôts royaux par divers individus et un sampan<sup>56</sup> appartenant au roi qui avait été perdu en mer par l'incompétence de son capitaine<sup>57</sup>. Les dates auxquelles avaient été enregistrées ces dettes couvrent une amplitude de presque trente années, allant de 1688 à 1714, et on constate que la gestion difficile des recouvrements n'est pas propre à la seule administration Torralba ; mais ce dernier avait permis la négligence fiscale des *oficiales reales* avec un enthousiasme suspect. Cela pourrait paraître des plus singulier quand on sait que deux années avant sa propre incarcération, Torralba avait fait arrêter les trois officiers du trésor royal aux Philippines pour des irrégularités comptables ; fin août 1715, ayant nommé un certain Juan Joseph de Saracíbar au poste important de *contador* (contrôleur des comptes), il demandait à ce dernier de procéder à un contrôle des ressources de la colonie. La disparition apparente des caisses de 1 558 pesos et huit *granos* l'amena à faire emprisonner les *oficiales reales*, et à confier la gestion de la *real hacienda* à José Hermoso et Joseph Antonio Monroy<sup>58</sup>. Ce dernier, un fidèle de Torralba, fut arrêté en même temps que lui en 1717.

La liste des débiteurs de la *Real Hacienda*, dressée par le *oficiales reales* nommés par Torralba, contient des noms familiers, appartenant à d'importants *vecinos* de Manille (membres des familles Endaya ou Tagle par exemple) ou à des employés de l'administration royale, et même de ces officiers royaux

**54.** Huetz de Lemps, 2006. Ces événements nous éclairent aussi sur les enjeux de la privation du rôle de *protector de sangleyes* aux procureurs de l'Audience, et la réaction de Torralba à cette mesure évoquée plus haut dans le texte.

**55.** Le *cavan* est une unité de mesure propre aux Philippines, comparable à la fanègue, et qui représentait alors 60 à 75 litres de riz. Voir Gómez Jara 2021, p. 643.

**56.** Terme générique désignant un bateau à fond plat, à voiles ou à rames.

**57.** *Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N. 15.

**58.** *Carta de José de Torralba sobre prisión de oficiales reales*. Manille, 24 juin 1716, AGI, Filipinas, 131, N.10.

chargés, précisément, de veiller à l'intégrité du trésor. On note ainsi la présence d'Antonio de Monroy. Dans l'exigu du Manille colonial, une tolérance accrue dans le remboursement des dettes est un puissant levier de pouvoir. La stratégie de Torralba dévoile un monde politique très concurrentiel, sur lequel il triomphait alors en remplaçant les hommes aux postes-clefs par ses propres relations ; cela dit, la domination de sa clique trouvait sa légitimité dans une répartition plus générale des ressources exploitées (dans le cas qui nous occupe, principalement les fonds du trésor royal). La présence espagnole aux Philippines se manifestait dans cette instabilité chronique, entre luttes sans merci pour le pouvoir et redistribution des biens permettant le *statu quo* avec les élites.

Les projets de Torralba et de ses alliés ne furent pas sans rencontrer des oppositions, qu'ils essayèrent de réprimer autant que possible. Ils parvinrent ainsi à écarter purement et simplement le procureur de l'Audience, Antonio de Casa Alvarado. Lorsqu'il quitta la fonction d'*alcalde del crimen*<sup>59</sup> de l'Audience de Mexico en 1693, la *residencia* d'Alvarado le qualifia de magistrat (« *juez* ») intègre et dévoué au service de son monarque. Il entra en fonction à Manille en 1707. Alvarado ne s'entendit visiblement pas avec Torralba lorsque celui-ci prit le gouvernement de l'archipel en main. Début juin 1716, ce dernier présida un *acuerdo* extraordinaire portant sur le meilleur parti à prendre pour assurer le renflouement des caisses royales. Alvarado, malade, n'était pas présent. Le conseil jugea unanimement que le retard dans le recouvrement des dettes à la *real hacienda* venait essentiellement de la défection régulière d'Alvarado à son poste, du fait de ses « graves et habituelles afflictions »<sup>60</sup> prouvées par le témoignage d'un médecin. Les soucis de santé d'Alvarado semblent avoir fourni une belle occasion de se délester d'un opposant gênant, et l'*acuerdo* proposa finalement de démettre le procureur de ses fonctions, sans préjudice de traitement, pour le remplacer par Antonio de Monroy, officier royal de la *contaduría*<sup>61</sup> et fidèle allié de Joseph de Torralba. Alvarado s'indigna, écrivit au gouvernement qu'il n'avait pris aucun retard dans son travail, malgré la « *fluccion* » qui lui avait fait garder le lit « comme cela arrive généralement à tous les gens de lettres qui vont aux îles du fait de l'ardeur du climat, comme c'est bien connu »<sup>62</sup>. Il protesta et suggéra que la

**59.** Les *alcaldes del crimen* étaient des fonctionnaires des Audiences, au rang inférieur à celui des auditeurs, chargé d'entendre les causes judiciaires et qualifiés pour juger les affaires criminelles.

**60.** Extrait du compte-rendu de l'*acuerdo* inséré dans *Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N.15 (trad. de l'espagnol par l'auteur du présent article).

**61.** *Idem*, f° 174r° et 174v°. Le terme *contaduría* (ou *real contaduría*) désigne l'ensemble des *oficiales reales*, c'est-à-dire les fonctionnaires royaux chargés de la comptabilité et de la fiscalité royale.

**62.** *Idem*, f° 177v°.

raison des défaillances fiscales était à chercher du côté des officiers de la *Real Hacienda*, et demanda que la cause soit soumise au roi et au Conseil des Indes. Torralba fit tout ce qu'il put pour que cela n'arrive pas, et début juillet 1716 Monroy était officiellement nommé en remplacement d'Alvarado, assurant une double fonction (d'officier du trésor et de procureur de l'Audience) fort problématique du point de vue du fonctionnement des institutions.

### ***Un clientélisme souple***

Joseph de Torralba comptait sur un entourage fidèle dans ses projets : Antonio Monroy, José Hermoso et Juan de Saracíbar à la *Real Hacienda*, de petits détenteurs de charge royale, comme Ambrosio Venegas et ses complices dans l'exploitation de tripots du quartier chinois, et des hommes de main chargés des basses besognes.

Tel était certainement le contremaître Antonio Chávez, lié à Torralba dans une affaire illustrant la manière dont ces réseaux pouvaient être organisés autour d'une action commune. Le procureur Alvarado, après l'arrivée de Fernando de Bustamante, instruisit une affaire contre plusieurs personnes considérées comme possiblement responsables d'un ancrage forcé du galion deux ans auparavant. La *Nuestra Señora de Begoña* avait en effet, en 1715, dû renoncer au voyage vers Acapulco après un départ trop tardif, comme cela arrivait parfois. Ce faux départ coûta cher à la couronne en entretien de la carène, en salaires des marins et en fournitures diverses du navire. Alvarado, chargé des poursuites, exagéra certainement le compte final en estimant qu'il s'élevait à 300 000 pesos de perte<sup>63</sup> : quelques années plus tard, le marquis de Torrecampo, Toribio José Miguel de Cossío y Campa (gouverneur des Philippines de 1721 à 1729), reprenait l'affaire contre les individus accusés d'être responsables de cet amarrage forcé pour la somme bien moindre d'environ 39 000 pesos<sup>64</sup>. En 1717, Alvarado et Bustamante soupçonnaient fortement Torralba d'avoir sciemment retardé le départ du galion dans l'espoir de repousser l'arrivée de son éventuel successeur, « afin que soit allongé le temps de son gouvernement »<sup>65</sup>. Etaient accusés de complicité le *general de la nao* (c'est-à-dire le capitaine du vaisseau) Joachín Francisco Xavier de Ursúa, comte de Lizárraga (et fils du gouverneur défunt Martín Ursúa y Arizmendi), les premier, second et troisième pilotes du même navire et le contremaître Chávez. L'impression d'une malversation est d'autant plus persistante que les édits liés au départ de la *Nuestra Señora de Begoña* qui pouvaient servir à

**63.** *Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N.15, f° 193r°.

**64.** *Duplicados de carta Gaspar de la Torre sobre arribada de galeón Nuestra Señora de Begoña*, 16 juin 1740, AGI, Filipinas, 445, N.6.

**65.** *Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N.15, f° 14v°.

l'enquête (ordres du gouvernement, journaux de bords, rapports des pilotes...) avaient été perdus dans de singulières circonstances. Le contremaître Chávez avait loué une *casilla* (« cahute ») de *nipa*<sup>66</sup> entre les quartiers de San Sebastián et de Tondo, à bonne distance de l'intramuros espagnol. Il y avait, racontait-il, laissé un soir les documents qui lui avaient été confiés ; comble de malchance, la bicoque avait brûlé le lendemain, de même que les papiers qu'elle abritait. Le récit de Chávez, émaillé de bizarreries (la location d'un logement hors de la communauté espagnole, la possession d'édits importants par un contremaître, un concours de circonstances funeste autant que surprenant), ne convainquit personne. On acquit la certitude, partagée par plusieurs gouverneurs successifs<sup>67</sup>, que Joseph de Torralba avait des torts dans le faux départ du galion.

Les réseaux constitués dans ces affaires demeuraient solides tant qu'il était de l'intérêt de tous leurs membres de rester unis. Le climat très concurrentiel qui régnait à Manille impliquait de brusques revirements d'alliance. Proche du gouverneur Ursúa y Arizmendi, Joseph de Torralba bénéficiait apparemment, dans ses plans concernant le galion *Nuestra Señora de Begoña*, de la complicité du fils de ce dernier, Joachín, qu'il avait lui-même promu capitaine du vaisseau<sup>68</sup> ; mais quelques temps après, il le fit jeter en prison, l'accusant d'avoir tendu une embuscade mortelle à un de ses amis, un certain Francisco de Cervantes. Des proches d'Ursúa se réfugièrent en asile ecclésiastique<sup>69</sup> ; les inculpés protestèrent, dénonçant un coup monté, et bénéficièrent du soutien des provinciaux franciscains, jésuites et augustins qui écrivirent au roi des suppliques en leur faveur.

Du fait de l'instabilité des relations dans les sphères du pouvoir, il était difficile de prévoir qui allait tirer le plus d'avantages de la constitution d'un *bando*. En 1720, lorsque l'archevêque Francisco de la Cuesta fut chargé du gouvernement par intérim des Philippines, suite à la mort violente de Fernando de Bustamante, il procéda à une série de réhabilitations. Pabón et Villa furent rendus à leurs charges ; Juan de Saracíbar et Antonio Monroy furent relaxés en 1720, et réintégrés au rang des *oficiales reales*<sup>70</sup>, le second négligeant le poste

**66.** Le *nipa* ou palmier d'eau (*nypa fruticans*) est une plante utilisée aux Philippines pour l'édification de petits bâtiments résidentiels.

**67.** *Duplicados de carta Gaspar de la Torre sobre arribada de galeón Nuestra Señora de Begoña*, 16 juin 1740, AGI, Filipinas, 445, N.6.

**68.** *Carta de Sebastián de Foronda, provincial de la Orden de San Agustín de Filipinas, representando los malos procedimientos de José de Torralba*, Bacolor, 8 décembre 1716, f° 2r°.

**69.** *Carta de Cristóbal de Jesús, comisario visitador de la Orden de San Francisco de Filipinas*, Manille, 30 novembre 1716, AGI, Filipinas, 297, N.20.

**70.** *Carta de Francisco [de la Cuesta], arzobispo de Manila, gobernador de Filipinas*, n° 30, 30 juillet 1718, AGI, Filipinas, 170, N.4, f° 3r°.

de *factor interino*<sup>71</sup> en 1722<sup>72</sup> mais acceptant celui non moins avantageux de trésorier titulaire de la Real Hacienda en 1725<sup>73</sup>. Si ses anciens compagnons purent continuer leurs carrières, Joseph de Torralba ne jouit pas de la même clémence. En mars 1720, le Conseil des Indes confirmait sa culpabilité, le démettait de ses fonctions, lui imposait une amende initiale de 20 000 pesos et soumettait son désir de quitter l'archipel pour gagner la péninsule au dépôt d'une caution exorbitante de 50 000 pesos<sup>74</sup> ; l'ancien auditeur ne put jamais s'en acquitter et il mourut dans l'indigence à Cavite.

## Conclusion

La répartition des pouvoirs politiques dans l'archipel, pensée comme un équilibre entre les autorités du gouverneur, de l'Audience et de l'archevêque, créait bel et bien une forme de surveillance réciproque entre les personnages clefs de l'administration du gouvernement en fonction de leurs charges, dont ils défendaient les prérogatives tout en cherchant à les élargir. Dans les faits la concurrence dans l'exercice du pouvoir impliquait des *bandos* composites, réunissant des individus théoriquement censés se contrôler mutuellement ou, au contraire, antagonisant les membres d'une même institution.

Dans le Manille du XVIII<sup>e</sup> siècle, alliances et inimitiés étaient résolument à équation variable. Dans les relations sociales entre membres de la communauté espagnole des Philippines comme dans celles avec le pouvoir péninsulaire, l'incertitude régnait. Cependant, un ensemble de normes pratiques, régulièrement en contradiction avec les normes officielles, assurait un relatif équilibre des forces. La juste mesure entre concurrence farouche et répartition des richesses permettait la conservation de la domination politique avec l'aval des élites coloniales ; mais le consensus était sans cesse renégociable, et les querelles constantes entre cliques impliquait une longévité toute relative des gouvernants, comme l'illustre la déchéance de Joseph de Torralba.

La présence espagnole à Manille était caractérisée par une prédation inscrite socialement qui s'effectuait sur les caisses royales et, avec une grande violence, sur les autres membres de la société coloniale. Moins que le résultat de comportements marginaux, il s'agissait bien plutôt de la base sociale et

71. Le *factor* était chargé de la gestion des entrepôts royaux, de l'entretien de leur contenu (en particulier les armes et des munitions) et de la vente des marchandises au profit du roi. Il veillait aussi à l'approvisionnement du galion. Dans le cas présenté ici, il s'agissait d'un poste par intérim (*interino*).

72. *Carta de Torrecampo sobre nombramiento de factor interino*, 26 juin 1722, AGI, Filipinas, 139, N.2.

73. *Nombramiento de tesorero a Antonio José de Monroy*, 10 décembre 1725, AGI, Filipinas, 349, L7.

74. *Consulta sobre las arbitrariedades de Fernando Manuel Bustillo de Bustamante*, 18 mars 1720, AGI/26//Filipinas, 94, N.102, f° 39r° et 39v°.

culturelle de la vie quotidienne aux Philippines. Celle-ci était construite sur la concurrence farouche entre des cliques lancées dans une course aux richesses, sanctionnée par une autorité royale obligée de composer avec l'indépendance d'administrateurs éloignés de la péninsule. Il serait intéressant d'étendre cette analyse à d'autres espaces que celui du gouvernement général, en évaluant la situation dans les provinces, par exemple, ou encore en envisageant les interactions entre différents groupes constitués de l'archipel (*sangleyes*, métis, Philippins, femmes espagnoles etc.). Un tel travail permettrait sans doute d'affiner la compréhension de la fabrique du monde colonial au plus près de ce que font les individus, en-deçà des grandes tendances institutionnelles.

## Références

### Sources primaires

- Carta de Bustillo sobre hacienda y prisión de Torralba*, Manille, 18 août 1717, AGI, Filipinas, 131, N.15.
- Carta de Cristóbal de Jesús, comisario visitador de la Orden de San Francisco de Filipinas*, Manille, 30 novembre 1716, AGI, Filipinas, 297, N.20.
- Carta de Domingo de Zabalburu sobre los procedimientos de José Antonio Pavón y Francisco Gueruela, oidores de la Audiencia de Manila, advocándose causas pendientes, una, sobre que fuese restituida cierta cantidad que defraudó Bernardo de Hendaya y otra sobre la provisión de gobernador interino de las Marianas, remitiendo testimonio*, Manille, 23 juin 1704, AGI, Filipinas, 165, N.10.
- Carta de Domingo de Zabalburu, gobernador de Filipinas, dando cuenta de la porfía entre Francisco Gueruela y José de Torralba, oidores de la Audiencia de Manila*. Manille, 20 mai 1702, AGI, Filipinas, 125, N.18.
- Carta de Domingo de Zabalburu, gobernador de Filipinas, dando cuenta de haber presentado escrito José de Torralba, oidor más moderno de la Audiencia de Manila, pidiendo que se le exonerase de ser fiscal por diferentes achaques que tenía y habiéndosele aceptado, se opone asentando estar bueno*, Manille, 25 mai 1702, AGI, Filipinas, 125, N.21.
- Carta de Fausto Cruzat sobre muerte de Juan de Espinosa*, Manille, 1<sup>er</sup> juillet 1701, AGI, 24, Filipinas, 124, N.16.
- Carta de Francisco [de la Cuesta], arzobispo de Manila, gobernador de Filipinas*, n° 30, 30 juillet 1718, AGI, Filipinas, 170, N.4.
- Carta de José de Torralba dando cuenta de cómo Domingo de Zabalburu le quitó el servicio de la plaza de fiscal como oidor menos antiguo, poniendo en su lugar a Juan de Sicilia*, Manille, 15 juin 1703, AGI, Filipinas, 164, N.20.
- Carta de José de Torralba dando cuenta de haber recibido la cédula en que se aprueba su venida a la plaza de oidor de la Audiencia de Manila*, Manille, 25 juin 1703, AGI, 23, Filipinas, 164, N.25.
- Carta de Jose de Torralba sobre malicia de Francisco de Gueruela*, Manille, 13 juin 1702, Filipinas, 163, N.85.
- Carta de José de Torralba sobre valimiento de salarios*, 23 juin 1716, AGI, Filipinas, 131, N.7.
- Carta de José de Torralba, oidor fiscal de la Audiencia de Manila, dando cuenta con testimonio de haberle despojado el gobernador del cargo de protector de los sangleyes sin haberle querido oír en justicia con pretexto de la cédula de 27 de noviembre de 1697 ganada con*

*siniestros informes por el procurador de la religión de Santo Domingo, Manille, 12 juin 1702, AGI, Filipinas, 163, N.83.*

*Carta de los ministros togados de la Audiencia de Manila: José Antonio Pavón y José de Torralba quejándose de las actuaciones de Domingo de Zabalburu que acusa con encono a Fausto Cruzat y Góngora y Tomás de Hendaya, apoyándose en sus operaciones en Francisco Gueruela y Tomás López Perea. También es notoria su competencia con el arzobispo de Manila, el agravioso reparto de encomiendas y remate de regimientos que ha hecho y el entorpecimiento de la justicia, Manille, 20 février 1703, AGI, Filipinas, 164, N.21.*

*Carta de Sebastián de Foronda, provincial de la Orden de San Agustín de Filipinas, representando los malos procedimientos de José de Torralba, Bacolor, 8 décembre 1716.*

*Carta de Torralba y Pavón quejándose de Zabalburu, Manille, 20 février 1703, AGI, Filipinas, 164, N.21.*

*Carta de Torrecampo sobre nombramiento de factor interino, 26 juin 1722, AGI, Filipinas, 139, N.2.*

*Consulta del Consejo de Indias haciendo extenso examen de las actuaciones de Carlos Tournon, Madrid, 24 février 1710, AGI, Filipinas, 94, N.36.*

*Consulta sobre las arbitrariedades de Fernando Manuel Bustillo de Bustamante, 18 mars 1720, AGI/26/Filipinas, 94, N.102.*

*Dos copias de la posesión y juramento de la plaza de oidor de José Antonio Pavón, Manille, 5 juin 1698, AGI, Filipinas, 273, N.28.*

*Duplicados de carta Gaspar de la Torre sobre arribada de galeón Nuestra Señora de Begoña, 16 juin 1740, AGI, Filipinas, 445, N.6.*

Joaquín Martínez de Zuñiga, *Historia de las Islas Philipinas*, 1803.

Juan de la Concepción, *Historia General de las Philipinas*, 1790.

*Memorial de Antonio Delgado, poderhabiente de José [Antonio] Pavón, solicitando se remita la determinación de la causa sustanciada contra éste al Consejo o se le declare libre de cualquier multa o pena, Madrid, 1710, AGI, Filipinas, 94, N.36.*

*Memorial de José de Leticia en nombre de José Madrazo y Escalera pidiendo que se inhiba a Domingo de Zabalburu y a Francisco Gueruela de todas las causas militares y ordinarias que le oquen a él o su familia, Madrid, 6 novembre 1703, Filipinas, 193, N.48.*

*Nombramiento de tesorero a Antonio José de Monroy, 10 décembre 1725, AGI, v, 349, L7.*

*Petición de José de Torralba de posesión de su plaza de oidor, 1698, AGI, Filipinas, 163, N.61.*

*Peticiones de José de Torralba para pasar a servir la plaza de oidor, avril 1696, AGI, 24, Filipinas, 26, R.5, N.21.*

*Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, Madrid, 1681.*

*Resistencia de Fernando Manuel Bustamante : motín Tlaxcala, Tlaxcala, août 1692, AGI, Patronato, 226, N.2, R.2.*

*Testimonio de los autos hechos por la petición de José de Torralba de que se le exonere del cargo de fiscal. Manila, 2 de junio de 1702, Manille, 2 juin 1702, AGI, Filipinas, 125, N.21.*

### **Sources secondaires**

Alva, Inmaculada, 2021. « Una red de intrincadas relaciones : poder, familia y comercio en torno al galeón de Manila (siglos XVII-XVIII) », in Marta María Manchado López (éd.), *Convivencia y conflicto en la frontera oriental de la monarquía hispánica: Filipinas (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Sílex, p. 69-95.

- Barrio Muñoz José Ángel del, 2016. *Filipinas y la Guerra de Sucesión Española : Avatares y sucesos en un frente secundario (1701-1705)*, Valladolid, Castilla Ediciones.
- Bertrand, Michel, 2000. *Grandeur et misère de l'office. Les officiers de finances de Nouvelle-Espagne. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Bertrand, Romain, 2011. *Le Long remords de la conquête*, Paris, Éditions du Seuil.
- Calvo, Thomas, 1993. « Les réalités du pouvoir aux confins de l'Empire : le cas de la Nouvelle-Galice au XVIII<sup>e</sup> siècle », in Martin Lambert-Gorges (dir.), *Les Élites locales et l'État dans l'Espagne moderne, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup>*, Actes de la table ronde internationale de Talence des 13 et 15 décembre 1990, Paris, CNRS éditions, p. 145-169.
- Coello de la Rosa, Alexandre, 2014. « Corrupción, codicia y mal gobierno en las Islas Marianas (1700-1730) », *Illes i Imperis*, n° 16, p. 39-70.
- Cunningham, Charles H., 1916. « The Origin of the Friar Lands Question in the Philippines », in *American Political Science Review*, n° 10, p. 465-480.
- Cunningham, Charles H., 1917. « The question of the ecclesiastical visitation in the Philippines », in Stephens H. Morse et Herbert E. Bolton (eds.), *The Pacific Ocean in History*, New York, The MacMillan Company, p. 223-237.
- Cunningham, Charles H., 1918. « The ecclesiastical Influence in the Philippines (1565-1850) », *The American Journal of Theology*, vol. 22, n° 2, University of Chicago Press, p. 161-186.
- Cunningham, Charles H., 1919. *The Audiencia in the Spanish Colonies, as Illustrated by the Audiencia of Manila (1583-1800)*, Berkeley, University of California Press.
- Delgado, Josep María, 2008. « Caminando por la senda del atraso. Reformismo borbónico, cambio institucional y divergencia europea de España en la baja Edad moderna », in Cano Cano, Gloria & Delgado, Ana (eds.), *De Tartessos a Manila. Siete estudios coloniales y postcoloniales*, Valence (Esp.), Publicaciones de la Universidad de Valencia, p. 171-208.
- Pérez-Grueso, Elizalde, Huetz de Lemps, María-Dolores & Xavier, 2014. « Le sabre, le goupillon et la révolution. Les ordres missionnaires et la réforme du système colonial espagnol aux Philippines (années 1860-1898) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 31, p. 53-74.
- García-Abásolo, Antonio, 2011. « Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas », *Cuadernos de Historia Moderna*, N° X, p. 223-242.
- Gaudin, Guillaume, 2013. *Penser et gouverner le Nouveau Monde au XVII<sup>e</sup> siècle. L'empire de papier de Juan Díez de la Calle, commis du Conseil des Indes*, Paris, L'Harmattan.
- Ginzburg, Carlo, 1980. *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, Flammarion, Paris.
- Gómez Jara, Jesús, 2021. « La evangelización de Filipinas a finales del siglo XVII. Ayudas y pagos de la Real Hacienda a los misioneros. Situación en 1691 », in Campos, Francisco Javier (éd.), *España y la evangelización de América y Filipinas, siglos XV-XVII*, San Lorenzo de El Escorial, Estudios Superiores del Escorial, p. 639-660.
- Hidalgo Nuchera, Patricio, 1995. *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid - Ediciones Polifemo.
- Huetz de Lemps, Xavier, 1997. « La difficile rénovation de l'ayutamiento de Manille au XIX<sup>e</sup> siècle », in García-Abásolo (Éd.), *España en el Pacífico*, Dirección General de Relaciones Culturales y Asociación Española de Estudios del Pacífico, p. 167-178.
- Huetz de Lemps, Xavier, 1998. « Les Espagnols et l'océan Pacifique au XVIII<sup>e</sup> siècle », in Poussou, Jean-Pierre, Bonnichon, Philippe et Huetz de Lemps, Xavier, *Espaces coloniaux et espaces maritimes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, SEDES, coll. « Regards sur l'Histoire », p. 283-363.

- Huetz de Lemps, Xavier, 2006. *L'Archipel des épices. La corruption de l'administration espagnole aux Philippines (fin XVIII<sup>e</sup> - fin XIX<sup>e</sup> siècle)*, Casa de Velázquez.
- Liebmann, Matthew et Preucel, Robert W., 2007. « The Archaeology of the Pueblo Revolt and the Formation of the Modern Pueblo World », *Kiva*, vol. 73, n° 2, p. 195-217.
- Machuca, Paulina, 2018. *El Vino de cocos en la Nueva España. Historia de una transculturación en el siglo XVII*, El Colegio de Michoacán.
- Manchado Lopez, Marta Maria, 2021. « Servir al rey en sus reinos de las Indias: ejercicio jurisdiccional y vida familiar. El caso del oidor Antonio Álvarez de Castro », in Manchado Lopez, Marta Maria (éd.), *Convivencia y conflicto en la frontera oriental de la monarquía hispanica. Filipinas (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Silex Universidad, p. 21-68.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 2010. « Développement, modes de gouvernance et normes pratiques (une approche socio-anthropologique) », in *Revue canadienne d'études du développement*, vol. 31, n° 1-2, 2010, p. 5-20.
- Picazo Muntaner, Antoni, 2013. « Rivalidades en las redes de poder de Manila: el golpe contra el gobernador Diego de Salcedo », *El Futuro del Pasado*, n° 4, p. 375-388.
- Sahlins, Marshall, 1985. *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press (Paperback, 1987).



*AGLAIA IANKOVSKAIA \**

## Between translation and commentary: An interlinear text from the collection of Snouck Hurgronje

---

### Introduction

This article is a case study attempting an analysis of a text belonging to the long tradition of interlinear translation in the Indonesian-Malay world. The text is one of the two poems found in Leiden manuscript Or. 7075, both written in Arabic and provided with translations to Malay between the lines. Part of the Arabic Manuscripts Collection of Christiaan Snouck Hurgronje,<sup>1</sup> the manuscript was acquired by the scholar in Aceh and dates to around 1900. The poem under discussion is written in *rajaz*<sup>2</sup> metre and addresses the duties of a good student. In the past few decades, there has been an increasing interest in nonverbal aspects of manuscript cultures, including their materiality and visuality. Through a microanalysis of this manuscript, the present article discusses translation in its particular, i.e. interlinear, form not only from a textual perspective, but also as a writing practice with its own conventions of spatial arrangement of the text.

---

\* Postdoctoral Fellow, Hebrew University of Jerusalem. Address: 2 Lohame'y Hageta'ot St., 9788002 Jerusalem, Israel.

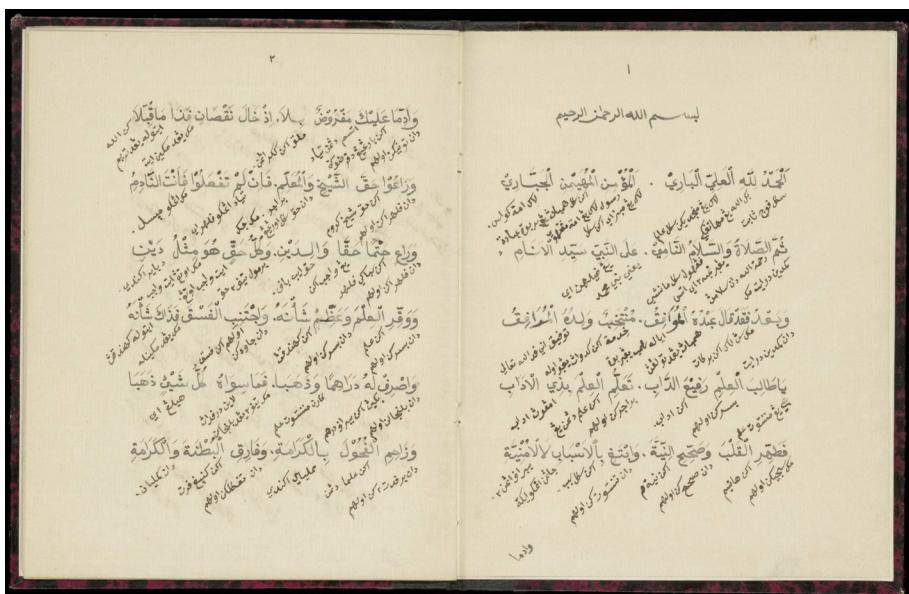
1. Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), a renowned Dutch Orientalist and advisor to the colonial administration of the Dutch East Indies.
2. Hereinafter in the article Arabic is romanised according to ALA-LC system.

In Muslim Southeast Asia, interlinear translations from Arabic to Malay, Javanese, or, less frequently, other languages of the region have been known from at least the sixteenth century (Azra 2009: 436; al-Attas 1988). Rooted in the religious and cultural authority of the Arabic language, they originated in the practices of translating the Quran that were allowed by the Hanafite law school and existed in the Middle East in the pre-modern period (Bobzin 2005: 340–341)—before Islam established itself in maritime Southeast Asia. Most of interlinear translations found in manuscripts from the Indonesian-Malay region supplement religious and legal texts, i.e. the Quran and works in *tafsīr* and *fīqh*. However, the practice has also spread beyond these genres and made its way to everyday educational and didactic contexts, as is demonstrated, among other cases, by the text discussed in this article. Remarkably, the origins of using different forms of translation and commentary in pedagogical practices might be sought not only in the Islamic Middle East, but also in pre-Islamic Buddhist cultures of the Malay world, particularly in that of Srivijaya (Acri & Hunter 2020: 221).

In the Western translation theory and practice, interlinear translation has been long associated with literalism, and viewed as an exercise in relevance and faithfulness to the original text. Starting from Walter Benjamin, who called interlinear translations of holy scriptures the ideal of all translation, the practice has been touched upon in theoretical works primarily as an example of the most explicit fidelity (Benjamin 2000: 23; Sturrock 1990: 996). At the same time, many writing traditions from both East and West appear to demonstrate different views on the purposes of interlinear translation, which tends to involve practices bordering on commentary and interpretation.

In manuscripts from the Indonesian-Malay world, the excessiveness of interlinear text manifests itself visually on the page: unable to form a symmetrical line below the original, translation breaks down into fragments placed diagonally between the lines (see Fig. 1). Hanging as if hooked to particular words or parts of the Arabic text, these interlinear translations are described in Malay and Javanese traditions with such terms as “bearded books” (*kitab jenggotan*) and “hanging meaning” (*makna gandhul*) (Ricci 2016: 77). The text addressed in the present article is arranged according to this very pattern, forming in its unity with the original what has been defined by Trent Walker as *bitext*, i.e. a bilingual text comprising portions of the source and its translation mixed together (Walker 2020: 675). Inseparable from the Arabic original, the interlinear Malay translation does not seek to replace it, but rather to complement it with an explanation deepening its understanding by the students.

The text of the poem and its translation appears to be interesting not as an outstanding literary work but, quite the reverse, for its ordinariness, representativeness of the tradition, and engagement in everyday educative practices. Found in a relatively late manuscript, it appears to have epitomised the major features of the tradition, both in terms of spatial arrangement of



**Fig. 1 –** The first pages of the poem in Leiden manuscript Or. 7075. Source: Leiden University Libraries Digital Collections, used under Creative Commons CC BY License

the text and patterns of translating Arabic words and grammar categories into Malay. The latter have been described by van Ronkel in his pioneering article, in which he traced the standardised ways of rewriting Arabic sentences in Malay (van Ronkel 1899). After this work, the topic remained understudied until it started attracting scholarly attention in the recent decades. In 2009, interlinear translation in the Indonesian-Malay world was addressed by Azyumardi Azra (Azra 2009), and later it was discussed in studies by Ronit Ricci and Majid Daneshgar (Ricci 2010, 2016, 2020; Daneshgar 2021).

Being part of the European Research Council project *Textual Microcosms: A New Approach in Translation Studies* under the direction of Prof. Ricci, this article hopes to contribute to the field and become a step towards a better understanding of the history of writing and teaching practices in the region. A closer analysis of the relatively small bilingual manuscript under discussion allows to address various issues associated with the historical practice of interlinear translation, both worldwide and in the Indonesian-Malay world, among them the purposes of creating such texts and their audiences.

Why would one opt for an interlinear translation instead of a regular one, leaving the source text at the reader's disposal? In case of holy scriptures such as the Quran the answer seems to be obvious: the religious authority of these texts made them irreplaceable by any translation, the believers being expected to be able to read and recite at least parts of them in the original language.

Other texts of religious or cultural authority were commentaries to the sacred texts, works by reputed theologians, and some other spiritual treatises, as well as non-religious texts of high literary value, most notably poetry.<sup>3</sup> Those were less likely used for ritual recitations, but apparently educated readers were assumed to possess sufficient language skills and a desire to access the original. However, not all interlinear manuscripts contain highly authoritative texts, and those that do not are often found in educational contexts.

What all the interlinear texts appear to have in common is that they are intended for bilingual readers, most likely native speakers of the translation language and learners of the language of the source text—already proficient in it to an extent. But for many readers of interlinear manuscripts in the past, learning the source language seems to have been not the primary goal, a more important task being acquiring a better understanding of the authoritative text. In case of texts of less cultural value the purposes of translating them between the lines seem to be less clear: were they used to learn the language or the content, or possibly both? If those translations were used for teaching and learning, were they created for or by the students? Unfortunately, not that much evidence has survived on the usage of interlinear texts in teaching and learning practices in certain regions and historical periods, such as late nineteenth-century Indonesian-Malay world. But might it be possible to learn something from the manuscripts themselves, from the patterns of interlinear translation? The present article will attempt to speculate on this possibility.

## The Manuscript

A digital copy of the manuscript addressed in this article is currently available on Leiden University Libraries website as part of its online collections and is catalogued as “Collective volume with two texts in Arabic with interlinear translation in Malay Or. 7075.”<sup>4</sup> Comprised of 1+17+2 pages, the manuscript is bound with pasted boards and labelled on spine as “Poem of the student” (*Gedicht v. d. student*); the text is written in black ink on European paper in *naskh* script. The manuscript comprises two untitled *urjūzahs*, i.e. poems written in *rajaz* metre, the first one, that on the duties of a student, occupying 7 pages and the second containing *‘aqīdah*, an Islamic creed, and being 9 pages long. Both poems are provided with interlinear translation into Malay, which was commonly used in Aceh as the language of Islam and literary expression (Jones 2021: 249).

On the final leaf, two handwritten notes by Snouck Hurgronje are found, the first of them saying: *Copie uit een handschrift, medegebracht uit het Gajoland door G.C.E. van Daalen* (“Copy from a manuscript brought from Gayoland by G.C.E. van Daalen”). This original manuscript, according to Jan Just Witkam,

3. Cf., for example, European interlinear translations of Homer’s *Iliad* (see Foley 2018).

4. Persistent URL: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:3128072>. See also the manuscript’s description in: Witkam 2019.

is MS Jakarta, KBG Mal. 341, also featured in the catalogue by van Ronkel under No. 643 (*Bidâjat al-hidâjah V*) (van Ronkel, 1909: 405). The second note by the collector describes the contents of the manuscript as follows: *Eene verhandeling in radjaz (Arab. met Mal. vertaling) over de plichten van der student en eene dito over de geloofleer* (“A treatise in *rajjaz* (Arabic with Malay translation) on the duties of the student and a similar one on the creed”). The author and translator of the poems are not mentioned, only the copyist is known, i.e. Tk. Mohamad Noerdin, who copied the majority of manuscripts in Snouck Hurgronje’s collection and was his assistant in collecting, copying, and transliterating (Voorhoeve & Iskandar 1994: 360).

The texts of both the Arabic poem and its Malay translation thus appear to be written by the same hand. The 40 lines of the poem are spaced considerable distance apart leaving enough room for the interlinear text. Each *bayt*<sup>5</sup> occupies a separate line, *miṣrā'* (half-*bayts* or hemistichs) being separated by a dot. The interlinear translation to Malay is written in Jawi script and arranged in the traditional “hanging” manner, forming diagonal hatches between the lines. The Arabic text is diacriticised, the Malay one not. In terms of contents and spelling, the manuscript appears to be a relatively accurate copy of the original—but not in terms of spatial arrangement.

The original text, i.e. the above-mentioned earlier copy from Gayo, is found on pp. 208-211 of a multi-page manuscript titled *Mawaiz al-Badiah Wagħairiha* housed in the National Library of Indonesia with the number ML 341.<sup>6</sup> Against the seven pages in the Leiden manuscript, in this copy the poem occupies only four pages. The text is compressed by means of not reserving separate lines for *bayts*: those follow each other continuously as in prose, the end of a *miṣrā'* and beginning of the next one being marked by three dots (at the time, this was not an uncommon way of writing down poetry). Also less space for the translation is left between the lines, which results in the interlinear text frequently overflowing to the margins (see Fig. 2). Both the poem and its translation are written in the same black ink, apparently by the same hand. The text gives an impression of a copy made primarily for practical purposes and not attempting any esthetically pleasing layout. Having more esthetic considerations in mind (and perhaps more paper at his disposal), Snouck Hurgronje’s copyist did not attempt reproducing the layout of the original but rearranged the text and made it clearer and more readable. As a result, the interlinear translation was also restructured and its units relocated.

---

5. *Bayt* is a metrical unit in Arabic poetry, usually corresponding to a line.

6. I thank the staff of the National Library of Indonesia for granting me access to a digital copy of the manuscript.



**Fig. 2 –** The first page of the poem in Jakarta manuscript ML 341. With the permission of the National Library of Indonesia, used under Creative Commons CC BY-NC-ND License.

As already mentioned, the text of the Leiden manuscript is mostly an accurate copy of the Jakartan one. However, the copyist took the liberty to introduce some amendments. This is most evident in line 3,<sup>7</sup> where he, as is a modern reader, was apparently puzzled by the negatively connotated word *al-munāfiq* (“hypocrite”) which does not make much sense in the given context. As a result, the whole *bayt* was modified in an attempt to make it intelligible. Within the first 5 lines, the copyist also corrected some other words, changing *rāfi‘* to *raft‘* and *sahīh* to *sahīhih*. However, further in the text few differences are found, as if the scribe had given up and decided to copy the text as it was. In line 19, in particular, he copies the word *yāqūt*, which grammatically requires a definite article, without one—as in the original, but also duplicates it with an article at the margin. This, however, remains the only marginal note in the whole text.

The creation date of the Jakartan manuscript is not known. According to van Ronkel, it was among some 24 documents that were “in 1903 found in Gayo (Karang Ampar), originating from Acehnese legal scholars and nobles who had fled there” (van Ronkel 1909: II). Apparently it was acquired during one of van Daalen’s military raids in Aceh’s highlands, where he operated with small mobile brigades between 1899 and 1903 (Naarding 1938: 62). The collection was soon handed over to the Batavian Society of Arts and Sciences (*Bataviaasch Genootschap der Kunsten en Wetenschappen*), an inventory having been published in *Notulen van Bataviaasch Genootschap* (NBG) in November 1904; according to it, the manuscripts were acquired in

7. Hereinafter the line numbers refer to the Appendix.

April-May 1903 (*Notulen* 1905: 113).<sup>8</sup> The Leiden copy of the manuscript under discussion, therefore, appears to have been created sometime between May 1903 and November 1904. Being a copy of a didactic text intended for Malay-speaking Muslim readers, this particular manuscript has, at the same time, a different audience in mind: it was created for Snouck Hurgronje, a foreign scholar of Islam, and potentially aims at other European connoisseurs of Islamic manuscripts. However, the scribe appears to have employed a conventional layout inherent in the local writing practices.

The collector of the original, Gotfried Coenraad Ernst van Daalen,<sup>9</sup> was a controversial figure and had a complicated relationship with Snouck Hurgronje (see Naarding 1938). By 1903, most of Aceh had been put under the Dutch control, and governor Joannes Benedictus van Heutsz,<sup>10</sup> whose advisor Snouck Hurgronje had been since the former's appointment in 1898, was seeking ways to break the remaining resistance and put an end to the war. Van Daalen's infamous campaign followed in 1904, its atrocities raising heavy critique among the Dutch society and proving right Snouck Hurgronje's earlier concerns. Created in the midst of this controversy, Snouck Hurgronje's copy of van Daalen's manuscript remains a witness of the dramatic last stages of the Aceh War (1873-1913), as well as of the Dutch scholar's long-time interest in the Acehnese and Gayo cultures that had earlier resulted in the publication of his two seminal works (Snouck Hurgronje 1893-1895, 1903). Just as much is it an evidence of the development of manuscript culture, Islamic teaching and learning practices, and circulation and translation of Arabic texts in the late nineteenth-century Aceh.

### The Poem

A peculiar exemplar of didactic poetry, the “poem of the student” is written in *rajaz* metre and can be thus classified as *urjūzah*. In the classical Arabic poetry, the metre was considered of low stylistic value—being easy to compose, it was often called “the donkey of poets” (*himār al-shu‘arā’*) (Frolov 1997: 245). Closely related to *saj'*, ancient Arabic rhymed prose, *rajaz* coexisted with higher poetry throughout the classical period and beyond. As a specific form of *rajaz*, i.e. a long poem of *qaṣīdah* type written in this

**8.** The poem is mentioned in appendix XIII as part of the manuscript with the number 16 as follows: *Plichten van den student in Arab. radjaz met Mal. vertaling* (“Duties of the student in Arabic *rajaz* with Malay translation”).

**9.** Gotfried Coenraad Ernst van Daalen (1863-1930), Lieutenant General of the Royal Dutch East Indies Army and Governor of Aceh in 1905-1908. Known for his brutal campaign against Gayo, Alas, and Batak islands of resistance in 1904, and the Kuta Reh massacre (14 June 1904) in particular.

**10.** Joannes Benedictus van Heutsz (1851-1924), Governor of Aceh in 1898-1904 and later Governor General of the Dutch East Indies (1904-1909).

metre, *urjūzah* has been known since the seventh century (Frolov 1997: 242-244). Such poems would deal with different subjects, but frequently their purpose was to assist memorising information: *urjūzahs* were commonly used for versification of knowledge and teaching sciences such as medicine, astronomy, or mathematics, as well as for giving religious or moral guidance (van Gelder 2007). The poem under discussion appears to demonstrate the latter case, providing insights into the virtues of a good student.

In Arabic poetry, *urjūzah* is rather a typological category than a genre, the term being applied to a *rajaz* poem of any content. However, poems written in this metre and in paired rhyme (and known as *urjūzah muzdawijah*) have become associated primarily with didactic verse. One of the oldest and simplest metres in the Arabic tradition, *rajaz* is based on the foot composed of four syllables according to the pattern described as NNSL (N standing for a neutral syllable, i.e. either short or long, S for short and L for long).<sup>11</sup> The number of feet in a hemistich is normally three (see van Gelder 1995: 107, 2007: 154; McCarus 1983). The poem from the Leiden manuscript appears to correspond to the described pattern: it consists of 38 *bayts*, each of them divided into two hemistiches,<sup>12</sup> a hemistich comprising three feet; at the end of hemistiches, short vowels are frequently scanned long, which was a regular practice in Arabic poetry (McCarus 1983: 60).

The poem appears to be written in a catalectic version of *rajaz*, the final feet of hemistiches being reduced to three syllables and a hemistich thus consisting of 11 syllables instead of 12. According to some classifications this pattern, in fact, corresponds to a different metre called *sarī‘*, also in a truncated form (see Stoetzer 2010; Dolinina 2010: 189). The poem's metre can be therefore interpreted in two different ways, but its paired rhyme and didactic content makes it rather fall within the category of *urjūzah*. However, in some cases the verse seems to fail in keeping the rhythmical structure of *rajaz*, as it happens, for instance, in line 36. Be it the poet's slip or a conscious stylistic choice, this irregularity aligns the poem with the variety of non-classical poetry found around the Arabic-speaking world.

The *urjūzah* starts with the traditional pious doxology praising the God and the Prophet. The author then greets the intended recipient of his message, a zealous student, and proceeds with his moral instructions, starting almost every line with a *wa-* (“and”) or *fa-* (“then”) and a verb in an imperative mood. The student is advised both on the appropriate lifestyle and general moral values,

11. A Short syllable consisting of a single consonant and a short vowel, long syllable ending in a consonant or a long vowel.

12. Here I follow Frolov in interpreting the poem's metrical units as *bayts* and half-*bayts* (Frolov 1997). However, there is an opinion that in *rajaz* lines do not divide into hemistiches, three-foot units therefore being *bayts* that are just placed by two in a line (see Stoetzer 2010, 645-646; *Classical Arabic Literature* 2013: xxiii).

on the one hand, and learning principles, on the other, and is recommended to be humble, diligent, and patient, respect the teacher, avoid all the distractions and earthly pleasures, be modest in clothing and food, combine understanding with memorising, ask questions and disseminate the gained knowledge. In the end, the poem is concluded with blessings and appeals to the God. The principles expressed in the *urjūzah* appear to belong to the set of ideas found around the Islamic world and originating in the medieval Middle East. The framework for those had been set up in the thirteenth-century pedagogical work *Ta'līm al-muta'allim fī ṭarīq al-ta'allum* by Burhānuddīn al-Zarnūjī, who advises, among other things, on perseverance and abstinence during learning (see az-Zarnūjī 2001). This text is still widely used for teaching in Indonesian Islamic schools, along with later didactic works of similar content—among them anonymous *Alā lā tanālu al-'ilm* and *Ādāb al-'alim wa-al-muta'allim* by Hasyim Asy'ari (1871/75-1947).

The authorship of the *urjūzah* appears to be a riddle. The composer is not mentioned in the title, but line 3 of the poem contains what might be the name of its author: *wa-ba'du faqad qāla 'abduhu al-muwāfiq muntakhib waliduhu al-murāfiq* ("and afterwards said His loyal servant al-Muwāfiq, his son Muntakhib"). Taken literally as it is, this can be interpreted as an inverted way of introducing the poet's name, i.e. Muntakhib ibn al-Muwāfiq (or rather Muntakhab, if we ignore the diacritics in the manuscript). The Malay translator of the poem apparently did not perceive this line as referring to the author's name, as he attempts to translate it literally. Indeed, this appears to be quite an uncommon way of restructuring Arabic names. Furthermore, in the Jakartan manuscript the line looks completely different and even more confusing: *wa-ba'du faqad qāla 'abduhu al-munāfiq muntajib waliduhu al-muwāfiq* ("and afterwards said His servant, a hypocrite(?), Muntajib, his son al-Muwāfiq"). One can only guess whether, correcting this line, the copyist knew the name of the person behind the poem, or he was rather trying to rewrite it in a way that would make some sense.

At the first sight, the poem appears to be written in Classical Arabic. It demonstrates the author's familiarity with classical Arabic poetry, its metres, conventions, and vocabulary, employing, among other things, some archaic words and motifs dating back to medieval verse. For instance, in line 35, the appeal to seek knowledge even in China and Bulgaria (*al-Bulghār*) not only alludes to the well-known saying "Seek knowledge even as far as China," which is attributed to the Prophet, but also likely refers not to the Bulgaria of the time but to the medieval Muslim Volga Bulgaria that was back then the northernmost edge of the Islamic world. However, a closer look at the text of the *urjūzah* reveals a certain number of misspellings, grammatical errors, and generally unclear passages. While some of the misspellings might be acceptable modifications aiming to fit the poetic metre, others seem to have no such a justification. Also the diacritics in some cases correspond neither to the

grammar rules nor to the rhythmical pattern; but this appears to be a separate issue, as my strong guess is that they were added sometime later in the process of the text's recopying.

The history of reproduction and circulation of the text of the poem in the Indonesian-Malay world, as well as its origins, the author's identity, and the time when it was written present an issue requiring further research. Snouck Hurgronje's copy and its prototype were apparently not the first and not the last links in the chain of transmission, but the only other copy I have been able to obtain so far is a printed edition of the poem published in Java in 1998 (*Nazm al-matlab* 1998). This thin book containing only the poem under discussion belongs to the category of *kitab kuning* ("yellow books"), i.e. texts traditionally used for teaching in Indonesia's Islamic educational institutions known as *pesantren* in Java and *pondok*, *surau*, or *dayah* in other parts of the archipelago (the latter term being used in Aceh) (Azra, Afriyanti, Hefner 2007: 174).<sup>13</sup> The title of the book, *Nazm al-matlab*, demonstrates its belonging to the category of *kitab kuning* called *manzūm* (from the Arabic word meaning "poetry"), which comprises texts written in rhymed verse (*nazm*)<sup>14</sup> in order to facilitate memorisation. According to Martin van Bruinessen, in some Javanese *pesantren* students used to recite such texts in unison to the accompaniment of tambourines and clapping of hands (van Bruinessen 1990: 235). This appears to be in line with medieval Middle Eastern educational practices that saw no harm in letting memorisation precede understanding (van Gelder 2007: 161).

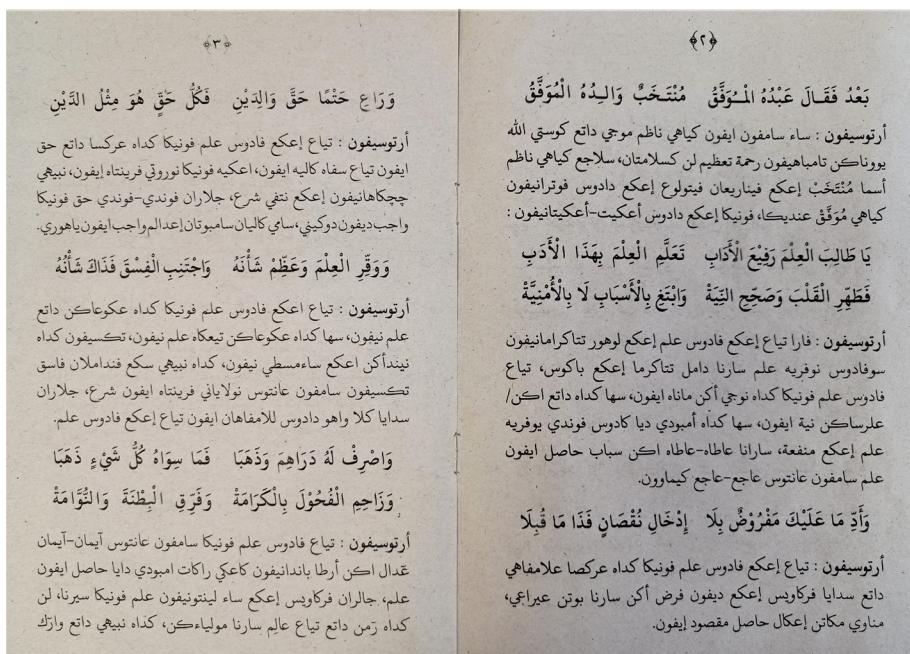
However, the poem itself recommends students to "combine understanding with memorising" (line 15), and this is what translations and commentaries aim at. Some printed *kitab kuning* contain interlinear translations arranged in the hanging manner as in manuscripts, but the Kediri edition of the *urjūzah* opts for a different layout: the poem is interrupted after every one or two lines by blocks of text in Javanese written in *pegon* (see Fig. 3).<sup>15</sup> This text represents rather a lengthy commentary on the respective line of verse than a translation, and seems to be not related to the Malay translation in the Leiden manuscript. Also the Arabic

---

13. In late nineteenth-century Aceh, Islamic boarding schools were also known as *rangkang* (Snouck Hurgronje 1906: 29).

14. In Aceh, this Arabic word gave name to a similar literary genre called *nalam*, which included poetry in Acehnese language composed in metres imitating those used in Arabic verse, primarily *rajaz*. Such poems usually dealt with religious subjects and served didactic purposes (Snouck Hurgronje 1906: 77-78).

15. Similar to Jawi, *pegon* is a modified Arabic script used for writing in Javanese. There appears to be also another edition of the poem published by Lirboyo Kediri, which contains both blocks of commentary and interlinear Javanese translation, but this book I have not been able to access.

Fig. 3 – A spread of the Kediri edition of the poem. *Nazm al-maṭlab* 1998: 2-3.

text of the poem appears to be a largely altered version of what is found in Snouck Hurgronje's copy: modifications of not only diacritics and spelling, but also of lexemes and phrasing are found throughout the text. Line 7 is missing, and the final lines of the poem differ significantly. In some cases, the modifications indeed correct the passages that appear unclear in the manuscript, but in the other they create new grammatical mistakes absent in the earlier copies.

Separated from the Acehnese copy of the *urjūzah* by almost a century, the Javanese edition demonstrates both the temporal and spatial scope of the text's dissemination, as well as the fluid character of its reproduction. Between these two versions of the poem, there must have been other copies scattered around *pesantren* and other Islamic schools' libraries in Indonesia and beyond. Not having some of those at one's disposal, it is difficult to speculate whether the Javanese version is not related to the Acehnese manuscripts, or it evolved from a similar version of the text having passed through generations of copyists and teachers correcting the text in their own discretion, and students writing it down to the teachers' dictation. The teachers' insufficient training and the students' practice of learning from each other might have contributed to the piecemeal corruption of the text. These aspects of Islamic education in late nineteenth-century Aceh are described by Snouck Hurgronje:

Establishment of heads of *pondoks* or *rangkangs*<sup>16</sup> and the excellent custom among native students of continually learning from one another alone save the system from inefficiency, for the teachers take no pains to improve the method of instruction, and many of them are miserably poor pedagogues in every form of learning.

The ulamas are wont to impart instruction to the students in one of the two following ways. Either the latter go one by one to the teacher with a copy of the work they are studying, whereupon he recites a chapter, adding the requisite explanations, and then makes the pupil read the text and repeat or write out the commentary; or else the disciples sit in a circle round the master, who recites both text and commentary like a professor lecturing his class, allowing each, either during or after the lesson, to ask any questions he wishes. (Snouck Hurgronje 1906: 29-30)

Same as in the later versions of the text, grammar and spelling mistakes in the Jakartan copy might originate in the preceding stages of its reproduction. And the flawed Arabic of the text appears to result not only from the copyists' inattention and slips of pen—mistakes made even by scribes who are native speakers of Arabic, such as confusing dots above and below the line. A number of misspellings in the Jakartan and hence Leiden manuscripts seem to be of a phonetical nature, as if at some point in the text's transmission history it was written down by ear. Many of them, in fact, appear to be due to an inability to distinguish between long and short vowels (which is a common orthographical mistake in Malay manuscripts) (Gallop 2015: 29) and/or incomplete knowledge of Arabic grammar, as seems to be the case in words *darāhim*[*an*] ("dirhams," should be *darāhim* (line 10)), *al-maqālī* ("what is said," should be either *al-maqāl* or *maqālī* (line 30)), and *kalāman* ("words, speech," should be *kalām* (line 33)). These do not look like mistakes that a native Arabic speaker would make. One would rather imagine a student of Arabic writing at a teacher's dictation, and later another non-native speaker adding the diacritics.

The author's ethnic identity could possibly shed some light on the language of the poem, but, unfortunately, the authorship of the text still remains unclear. The cover of the 1998 edition offers another version of the author's name—sheikh Muntakhab ibn al-Muwaffaq—apparently extracting it from line 3 of the text itself. I have not been able to find any mentions of a person called Muntakhab ibn al-Muwāfiq or al-Muwaffaq, except on the covers of relatively modern editions, and it is quite likely that such a person never existed. Meanwhile, the very same poem is found on the Internet under a different title, *Fath al-qayyūm fi ādāb tālib al-‘ulūm*, with which it has been published in Kerala, India (the text is complemented with a commentary in Arabic) (*Kashf al-humūm* (?)).<sup>17</sup> This edition agrees with Indonesian publications in attributing the *urjuzah* to "sheykh Muntakhab ibn al-Muwaffaq," but the title is also found

16. See p. 12 and footnote 14.

17. See also an online publication of the text here: <http://www.nidaulhind.com/2016/02/1-2-3-4-5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15-16.html>, accessed on 13.03.2023.

in a very different and distant part of the Islamic world, i.e. Mauritania. There is a poem under this title, its text slightly differing from both the Acehnese and Javanese versions, is attributed to a certain al-Mukhtār al-Sālim ibn ‘Abbās al-‘Alawī, an Islamic scholar and teacher who lived in Chinguetti between 1273 and 1362 AH (1857-1943).<sup>18</sup> Such a timeframe makes it indeed possible for the poem to have reached Aceh through transnational Islamic networks sometime in the last decades of the nineteenth century. However, I have not been able to find any substantial proof of this attribution.

Whatever the case, the poem's authorship, essential as it may be for a researcher, might not have been of much importance to the teachers and students of Islamic schools. Attribution to a pious and respected Arab sheikh could be arguably sufficient for the text to be considered authoritative. The poem has apparently been and still is in circulation in Indonesia: its Javanese edition is available for purchase on various Indonesian websites, indicating that it has not ceased being used for teaching in *pesantrens* and *madrasas*, and even a student thesis has been defended on the stylistics of the poem in 2019 in an Islamic university in Java (Zazuli 2019). The text is also still used for teaching in the wider Malay world, e.g. in Islamic schools in Southern Thailand, where a teacher would start from reciting the whole poem, the students repeating after him in unison, and then proceed with explaining every single line while writing commentaries on the whiteboard, arranging them under the line in the hanging manner.<sup>19</sup> Beyond the Indonesian-Malay region, the poem's circulation is indicated by its publication in India and occurrence on the Arabic internet. The peculiar combination of the text's popularity and diffusion around the Islamic world, on the one hand, and the uncertainty around its authorship, on the other, might allow one to speculate on its semi-folkloric character, and hence on the role of oral component in its transmission.

### The Translation

A bridge between Arabic and Malay, one of many, the interlinear translation in the manuscript exposes the distance between the two languages. Yet sharing the same script, the languages differ in many ways, including genetically (belonging to different language families, Afro-Asiatic and Austronesian) and typologically. Grammatically, Arabic employs many categories that are absent in Malay, such as tenses, definite articles, plurals, and a different system of

**18.** According to his biography found here: <https://dinhaniif.net/?p=115>, accessed on 13.03.2023. A pdf of the text of the poem allegedly authored by al-Mukhtār al-Sālim is found on the Arabic internet: <https://chinguitipedia.net/fqfato/>, accessed on 13.03.2023, but I have not been able to access any reliable sources or printed editions confirming his authorship.

**19.** Video records of such lessons can be found here: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL7uZFQ8N7Z3kSvLWktnGdlKHMFOJ5-5ob>, accessed on 13.03.2023.

pronouns; while lexically it can puzzle a translator to any language with the diversity of meanings associated with a single word. All this endows Arabic with a capability to produce in Malay what has been called silences (see Becker 1995 (2): 284–285), and interlinear translation, as suggested by Ricci, appears to be a space for these silences to be overcome (Ricci 2020: 101).

Translating from Arabic to Malay is a decision-making process for a translator, who, finding no equivalents to the source language words in the target language, faces a choice between saying in Malay less than is said in Arabic and thus creating deficiencies of meaning, or forcing Malay to take shapes that it normally does not, and making the text exuberant. Malay translators' tendency to choose the second way gave rise to Jawi, not only a script but also a special literary language resulting from the marriage of Arabic and Malay,<sup>20</sup> having demonstrated the ability of the practices of translation and interlinear translation in particular to bring the two languages “into concrete, ongoing and in-depth contact” (Ricci 2020: 108.). However, in one and the same interlinear translation we can observe the translator opting for different solutions, sometimes attempting to translate a line as literally as possible, including enforcing Arabic word order and grammatical categories on Malay, and sometimes replacing translation with an explanatory commentary (which, in fact, mirrors the practice of providing Arabic texts with interlinear commentaries also in Arabic). As if dancing between the lines, not those of the source text but those of the original and translation, moving back and forward between the two languages, the translator engages in a quest for meaning and its expression.

The Malay translation of the poem can be generally described as phrase-by-phrase, yet the contents of the diagonal lines do not always correspond precisely to the parts of the Arabic text they appear to be attached to. The *fatiha* line *Bismillāh al-rahmān al-rahīm* (“In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful”) placed instead of a title is not translated (which is not always the case in Malay manuscripts and *kitab kuning*). The poem then starts with the traditional formula *Alhamdulillāh* (“Praise be to God”) followed by a list of God’s names, or attributes. The opening formula is provided with its common Malay translation *segala puji sabit bagi Allah, segala* (“all”) standing for the Arabic definite article *al-* (while elsewhere it is usually used to convey plurals). Following *tafsīr* practices, the names are translated in an exegetical way, some of them being explained in detail. For example, *al-Muhaymin* (“the Guardian Over All, Overseer”) is translated as *yang amat mengetahui akan segala hambanya yang berbuat ibadah* (“the One who best knows His servants who worship”), and *al-Bārī* (“the Creator, Initiator”)—as *yang menjadikan segala alam* (“the One who has created the whole world”).

---

**20.** Paraphrasing Becker, who described Kawi as a translation language resulting from the marriage of Old Javanese and Sanskrit (Becker 1995 (1): 3).

While the latter is a slight explication of the meaning, the former appears to be rather an interpretation than translation. The other names, meanwhile, are translated in a shorter way (*al-’Alī—Maha Tinggi*—‘the High, Supreme’; *al-Jabbār—yang Amat Kuasa*—“the Most Powerful, Omnipotent”).

### **Function words and grammar**

Vast majority of the lines of the *urjūzah* start with Arabic imperative verbs, many of them preceded by a *wa-* or *fa-*. *Wa-* is consistently translated into Malay as *dan* and *fa-* as *maka*. The imperatives are conveyed with unprefix (except in line 15) Malay verbs, most of them with the suffix *-kan*, followed by the suffixed preposition *olehmu*—these verbs being in fact zero passive forms, as, for transitive verbs in Malay, imperative is based on passive voice (Verhaar 1978: 13). For instance, in line 28 the compact Arabic *akrim al-ustādh* (“respect the teacher”) is translated as *permuliakan olehmu akan gurumu* (lit. “[may] respected by you be your teacher”). Grammatically optional in Malay and absent in the Arabic original, *olehmu* and second-person pronouns added in the translation appear to engage the reader in the otherwise one-voiced conversation, establishing the dialogic nature of the poem.

Other verbal forms appear to be too scarce in the text to draw any conclusions on the regularities of their translation. Remarkably, an Arabic past tense verb with the particle *qad* in line 3 is translated with a verb preceded by *lagi akan* (*faqad qāla—lagi akan berkata*)—which, according to van Ronkel, was a common way of translating future verb forms (van Ronkel 1899: 506). The verb *kāna* is translated as *ada ia* (lines 21, 30), and Arabic passive participles with prefixed passive Malay verbs: *mafrūd—difardukan* (line 6); *malbūs—(pakaian yang) dipakai* (line 19). In line 37, one can also observe an excessively faithful translation of an Arabic verbal form: *ghafara Allāh* (“May God forgive,” past tense being often used in Arabic to express a wish) is translated to Malay with the past form *telah diampuni Allah*, which is normally not used this way in the target language.

*Olehmu* strikes the eye as one of the most frequent words scattered around the Malay text, the only more commonly occurring one being the preposition *akan*. The latter is widely found preceding nouns and pronouns and is mainly used to convey Arabic accusative case (e.g. *sudda bāb—tempatkan olehmu akan pintu* (line 17)). Accusatives describing time and way of action are translated with prepositions *pada* and *pada hal* (e.g. in line 36), as it has been pointed out by van Ronkel (van Ronkel 1899: 508). Arabic genitive is expressed through juxtaposition (e.g. *haq wālidayn—hak ibu-bapak*, line 8), according to Malay grammar. To translate Arabic plurals, the translator uses *segala* (“all”) or *beberapa* (“some”) (e.g. *asbāb—segala sebab, aḥbāb—segala kekasih, aṣḥāb—segala sahabat* (lines 5, 20, 33); *darāhim—beberapa dirham* (line 10)), or also conveys it through duplication (*al-ādāb—adab-adab* (line 37)).

The principles of translating Arabic prepositions into Malay appear to follow the patterns outlined by van Ronkel (1899: 511-518):

- ‘an and *min* are translated as *daripada*, e.g. *irghab* ‘an—*bencikan olehmu daripada* (line 18), *minhu*—*daripada orang* (line 32);
- ‘alā as *atas*, e.g. ‘*alayka mafrūd*—*difardukan atasamu* (line 6), *işbir alā*—*sabarkan olehmu atas* (lines 14, 35);
- *bi-* as *dengan*, e.g. *zāhim bi-al-karāmah*—*berpadat-padatkan olehmu dengan memulai* (line 11), ‘*āmil bi-al-risq*—*ajarkan olehmu dengan lemah lembut* (line 33), *irda bi-al-jahl*—*relakan olehmu akan dirimu dengan jahil* (line 36);
- *bilā* as *dengan tiada* (line 6);
- *li-* as *bagi*, e.g. *ısrif lahu*—*belanjakan olehmu baginya* (line 10), *ukhdum lahu*—*buat khidmah olehmu baginya* (line 29), *lam yahşul lil-qalb*—*tiada hasil ia bagi hati* (line 18), *qul lahūm*—*katakan olehmu bagi mereka* (line 33);
- *fī* as *pada*, e.g. *yazīdu fī al-nisyān*—*bertambah pada lupa* (line 27), *jidda fī al-ṭilāb*—*sungguh-sungguhkan olehmu pada menuntut ilmu*, or *dalam* (*fī al-Matlab*—*dalam kitab ‘Matlab’* (line 13));
- and *ilā* as *kepada*, e.g. *unzur ilā*—*tilik kepada* (line 30).

In some cases, these mechanical patterns of translation produce Arabicised verbal collocations (e.g. *katakan bagi* in line 33).

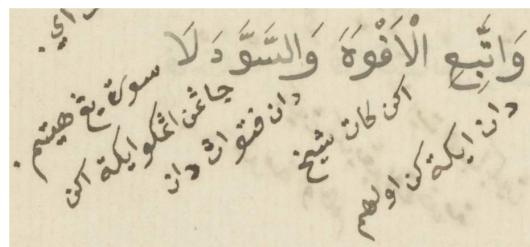
### **Lexemes and syntax**

Certain mechanicity manifests itself not only in translation of function words and grammatical forms, but also in that of some lexical units. Throughout the text, one can observe cases of consistent translation of an Arabic word with the same Malay “equivalent.” Sometimes this results in the translator’s failure to recognise paronomasia which is recurrent in the poem, as it happens in lines 9 and 11 (see more detail below). Another consequence of literal, mechanical translation is the word order calquing Arabic: the most graphic examples are sentences where predicate precedes the subject, same as in the source (e.g. *qāla ‘abduhu*—*berkata hambanya*—“said his servant,” line 3). This method of “blind” translation, i.e. mechanical substitution of words of the source text with those in the target language, has been described as typical of a learner of a language or an autodidact (Glei 2018: 129-130). However, when it comes to interlinear translation, it is not entirely clear whether this method reflects the translator’s insufficient command of the language or rather aims to demonstrate particular faithfulness to the source text.

In the translation under discussion, meanwhile, literality appears to be not the only strategy employed by the translator, as the Malay text’s correspondence to the Arabic original tends to vary throughout the text. Many

of the lines are indeed provided with rather literal translations (e.g. *sudda bāb kathrat al-maqāl*—tempatkan olehmu akan pintu banyak berkata-kata—“close the door of many talks” (line 17)), borrowed words of Arabic origin often replacing Arabic words of the same stem (e.g. *sahīh al-niyyah*—sahihkan olehmu akan niatmu—“clarify your intention” (line 5)). But in other cases the interlinear Malay text, on the opposite, diverges from the Arabic source to different extent. These cases appear to result from either mistranslation or interpretative approach.

Mistranslations are not easy to spot with certainty as they often occur under the lines of the poem that are likewise unclear to a modern reader, apparently due to misspellings. In line 23, for instance, the word *al-sawwad* does not appear to make sense:



**Fig. 4** – Leiden Or. 7075: 4.

The translator attempts to guess the meaning from the root *s-w-d* associated with “being black” and translates the hemistich as *dan ikutkan olehmu akan kata sheikh dan petuanya dan jangan engkau ikut akan surat yang hitam* (“Follow the words of the sheikh and his advice and do not follow a dark example”).<sup>21</sup> However, if we correct *al-sawwad* to *al-sawād* (“crowd”), the line can be translated as follows: “Follow the eloquent person, not the crowd.” In this case, it is hard to tell whether the translator was not familiar with the Arabic word or rather unwilling to question the accuracy of the text at their disposal.

Lexical slips also occur as a result of inability or unwillingness to recognise paronomasia. In line 11, the poet's play with two different meanings of the word *karāmah* ("dignity") seems to pass unnoticed by the translator who mechanically conveys it with the cognate words *memuliai* and *kemuliaan*:

<sup>21</sup> Here my translation of the Malay *surat* as “example” is based on a speculation that it is derived from the Arabic *sūrah* (“image”).

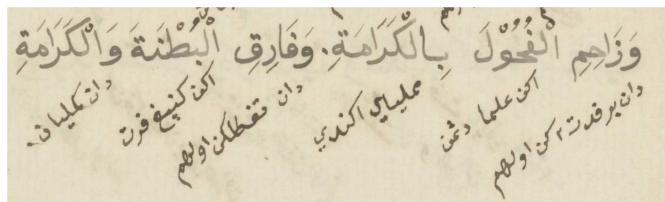


Fig. 5 – Leiden Or. 7075: 2.

While in the first hemistich the translation appears reasonable (“compete with the outstanding in dignity”), the context of the second usage of *karāma* implies a word with a negative meaning: *fāriq al-biṭnah wa-al-karāmah* (“stay away from gluttony and...”). In Arabic, such a meaning can be found among the uncommon connotations of *karāmah*, which can be translated as “splendour, luxury, overspending” (Dozy 1927: 459), but the Malay *kemuliaan* (“dignity,” “eminence”), to my knowledge, does not correspond to this meaning. Generally speaking, the text demonstrates strong association between the Arabic root *k-r-m* and the Malay *mulia*, as later in line 28 *akrim* is translated as *permuliakan*. A similar situation can be observed in line 9, where the homographic *sha'n* (“matter”, “cause”) and *shāna* (“to dishonour”) are blindly translated as *kehendak* (“will”, “wish”). In this case improper diacritics might have also contributed to the translator’s confusion, provided that they were added to the text before the translation was made.

The translator’s unfamiliarity with less common meanings of Arabic words appears to be one of the major sources of mistranslation, another source being misunderstanding of grammatical forms or the structure of a sentence. Mistranslations of the second type, however, appear to be infrequent in the text, some of them possibly being at the back of interpretative translations. The latter occur throughout the text and are those going beyond the source, either explaining the meaning of a line or adding details absent in the original. Some of them offer only slight explication of the source text, as it happens in the following lines:

- 7: “Respect the right of the sheikh and teacher” → “Take care of the right of the sheikh, your mentor, and the right of all the people who teach”
- 8: “Every right is similar to duty” → “Every right being an obligatory debt, every debt is obligatory to pay”
- 10: “Pay for it money and gold” → “Pay for it *dirhams* (and gold), for pursuing knowledge”
- 13: “It is said in *al-Matlab*” → “Some scholars say in the book *Matlab*”
- 15: “Combine understanding with memorising” → “Put together understanding and memorising of all the issues”
- 19: “Satisfice with little clothing and food” → “Satisfice of clothing that is worn with one piece, as well as with one sack of food”

28: “Respect the teacher, the mentor” → “Respect your teacher who sets you on the right and good path”

Besides these, there are also some cases where interpretation expands further beyond the limits of the Arabic text, bordering on what would be rather called an interpolation. For instance, in line 22 the translation adds a meaning that does not seem to be present in the original:

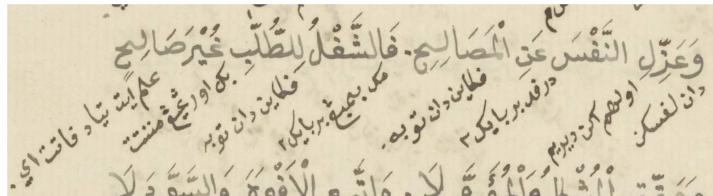


Fig. 6 – Leiden Or. 7075: 4.

While the Arabic line merely says: “Isolate yourself from all the [material] interests, occupation is not good for students,” the translator conveys it as follows: “Free yourself from refining [your] clothing and body, caring of good clothing and body is not appropriate for a person who pursues knowledge.” Another example of exuberant translation is found in line 24:

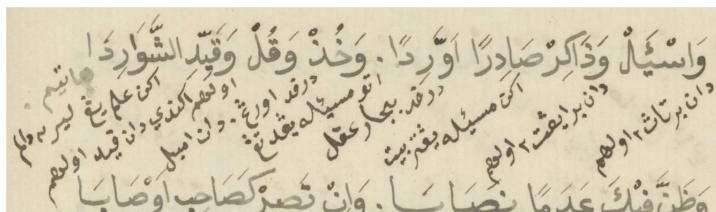


Fig. 7 – Leiden Or. 7075: 5.

The Arabic *bayt* is not entirely clear, but I would suggest the following literal translation: “Ask and memorise the question or answer; grasp, say, and arrange the scattered ideas.” The translator, however, opts for a lengthier and more insightful interpretation: “Ask and memorise the question that arises from the inner conversation or the question that comes from people; take it and interconnect subtle knowledge in your heart,” apparently attempting to convey the deeper meanings of the Arabic roots *s-d-r* and *w-r-d*.<sup>22</sup> Rather interpretative, this interlinear Malay text still appears to be a translation of the Arabic original. A pure interpretation can be found in the very end of the

<sup>22</sup>. My translation is based on reading the last part as *aw radd* (“or answer”), but this might also be a misspelling of *wārid* (“incoming”, as opposed to *ṣādir*—“outcoming”).

poem, where the single word “Amen” is provided with an interlinear text as follows: “Accept, oh, the Lord, our appeal, as You have received the prayers of the God’s Messenger (SM).”

As this brief analysis seems to demonstrate, the Malay translator of the *urjūzah* viewed the interlinear space as a multi-purpose field for various kinds of interpolations—from literal translation to interpretative explanations and supplements. Or, what seems also likely, the translator did not draw a clear distinction between these categories of text, which apparently did not exist for the scribes and audiences of the time in the same way they do for a modern reader. On the pages of the manuscript, both literality and creative interpretation find their place, the former being manifested in consistent translations of Arabic words with certain Malay equivalents, and sometimes in word order. At the same time, the poetic language of the original, complicated for non-native speakers of Arabic, created a need for its more detailed explanation to the students, thus leaving a room for teachers’ interpretations—as it happens up to the present day in the classroom, where the teacher reads a text with the students and proceeds with its translation and explanation of difficult passages.

Considering the didactic purposes of the interlinear text under discussion, this is how the vivid, constantly negotiated teaching and learning process must have also looked like in the past, with all its insights and misunderstandings. Capturing this process in motion, the interlinear text from the Leiden manuscript provides us with a glimpse into writing and learning practices of the pre-twentieth-century Indonesian-Malay world, which find their continuation in the modern *pesantrens* and *madrasas*. As studying such bilingual texts seems to involve both memorising the source text by heart through its repetitive recitation, and obtaining an understanding of the content by listening to the teacher’s explanation, one could possibly speculate on the correlation between the form of the translation and its purpose. The interlinear translation of the *urjūzah* is neither a literal one, fragmented into the smallest units in order to allow the students to scrutinise the structure of an Arabic sentence, nor is it a polished literary, not to say poetic, translation aspiring to become an equivalent of the source text. It appears to be something in-between, apparently aiming at teaching both the Arabic language through a meaningful text, and the meaning of the text, i.e. learning principles and ethics, through the authoritative language.

Unlike more literal, word-by-word interlinear translations also found in manuscripts from the Indonesian-Malay world, the text between the lines of the *urjūzah*, both in the Jakartan and Leiden copies, does not seem to aim for much formal relevance: the diagonal hanging units of translation do not appear to be hooked to particular words of the source, but rather fill the interlinear space in a way that allows introducing more detail. This endows the translation with an interpretative character, while the limitations of the

interlinear space still do not allow it to depart too far from the original—as marginal commentaries tend to do. On a scale between translation and explanation, this text would be found somewhere in the middle. Another spectrum to locate it on is the one between literal faithfulness to the source and exercise in the transfer of meaning. If we imagine the act of translation as a sequential process of deconstruction of the source text into the smallest grammatical and lexical units and its reconstruction with the means of the target language—the process that remains invisible to the readers of regular translations—interlinear translation demonstrates an ability to expose different phases of the translator’s work. Shutting between literality and interpretation, the translation discussed in this paper appears to capture more than one phase, thus revealing the interlinear space as a liminal zone free of certain restrictions, a microcosm where different forms of translation seem to be equally legitimate.

## Conclusion

The manuscript discussed in this article sheds some light on one of the roles played by interlinear translation in the Indonesian-Malay Islamic world, and on one of the generic shapes it would take. Belonging to the educational contexts of Islamic schools and their teaching materials, this bilingual text brings together a piece of Arabic didactic verse and its explanatory Malay translation on the same page in an endeavor to combine moral instruction with teaching the language of the Quran. The interlinear text hanging between the lines does not seem to attempt a faithful translation of the poem, the meaning of which still remains inseparable from its form to a certain extent, but rather presents an exercise in understanding and interpretation, inviting the readers to participate in the dynamic process of translation and possibly grasp what is inevitably lost in it. The microcosm of interlinear translation appears to be a liminal space where the meaning has not been completely detached from the source language and has not yet found its best possible expression in the target one. And this space serves not only the transfer of meaning, but also its negotiation between the two languages and two cultures, allowing excessive literality, departures from the source text, and misunderstandings as part of the ongoing and never complete process of translating, teaching, and learning.

## Acknowledgements

This research was supported by the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (project *Textual Microcosms: A New Approach in Translation Studies*, grant agreement no. 101001731) and by the Israel Science Foundation (grant no. 2009/19). I thank the Hebrew University of Jerusalem for hosting me during my work on this article and Prof. Ronit Ricci for her guidance, as well as

Prof. Johanan Friedmann, Prof. Ori Shachmon, Prof. Mikhail Suvorov, Prof. Tatiana Denisova, Dr. Arif Maftuhin, Dr. Mirjam Lücking, Dr. Iyas Nasser, Dr. Daniel Behar, and Muhammad Dluha Luthfillah for their advice, insights, and useful discussions on the text. I also extend my thanks to Prof. Jan Just Witkam, Dr. Willem van der Molen, Agung Kriswanto, Dr. Arif Maftuhin, Betty Susiarjo, and the staff of the National Library of Indonesia for their help with finding and obtaining materials.

## Bibliography

- Acri, Andrea, and Thomas M. Hunter. 2020. “Translation as Commentary in the Sanskrit-Old Javanese Didactic and Religious Literature from Java and Bali.” *Medieval Worlds* 11, pp. 213-240.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the ‘Aqā’id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: University of Malaya.
- Azra, Azyumardi. 2009. “Naskah Terjemahan Antarbaris: Kontribusi Kreatif Dunia Islam Melayu-Indonesia.” In: *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Ed. Henri Chamber-Loir. Jakarta: Gramedia, École française d’Extrême-Orient, Kepustakaan Populer, pp. 435-43.
- Azra, Azyumardi, Dina Afriyanty, and R.W. Hefner. 2007. “Pesantren and Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia.” In: *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Ed. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 172-198.
- Becker, Alton L. 1995. “Giving Distance Its Due (On ‘Mutual Translatability’).” *Proceedings of the Twenty-First Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society: Special Session on Discourse in Southeast Asian Languages*, pp. 1-15.
- Becker, Alton L. 1995. “Silence Across Languages.” In: *Beyond Translation. Essays Toward a Modern Philology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 283-294.
- Benjamin, Walter. 2000. “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*.” Transl. by Harry Zohn. In: *The Translation Studies Reader*. Ed. Lawrence Venuti. London: Routledge, pp. 15-25.
- Bobzin, Hartmut. 2005. “Translations of the Qur’ān.” In: *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Vol. 5. Leiden: Brill, pp. 340-358.
- Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*. 2013. Selected and transl. by Geert Jan van Gelder. New York: New York University Press.
- Daneshgar, Majid. 2021. “A Very Old Malay Islamic Manuscript: Carbon Dating and Further Analysis of a Persian-Malay Anthology.” *Indonesia and the Malay World* 50:147, pp. 161–172.
- Dolinina, Anna A. 2010. Iz predloviia k knige “Araviskaia starina” [From the introduction to the book “Arabian Antiquity”]. 2010. In: *Arabeski: Izbrannye nauchnye stat’i* [Arabesques: Selected articles]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia, pp. 182–190.
- Dozy, Reinhart P.A. 1927. *Supplément aux dictionnaires arabes*. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Foley, Adam. 2018. “A Partial Interlinear Translation of the *Iliad* from the Fifteenth Century.” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 58, pp. 443-472.

- Frolov, Dmitry V. 1997. "The Place of *Rajaz* in the History of Arabic Verse." *Journal of Arabic Literature* 28:3, pp. 242-290.
- Gallop, Annabel Teh. 2015. "A Jawi Sourcebook for the Study of Malay Palaeography and Orthography." *Indonesia and the Malay World* 43:125, pp. 13-171.
- Glei, Reinhold F. 2018. "Sleeping in the Cave: Zechendorff's 1632 Latin Translation of the Qur'an." *Journal of Qur'anic Studies* 20:3, pp. 121-136.
- Jones, Russell. 2021. "On Malay Manuscripts with Reference to Aceh." *Indonesia and the Malay World* 49:144, pp. 249-258.
- Kashf al-humūm fī sharḥ fath al-qayyūm lil-imām al-‘ālim al-‘allāmat al-sheykh al-Muntakhab ibn al-Muwaffaq*. Kozhikode: Capital International Books.
- McCarus, Ernest N. 1983. "Identifying the Meters of Arabic Poetry." *Al-‘Arabiyya* 16:1/2, pp. 57-83.
- Naarding, J.W. 1938. *Het conflict Snouck Hurgronje-Van Daalen. Een onderzoek naar de verantwoordelijkheid*. Utrecht: A. Oosthoek.
- Naṣm al-maṭlab fī ḍādāb ta‘allum ‘ilm al-dīn*. 1998. Kediri: Lirboyo Kediri.
- Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Pt. 42-1904 (1905).
- Ricci, Ronit. 2010. "On the Untranslatability of "Translation": Considerations from Java, Indonesia." *Translation Studies* 3:3, pp. 87-301.
- Ricci, Ronit. 2016. "Reading between the Lines: A World of Interlinear Translation." *Journal of World Literature* 1, pp. 68-80.
- Ricci, Ronit. 2020. "Sound across Languages." *Philological Encounters* 5, pp. 97-111.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. 1893-1895. *De Atjehers*. Vol. I-II. Batavia: Landsdrukkerij.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. 1903. *Het Gajoland en zijne bewoners*. Batavia: Landsdrukkerij.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. 1906. *The Acehnese*. Transl. by A.W.S. O'Sullivan. Vol. 2. Leiden: Brill.
- Stoetzer, Wilhelmus F.G.J. 2010. "Rajaz." In: *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*. Ed. Julie Scott Meisami and Paul Starkey. London: Routledge, pp. 645-646.
- Sturrock, John. 1990. "Writing between the Lines: The Language of Translation." *New Literary History* 21:4, pp. 993-1013.
- van Bruinessen, Martin. 1990. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a New Collection in the KITLV Library." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146:2/3, pp. 226-269.
- van Gelder, Geert Jan. 1995. "Arabic Didactic Verse." In: *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Ed. H.J.W. Drijvers, A.A. MacDonald. Leiden: Brill, pp. 103-117.
- van Gelder, Geert Jan. 2007. "The Antithesis of *Uryjūzah* and *Badi'iyya*: Two Forms of Arabic Versified Stylistics." In: *Calliope's Classroom: Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*. Ed. A. Harder, A.A. MacDonald, G. J. Reinink. Leuven: Peeters, pp. 153-172.
- van Ronkel, Ph.S. 1909. *Catalogus der Maleische Handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia: Albrecht & Co.
- van Ronkel, Ph.S. 1899. "Over de Invloed der Arabische Syntaxis op de Maleische." *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde* 41, pp. 498-528.
- Verhaar, John W.M. 1978. "Some Notes on the Verbal Passive in Indonesian." In: *NUSA*:

- Linguistic Studies of Indonesian and Other Languages in Indonesia.* Vol. 6. Miscellaneous studies in Indonesian and languages in Indonesia. Pt. V. Jakarta: Badan Penyelenggara Seri NUSA, pp. 11-19.
- Voorhoeve, Petrus, and T. Iskandar. 1994. *Catalogue of Acehnese Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections Outside Aceh.* Leiden: Leiden University Library.
- Walker, Trent. 2020. "Indic-Vernacular Bitexts from Thailand: Bilingual Modes of Philology, Exegesis, Homiletics, and Poetry, 1450-1850." *Journal of the American Oriental Society* 140:3, pp. 675-699.
- Witkam, Jan Just. 2019. *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden.* Vol. 8. Leiden: Ter Lugt Press.
- az-Zarnūjī. 2001. *Instruction of the Student: The Method of Learning.* Transl. G.E. von Grunebaum, T.M. Abel. Starlatch Press.
- Zazuli, Muhammad Hamdan. 2019. *Ikhtiyār al-lafz wa-ikhtiyār al-jumlah fī kitāb Naẓm al-Matlab li-l-sheykh Muntakhab ibn al-Muwaffaq* [Preference of words and sentences in Nadhom Matlab by sheikh Muntakhab ibn al-Muwaffaq]. Thesis. Language and Literature Department, Faculty of Humanities, State Islamic University of Maulana Malik Ibrahim. Malang.

## Appendix

The Appendix contains transcripts of the Arabic text of the poem and its Malay translation, with the lines enumerated for an easier reference. The Arabic is reproduced as in the Leiden manuscript but without diacritics, possible corrections being suggested in the footnotes; the Malay is romanised according to the modern Indonesian spelling (1972). Both the Arabic and Malay are also provided with my exercise in English (interlinear) translation, still imperfect and provisional, aiming solely to offer those not proficient in one of or both languages of the manuscript an opportunity to juxtapose and compare the main text and its interlinear counterpart.

<b>Bayt</b>	<b>Misrā‘</b>	<b>Arabic</b>	<b>Malay</b>
1	1	الحمد لله العلي الباري	<i>segala puji sabit bagi Allah yang maha tinggi lagi yang menjadikan segala alam</i>
		Praise be to God, the Supreme, the Creator,	All the constant praise be to God, the Supreme, who has created the whole world,
	2	المؤمن المهيمن الجباري	<i>lagi yang menebar ia akan segala rasul lagi yang amat mengetahui akan segala hambanya yang berbuat ibadah lagi amat kuasa</i>
		The Bestower of Faith, the Overseer, the Omnipotent.	The One who has disseminated the prophets, who best knows His servants who worship, who is Most Powerful.
2	1	ثم الصلاة و السلام النامي	<i>kemudian dari itu maka rahmat Allah dan salamnya yang bertambah-tambah ia atas penghulu segala manusia</i>
		Then the prayer and increasing greeting	After this, God's mercy and greetings which He increases for the leader of all the people,
	2	علي النبي سيد الأنام	<i>yakni nabi Muhammad yang pilihan ia</i>
		To the Prophet, the Master of the people.	That is the Prophet Muhammad who is His choice.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
3	1	وَ بَعْدَ فَقَدْ قَالَ عَبْدُهُ الْمَوْافِقُ	<i>dan kemudian dari itu maka sanya lagi akan berkata hambanya yang ditolongnya ialah hamba yang berbuat</i>
		And afterwards said His loyal servant,	And after this then His servant would say indeed: ‘The one who is helped by Him is a servant who
	2	مُنْتَخَبُ وَلَدَهُ مَرَاقِفُ	<i>hidmat akan keduanya yang beroleh taufik ini pada Allah taala</i>
		Muntakhab ibn al-Muwāfiq:	Serves both of them, who has help from God the Supreme.’
4	1	يَا طَالِبَ الْعِلْمِ رَفِيعَ الدَّابِ	<i>hai yang menuntut ilmu besarkan olehmu akan adab</i>
		Oh, the student of knowledge, exalted in zeal!	Oh the one who pursues knowledge! Increase [your] <i>adab</i> . <sup>23</sup>
	2	تَعْلِمُ الْعِلْمَ بِذِي الْأَدَابِ	<i>berajarkan olehmu akan ilmu dengan yang empunya adab</i>
		Study knowledge with one who has <i>adab</i> . <sup>24</sup>	Study knowledge with one who has <i>adab</i> .
5	1	فَطَهِرْ الْقَلْبُ وَ صَحِحْ النِّيَةُ	<i>maka sucikan olehmu akan hatimu dan sahihkan olehmu akan niatmu</i>
		Purify [your] heart and clarify [your] intention,	Purify your heart and clarify your intention.
	2	وَ ابْتَغِ بِالْأَسْبَابِ لَا لَامِنْيَةً	<i>dan tuntutkan olehmu akan segala sebab jangan engkau ikut beberapa angangan</i>
		Pursue the reasons, not wishful thinking.	Pursue the reasons, do not follow wishful thoughts.
6	1	وَ ادْ مَا عَلَيْكَ مَفْرُوضٌ بِلَا	<i>dan tunaikan olehmu akan barang yang difardukan atasmu dengan tiada masuk akan kekurangan</i>
		Do what is imposed on you without	Fulfil what is imposed upon you without introducing deficiency,
	2	إِدْخَالُ نَقْصَانٍ فَذَا مَا قَبْلًا	<i>maka yang demikian itu itulah yang diterimakan Allah</i>
		Allowing a deficiency, as this is what is accepted.	Such a [way] is what is accepted by God.

23. The imperative verb here appears to be an attempt to follow the Jakartan copy, which has *rāfi‘* instead of *raft‘*.

24. *Adab* is a polysemantic notion and translating it as “education”, “morals” or “culture” would result in artificial constraint of its meaning.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
7	1	و راعوا حق الشیخ و المعلم	<i>dan peliharakan olehmu akan hak sheikh (gurumu)<sup>25</sup> dan hak segala orang yang berajar</i>
		Respect the right of the sheikh and teacher.	Take care of the right of the sheikh, your mentor, and the right of all the people who teach.
	2	فإن لم تفعلوا فأنت النادم	<i>maka jika tiada engkau pelihara ia maka engkau menyesal</i>
		If you do not do [it], you [will] regret.	If you do not take care of it, you [will] regret.
8	1	وراع حتما حقا والدين	<i>dan peliharakan olehmu akan sebagai pelihara yang wajib akan hak ibu-bapak</i>
		Abide ultimately by the right of [your] parents,	Take all the necessary care of the right of [your] parents,
	2	و كل حق هو مثل دين	<i>bermula tiap-tiap hak itu wajib utang maka utang itu wajib dibayar akan dia</i>
		Every right is similar to duty.	Every right being an obligatory debt, every debt is obligatory to pay.
9	1	و وقر العلم و عظم شأنه	<i>dan besarkan olehmu akan ilmu dan besarkan olehmu akan kehendaknya</i>
		Respect the knowledge and glorify its cause.	Increase [your] knowledge and increase [your] commitment to its will,
	2	و اجتنب الفسق فذالك شأنه	<i>dan jauhkan olehmu akan fasik maka yang demikianlah itulah kehendaknya</i>
		Avoid transgression, as this defiles it.	Avoid transgression, this is His will.
10	1	و اصرف له دراما و ذهبا	<i>dan belanjakan olehmu baginya akan beberapa dirham (dan emas) karena menuntut ilmu (itu)<sup>26</sup></i>
		Pay for it money and gold,	Pay for it dirhams (and gold), for pursuing knowledge.
	2	فما سواه كل شيء ذهبا	<i>maka tiap-tiap yang dibelanjakan lain daripadanya hilang ia</i>
		Since everything besides it is transient.	Everything else that you pay for, besides it, disappears.

25. The word is absent in the Jakarta manuscript.

26. The words in brackets appear in the Jakarta copy but are omitted in the Leiden manuscript.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
11	1	و زاحم الفحول بالكرامة	<i>dan berpadat-padatkan olehmu akan ulama dengan memuliai akan dia</i>
		Compete with the outstanding in dignity,	Make yourself close to scholars by venerating them.
	2	و فارق البطنة و الكرامة	<i>dan tinggalkan olehmu akan kenyang perut dan kemuliaan</i>
		Stay away from gluttony and luxury.	Abandon bellyful and eminence.
12	1	و شرذ المنية و استنقض الهوي	<i>dan jauhkan olehmu akan angan-angan yang banyak dan cenderung hawa nafsu</i>
		Avoid aspiration and keep back [your] whims,	Keep away many aspirations and do not follow worldly desires,
	2	فمن يصر تابعها فقد هو ي	<i>maka barang siapa jadi ia akan mengikuti dia maka sanya binasalah ia</i>
		The one who insists on pursuing them has already perished.	Everyone who starts following these perishes indeed.
13	1	و جد في الطلب جد أن يجد	<i>dan sungguh-sungguhkan olehmu pada menuntut ilmu akan sempurna sungguh bahwa dapat ia akan dia</i>
		Be diligent in studying, work to find,	Focus on pursuing knowledge, it will undoubtedly be obtained,
	2	و قيل في المطلب من جد يجد	<i>dan kata setengah ulama dalam kitab 'Matlab' barang siapa bersungguh-sungguh pada menuntut ilmu niscaya didapat ia</i>
		It is said in <i>al-Matlab</i> : ‘The one who strives finds.’	Some scholars say in the book <i>Matlab</i> : ‘The one who pursues knowledge wholeheartedly undoubtedly obtains it.’
14	1	و أصبر على مرارة الذل و من	<i>dan sabarkan olehmu atas pahit kehinaan dan banyak angan-angan</i>
		Persevere through the bitterness of humiliation and who	Persevere through the bitterness of humiliation and much wishful thinking,
	2	و ما أصيب من مصابات الزمن	<i>(dan sabarkan olehmu akan segala kebinasaan)<sup>27</sup> pada masa menuntut ilmu</i>
		And what befalls of the calamities of the time.	(Persevere through destructions) at the time of pursuing knowledge.

27. The line in brackets appears in the Jakartan copy but is absent in the Leiden manuscript.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
15	1	و جامع الفهم مع الحفظ فقد	<i>dan himpukan olehmu akan paham serta hafalkan segala masalah maka sanya</i> <sup>28</sup>
		Combine understanding with memorising,	Put together understanding and memorising of all the issues, indeed,
	2	يحصل العلم بهذين فقد	<i>hasillah ilmu itu dengan dua perkara ini</i>
		Knowledge is only achieved with [the help of] these two. <sup>29</sup>	Knowledge is obtained with [the help of] these two things.
16	1	و طول الصبر و زد اضراما	<i>dan panjang(kan)<sup>30</sup> olehmu akan sabar dan tambah olehmu akan berjaga</i>
		Extend [your] perseverance and increase [your] passion,	Extend [your] perseverance and increase [your] vigilance,
	2	فهو سبيل من لشبي راما	<i>maka yaitulah jalan barang siapa menyengaja akan suatu</i>
		As this is a way of the one who wishes something.	This is the way of the one who pursues something.
17	1	و باعد الصدر و دار الفالي	<i>dan jauhkan olehmu akan pekerjaan yang di hadapan dan tempat berhimpun orang berkata-kata</i>
		Keep away from the forefront and tavern,	Keep away the work that is due and the gathering place where people talk,
	2	و سد بابا كثرة المقالى	<i>dan tempatkan olehmu akan pintu banyak berkata-kata</i>
		Close the door of excessive talks.	Close the door of many talks.

28. The manuscript has prefixed forms *menghimpunkan* and *menghafalkan*, which appear ungrammatical.

29. If corrected to فقط.

30. The scribe seems to have first written *panjangkan*, as in the Jakartan manuscript, and then corrected it to *panjang*.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
18	1	و ار غب عن اللعاب و الملاهي	<i>dan bencikan olehmu daripada bermain-main dan lalai</i>
		Avoid games and amusements,	Stay away from playing and being careless,
	2	فالعلم لم يحصل للقلب الا هي	<i>maka ilmu itu tiada hasil ia bagi hati yang lalai</i>
		Knowledge has [never] reached a heedless heart.	Knowledge does not reach a careless heart.
19	1	و اقتع بملبوس و ادنا قوت	<i>dan padakan olehmu akan pakaian yang dipakai dengan sehelai kain dan sekarung-karung kut</i>
		Satisfice with little clothing and food,	Satisfice of clothing that is worn with one piece, as well as with one sack of food,
	2	و افرغ لجمع الدور و ياقوت	<i>dan tinggalkan olehmu akan mehimpun mutiara dan yakut</i>
		Give yourself up to collecting pearls and jewels [of knowledge].	Abandon collecting pearls and jewels.
20	1	و ودع الاوطان و الاحبابا	<i>dan tinggalkan olehmu akan kampung lamanmu dan segala kekasihmu</i>
		Turn your back on [your] homelands and loved ones,	Abandon your home village and all the loved ones,
	2	و در كما الفقير ببابا بابا	<i>dan peredarkan olehmu akan dirimu seperti orang yang meminta ia akan satu pintu kepada suatu pintu</i>
		Wander as a beggar from door to door.	Make yourself wandering like a beggar from one door to another.
21	1	و عطل البستان و الدكانا	<i>dan tinggalkan olehmu akan ampasmu dan kedaimu</i>
		Abandon [your] garden and shop,	Abandon your waste [?] and your shop,
	2	و خل كلانا من كان	<i>dan tinggalkan olehmu akan segala arti yang ada ia barang siapa ada ia</i>
		Leave everyone whoever they are.	Forget any meaning there is, whoever has it.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
22	1	و عزل النفس عن المصالح	<i>dan lepaskan olehmu akan dirimu daripada berbaik-baik pakaian dan tubuh</i>
		Isolate yourself from all the [material] interests,	Free yourself from refining [your] clothing and body,
	2	فالشغل للطلاب غير صالح	<i>maka bimbang berbaik-baik pakaian dan tubuh bagi orang yang memuntut ilmu itu tiada patut ia</i>
		Occupation is not good for students.	Caring of good clothing and body is not appropriate for a person who pursues knowledge.
23	1	و حق المشكل و المؤولا	<i>dan tahkikkan olehmu akan segala masalah yang sukar-sukar dan yang bertakwil</i>
		Study the problem and interpretation,	Clarify all the issues that are difficult and allow [different] interpretations,
	2	و اتبع الاقوه و السودلا	<i>dan ikutkan olehmu akan kata sheikh dan petuanya dan jangan engkau ikut akan surat yang hitam</i>
		Follow the eloquent person, not the crowd. <sup>31</sup>	Follow the words of the sheikh and his advice and do not follow a dark example.
24	1	و استل و ذاكر صادر اوردا	<i>dan bertanya-tanya olehmu dan beringat-ingat olehmu akan masalah yang terbit daripada bicara akal</i>
		Ask and memorise the question or answer,	Ask and memorise the question that arises from the inner conversation
	2	و خذ و قل و قيد الشواردا	<i>atau masalah yang datang daripada orang dan ambil olehmu akan dia dan kait(kan)<sup>32</sup> olehmu akan ilmu yang lirih dalam hatimu</i>
		Grasp, say, and arrange the scattered ideas.	Or the question that comes from people. Take it and interconnect subtle knowledge in your heart.

31. If corrected to السواد.

32. The verb appears with the suffix *-kan* in the Jakarta copy and without it in the Leiden one.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
25	1	و ظن فيك عدما نصابة	<i>dan sangkakan olehmu akan ilmu yang sabit pada dirimu itu ketiadaan ilmu</i>
		Think of yourself as nothing, worthless,	Assume that the firm knowledge you have is the absence of knowledge,
	2	و ان تصر كصاحب اوصابا	<i>dan jika ada engkau seperti orang yang mempunyai banyak ilmu sekalipun</i>
		Even if you become like al-Ṣāḥib or al-Ṣābī. <sup>33</sup>	Even if you are like a person who has much knowledge.
26	1	و انشر لما تعلمه و اعمل به	<i>dan hamburkan olehmu akan ilmu yang telah engkau ketahui dan amal olehmu akan dia</i>
		Disseminate what you learn and act upon it,	Spread the knowledge that you have already learnt and put it into practice,
	2	فما لعاص فيض فضل ربه	<i>maka tiada bagi orang yang durhaka itu beroleh limpah karunia daripada Tuhananya</i>
		There is no for a disobedient one flow of his Lord's grace.	There is no for a disobedient person flow of his Lord's grace.
27	1	و اختموا ما يقل الفهم و ما	<i>dan tinggalkan olehmu akan segala perkara mengurangkan paham dan akan yang bertambah</i>
		Abandon what reduces understanding and what	Abandon all the things reducing understanding and those that increase
	2	بزيد في النسيان أو بيد عما	<i>pada lupa atau pada segala perkara yang menyatai akan buta hatimu</i>
		Increases forgetfulness or causes blindness. <sup>34</sup>	Forgetting, or all the things that make your heart blind.

33. This part is unclear, a provisional speculation would be that it refers to some reputed men of knowledge.

34. If corrected to *بيدي عمي*.

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
28	1	و اكرم الاستاذ ذي الارشادي	<i>dan permuliakan olehmu akan gurumu yang menunjuki akan dikau kepada jalan yang betul yang baik</i>
		Respect the teacher, the mentor,	Respect your teacher who sets you on the right and good path,
	2	هُوَ خَيْرٌ أَبَا لِكُلِّ شَادِيٍّ	<i>mengasuh akan dikau</i> <sup>35</sup>
		He is the best father to every young scholar.	Takes care of you like a parent.
29	1	فاحذم له فالاقتباس رق	<i>maka berbuat khidmah olehnya maka yang berbuat khidmah itu hamba baginya</i>
		Serve him, borrowing [knowledge] is slavery,	Serve him, the one who does this service is a slave to him,
	2	و ان تكن كالنزر الورق	<i>dan jika ada engkau seperti perak tersepuh sekalipun</i>
		Even if you are like a negligible amount of silver.	Even if you are like plated silver.
30	1	و استفنته و ان تكن بقالا	<i>dan tuntut olehmu akan petuah dan jika ada ia orang yang menjual gulai sekalipun</i>
		Ask his advice, even if he is a grocer. <sup>36</sup>	Ask [his] advice, even if he is a curry seller.
	2	و انظر الي المقالى لا من قال	<i>dan tilik olehmu akan yang dikata dan jangan tilik kepada orang yang mengata</i>
		And look into what is said, not who said [it].	Look at what is said and do not look at the person who says [it].

35. According to the Jakartan copy; the Leiden manuscript has *akan dia*.

36. If corrected to . يُكَنْ .

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
31	1	و اكتف بالواحد تزد خيرا	<i>dan padakan olehmu akan gurumu dengan satu niscaya bertambah-tambah akan dikau kebijakan</i>
		Be content with one, let the good increase,	Satisfice with one teacher of yours, your virtue will certainly increase,
	2	فقل من يسير من ثم خيرا	<i>maka sedikit kebijakan orang yang barang siapa berjalan sana-sini</i>
		Not many of those who wander become good afterwards.	A person who wanders here and there has little virtue.
32	1	و جانب الحياة و اترك أنفة	<i>dan jauhkan olehmu akan malu dan tinggalkan olehmu akan takabur daripadanya</i>
		Put off shyness and abandon arrogance	Avoid shyness and abandon arrogance because of him
	2	منه و من الكتاب صنفه	<i>dan daripada orang yang mengarang akan kitab</i>
		Because of him and the one who has composed the book.	And because of the one who has composed the book.
33	1	و عامل الاصحاب بالرفق و قل	<i>dan ajarkan olehmu akan segala sahabatmu dengan lemah lembut dan katakan olehmu</i>
		Treat your friends with kindness and say	Teach all your friends gently and tell
	2	لهم كلام لينا و ان ثقل	<i>bagi mereka itu kata lemah lembut dan jika ada ia kata yang berat sekalipun</i>
		Soft words to them, even if it is difficult.	Them gentle words, even if those are difficult words.
34	1	و احذر عن المرء و العنادي	<i>dan tinggalkan olehmu daripada berkhasmah dan berbantah-bantah</i>
		Beware of disputing and being stubborn <sup>37</sup>	Abandon being hostile and arguing
	2	مع لكل واحد بكل نادي	<i>serta bagi tiap-tiap seorang sekedudukan</i>
		With everyone in every place of meeting.	With every person around you.

37. If corrected to .. مراء .

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
35	1	و اصبر على الذلة و الصغارى	<i>dan sabarkan olehmu atas kehinaan dan jika kecil martabat sekalipun</i>
		Persevere through humiliation and disdain,	Persevere through humiliation, even if there is little dignity,
	2	و اطلب و لو بالصين و البلغارى	<i>dan tuntutkan olehmu akan ilmu dan jikalau ada ia pada negeri Cina dan Bulgaria sekalipun</i>
		Seek [knowledge], be it in China or Bulgaria.	Pursue knowledge, even if it is in the lands of China and Bulgaria.
36	1	وخذ و كن مجتهدا اعمارا	<i>dan ambilkan olehmu akan ilmu dan jadikan olehmu akan dia akan bersungguh-sungguh pada hal meramai-ramai</i>
		Grasp and be diligent for many lifetimes,	Take knowledge and make yourself focus on it, whereas in the crowd,
	2	اورض بالجهل و عش حمارا	<i>dan relakan olehmu akan dirimu dengan jahil dan hidup olehmu seperti hidup keledai</i>
		Or content yourself with ignorance and live like a donkey.	And content yourself with ignorance and live a donkey's life.
37	1	هذا وصيتي لكل الطالب	<i>inilah pesanku bagi orang yang menuntut ilmu</i>
		This is my message for all the students. <sup>38</sup>	This is my message for a person who pursues knowledge.
	2	غفر الله لكل صبر الاداب	<i>telah diampuni Allah taala bagi tiap-tiap orang yang sabar akan adab-adab</i>
		May God absolve every struggle of education.	God has forgiven every person who perseveres in education.

38. If corrected to طلاب..

<i>Bayt</i>	<i>Miṣrā‘</i>	Arabic	Malay
38	1	تمت و صلی اللہ علی خیر خلقه	<i>tamat dan mengucap salawat oleh Allah akan sebaik makhluk dan yaitu Nabi Muhammad SM</i>
		It is finished, and may God bless the best of His creations,	It is finished, and may God bless the best of creation, namely the prophet Muhammad (SM),
	2	محمد وآلہ و صحابہ اجمعین	<i>dan akan segala keluarganya dan akan segala sahabatnya sekalian</i>
		Muhammad, and his family, and his companions altogether.	And all his family and companions.
39		برحمنک يا ارحم الراحمین	<i>dengan rahmat engkau hai yang amat murah lagi yang amat mengasihani</i>
		With Your mercy, oh the Most Merciful of All.	With Your mercy, oh, the Most Gracious and Most Merciful.
40		امین	<i>kabulkan olehmu hai Tuhanmu akan permintaan kami sebagai engkau telah terima doa rasulu Allah SM</i>
		Amen	Accept, oh, the Lord, our appeal, as You have received the prayers of the God's Messenger (SM).

YI XUN\* & YUECHUAN LI\*\*

## Une étude de la culture architecturale des maisons de *qiaopi* à Singapour dans la perspective des réseaux sociaux des immigrants chinois

---

### Introduction

Depuis l'Antiquité, de nombreux échanges culturels et commerciaux ont eu lieu entre la Chine et l'Asie du Sud-Est, au sein de l'espace correspondant à la célèbre Route de la soie maritime. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les migrations en provenance des provinces chinoises du Fujian et du Guangdong vers l'Asie du Sud-Est ont atteint leur apogée en raison d'une forte croissance démographique intérieure, entraînant une compression de l'espace de survie, auxquelles sont venues s'ajouter les pressions exercées par les puissances coloniales occidentales. De par sa situation géographique et stratégique, Singapour était l'une des destinations privilégiées de cette émigration. Après son établissement comme port franc par les Britanniques en 1819, Singapour a rapidement prospéré jusqu'à devenir en peu de temps un port commercial important en Asie du Sud-Est, de telle sorte qu'un grand nombre de ressortissants du sud de la Chine, désireux d'y faire fortune, décidèrent de s'y installer. D'après les données statistiques de l'époque, entre 1824 et 1901, la population chinoise de Singapour est passée de 3 317 à 164 041 personnes, dont la grande majorité provenaient de Chine<sup>1</sup>. Singapour ne fut cependant pas le seul pays d'Asie du Sud-Est à

\* First author, assistant professor, Guangdong University of Technology, School of Art and Design, xun.yi@gdut.edu.cn

\*\* Corresponding author, associate professor, Nanchang University, Architecture and Design College, 75819161@qq.com

1. 柯木林主编, 新加坡华人通史, 新加坡, 新加坡宗乡会馆联合总会, 2015, p. 55.  
Chong Guan Kwa & Bak Lim Kua, *A General History of the Chinese in Singapore*,

connaître ce phénomène migratoire entre le XIX<sup>e</sup> et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, puisque des pays comme la Thaïlande, le Vietnam, le Cambodge, la Malaisie, les Philippines et l'Indonésie ont eux aussi accueilli un nombre conséquent d'immigrants chinois. Même si ces migrants chinois vivaient à l'étranger, ils conservaient tout naturellement des liens économiques et affectifs avec leurs familles restées au pays, matérialisés par des lettres et des transferts de fonds. Cette forme particulière de correspondance comprenant à la fois des lettres et des envois de fonds est également connue sous le nom de « *qiaopi* » (侨批)<sup>2</sup>. Au fil des années, le volume de ces échanges commerciaux est devenu si important qu'il a donné naissance à un secteur économique distinct, représenté par les « Maisons de *qiaopi* » (侨批馆), également connues sous le nom de « Bureaux de *yixin* » (银信馆).

Architecturalement, les maisons de *qiaopi* ont pu prendre diverses formes, telles que des bâtiments indépendants, des *shophouses* à arcades le long des rues ; des habitations rurales ont aussi pu être utilisées comme consulats de commerce pour les ressortissants chinois à l'étranger. Singapour se trouvant au carrefour des océans Indien et Pacifique, c'est un emplacement géostratégique précieux et une plaque tournante par laquelle vont transiter les marchandises expédiées par les maisons de *qiaopi* implantées dans les espaces limitrophes, notamment ceux de la Malaisie péninsulaire et de l'archipel indonésien. Singapour occupait donc une place centrale dans le réseau économique des transferts de fonds entre l'Asie du Sud-Est et la Chine. Cette complexité du tissu économique se reflète dans le fait que l'architecture des maisons de *qiaopi* à Singapour a été influencée par les aspects culturels et technologiques de différents pays et différentes régions, et qu'elle a été à la fois unifiée et diverse, caractérisée par de multiples réseaux basés sur des relations socio-économiques indigènes telles que la région d'origine, les relations au sein d'un même village et les corps de métier. En tant que support matériel du réseau de *qiaopi*, l'étude de l'architecture des maisons de *qiaopi* de Singapour offre une nouvelle perspective pour la connaissance des *qiaopi*.

Le principal objectif des maisons de *qiaopi* étant de mener des activités économiques, il existe relativement peu de recherches sur leur architecture. Les études se sont principalement concentrées sur les domaines économiques et sociologiques, en particulier d'un point de vue socio-économique. L'étude

---

Singapore: Singapore Federation of Chinese Clan Associations (version chinoise), 2015, p. 55.

2. *Qiaopi* (侨批), *yixin* (银信) ou *minxin* (民信) sont les noms donnés aux lettres écrites par les immigrants chinois pour accompagner les envois d'argent à leur famille dans leur ville d'origine pendant la période allant des années 1820 aux années 1980. Les destinataires des *qiaopi* accusaient réception de l'argent et de la lettre en envoyant un *huipi* (« billet à ordre », 汇票) qui transmettait des informations sur les affaires familiales et communautaires. Benton, G., & Liu, H. (2018). *Dear China: Emigrant Letters and Remittances, 1820–1980*, Univ. of California Press, 2018.

des activités des *qiaopi* à travers les sciences humaines et sociales ne s'est que rarement aventuree à décrire précisément l'environnement physique (géographique, urbain, architectural) dans lequel le réseau transnational des *qiaopi* évoluait. Cette partie de la recherche académique s'est donc souvent limitée à des discussions abstraites. Cependant, une analyse basée sur une perspective urbanistique et architecturale permet d'illustrer un autre aspect de la question et de la rendre plus vivante. D'un autre côté, les études sociologiques et anthropologiques offrent en même temps une perspective socio-spatiale qui permet de pallier l'absence de typologie des maisons de *qiaopi* dans les études architecturales, qui ne les considèrent généralement pas comme une catégorie distincte des autres types de bâtiments. Sur cette base, cet article explorera les phénomènes urbains et architecturaux sous l'influence du réseau des *qiaopi*, en adoptant une perspective allant du macro au micro, en utilisant Singapour comme exemple. L'objectif est de combiner ces deux types de perspectives de recherche.

### **Perspective macro : mise en réseau dans les espaces sociaux transnationaux**

#### ***L'élément spatial du réseau transnational des qiaopi***

Dans les cités portuaires, en raison des longues distances à parcourir et du temps passé en mer, c'est au sein des auberges où séjournaient les porteurs de lettres que les premières activités liées aux *qiaopi* ont vu le jour. Ainsi dans des villes comme Xiamen, Shantou, Hong Kong et Singapour où les immigrants circulaient, l'industrie s'est progressivement spécialisée en intégrant les auberges dans les nœuds de ces réseaux de mobilité humaine, créant ainsi les « Maisons de *qiaopi* ».

Dans les vastes zones d'expatriation des mers du Sud, les épiceries étaient les lieux privilégiés pour accueillir l'industrie de *qiaopi* des premiers expatriés :

Les épiceries ouvertes par les premiers immigrants de Chaoshan ne vendaient pas exclusivement des spécialités de leur région d'origine, mais en raison de leur forte fréquentation, celles-ci revêtaient une importance particulière pour les migrants de Chaoshan qui pouvaient y échanger leurs ressentis et partager les dernières nouvelles de leur ville natale ; il s'agissait donc d'un « espace public » important dans la société Chaozhou (la plus grande ville de la région de Chaoshan) primitive<sup>3</sup>.

En raison de cette nature communautaire, les épiceries sont logiquement devenues des lieux dans lesquels les « porteurs de lettres maritimes » (水客 *shui ke*) pouvaient recueillir les envois de fonds, les lettres et les marchandises des

3. 吴静玲, 侨汇在 “汕—香—暹—叻” 贸易网络中的运作—以新加坡商号为中心, 潮学研究, 01, 2020, pp. 91-107, p. 93. Wu Jingling, « Le fonctionnement des *qiaopi* dans le réseau commercial de “Shantou-Hong Kong-Thaïlande-Singapour” – avec un accent sur les entreprises singapouriennes », *Études culturelles de Chaoshan*, 01, 2020, pp. 91-107, p. 93.

expatriés. Les épiceries se caractérisaient également par leur large diffusion, étant présentes partout, parfois même dans les campagnes reculées, et leur fonction a donc perduré même après l'essor des maisons de *qiaopi*. À Singapour, les maisons de *qiaopi* chinoises étaient principalement situées au cœur de la ville, le long de la rivière Singapour, et les travailleurs chinois vivant dans les *kampong* de Hougang et de Punggol devaient consacrer plus d'une demi-journée de voyage aller-retour vers le centre-ville pour y déposer leurs lettres. Il en coûtait plus d'un dollar pour envoyer une subvention de 10 dollars à leur famille, ce qui représentait une somme considérable pour ces ouvriers migrants qui avaient travaillé dur pour l'économiser<sup>4</sup>. Dans les communautés chinoises des mers du Sud, les maisons de *qiaopi* urbaines constituent le tronc central du réseau, et les épiceries cantonales en sont les branches, formant un ensemble structurel distinct et hiérarchisé au sein du réseau des *qiaopi*.

En outre, un grand nombre de « comptoirs » opèrent également dans le milieu du *qiaopi* et représentent une partie importante de son réseau transnational. Ces établissements se confondent avec les épiceries, dont ils diffèrent toutefois quelque peu. Dans les villes natales des migrants chinois, le magasin moyen n'a pas la nature d'un « espace public » comme c'est le cas des épiceries implantées à l'étranger. En fait, il n'existe aucune preuve concrète que les maisons de *qiaopi* de Chine intérieure se soient développées à partir d'épiceries ou de tout autre type de magasin, tandis qu'il existe des preuves documentées selon lesquelles les premières maisons de *qiaopi* à Xiamen, tels que les maisons Xiangji, Jiji, Chunfa, Fumianji, Guangxing et Fengshun, étaient impliquées dans les activités commerciales des épiceries du Sud. Elles étaient tout à la fois engagées dans le commerce de produits d'épicerie vers le Sud et dans l'activité de *qiaopi*<sup>5</sup>. Il est davantage probable que certains magasins, ayant constaté la rentabilité de l'activité de *qiaopi*, s'y soient engagés en parallèle, contrairement à la théorie qui voudrait que les magasins d'épicerie pourraient être considérés comme les prédecesseurs des maisons de *qiaopi* sur le pourtour de la mer de Chine méridionale<sup>6</sup>. D'une manière générale, le fonctionnement à temps partiel des magasins est le résultat de la pénétration de l'organisation postale de *qiaopi* dans d'autres espaces commerciaux pour donner suite à l'émergence de maisons de *qiaopi* spécialisés.

4. 新加坡国家档案馆. 口述历史档案, 华人方言群访谈 : 章文林. 编号 000303/06 卷 3:29. *Archives nationales de Singapour: Archives d'histoire orale, Entretiens avec le groupe des dialectes chinois : Zhang Wenlin*. No.000303/06, Volume 3, p. 29.

5. 厦门文史资料, 第5辑, 厦门市政协文史资料委员会, 1982, pp. 28-29. Archives culturelles et historiques de Xiamen, Volume 5, Centre des Archives Historiques et Documentaires du Comité Consultatif Politique du Peuple de la Ville de Xiamen, 1982, pp. 28-29.

6. 许云樵, 星马通鉴, 新加坡, 星加坡世界书局有限公司, 1959, p. 624, Xu Yunjiao, *Chronique des livres d'histoire de Singapour*, Singapour: Singapore World Publishing Company, 1959, p. 624.

Le réseau de *qiaopi*, en tant qu'espace social composite, correspond donc à une diversité de lieux, comprenant les maisons de *qiaopi* spécialisées, les auberges, les épiceries, et les maisons de commerce à temps partiel, et occupant selon les périodes une importance variable en son sein. Ces bâtiments joueront également un rôle différent selon qu'ils se trouvent en Chine ou dans les pays d'accueil de la diaspora, et qu'ils soient situés en zone urbaine, dans la périphérie des villes, ou à la campagne. Ils forment néanmoins un ensemble fonctionnel, entrelacé et interdépendant<sup>7</sup>, non seulement au niveau des réseaux commerciaux proprement dits, mais aussi dans la réalité physique de l'environnement.

### ***Organisation et sélection architecturale du réseau spatial transnational des qiaopi***

À l'intérieur de ce réseau transnational, les maisons de *qiaopi* de Singapour et celles d'autres communautés d'outre-mer ont principalement un rôle de collecte et de transfert, tandis que les maisons de *qiaopi* des villes portuaires et continentales de Chine vont relayer les marchandises et verser les sommes d'argent aux destinataires. Ainsi, de nombreuses maisons de *qiaopi* situées dans l'espace rural y sont spécifiquement responsables des versements monétaires. La province du Fujian adopte une division claire et hiérarchisée de ses maisons de *qiaopi*, qui comprennent une branche d'outre-mer, une maison de distribution centrale (*toupan ju* 头盘局), des maisons de distribution secondaires (*erpan ju* 二盘局) et enfin des maisons de distribution tertiaires (*sanpan ju* 三盘局). La maison de distribution centrale (*toupan ju*) est elle-même l'une des branches principales du réseau des maisons de *qiaopi*, et coordonne directement les opérations des *qiaopi* d'outre-mer. La maison de distribution secondaire (*erpan ju*) fait appliquer les directives de la *toupan ju* à l'échelle régionale. Ces deux types d'établissements gèrent principalement l'acheminement logistique des *qiaopi*. La maison de distribution tertiaire (*sanpan ju*) s'occupe quant à elle de la remise en main propre des *qiaopi* à leurs destinataires ; elle est également connue sous le nom de maison de versement (*jiefu ju* 解付局) (Fig. 1). Dans la région de Chaoshan, une distinction est opérée entre les maisons de *qiaopi* selon qu'elles sont de type *jia* ou *yi*. Les maisons de type *jia* cumulent les fonctions des *toupan ju* et des *erpan ju* fujianaises, tandis que les maisons de type *yi* correspondent aux *sanpan ju*. Il y a bien entendu une forte corrélation entre les différents types de maison et leur situation géographique. Ainsi, des villes portuaires telles que Xiamen et Shantou abritaient-elles en majorité des maisons centrales et secondaires, autrement dit des maisons de type *jia*, *toupan ju* et *erpan ju* (dans certaines grandes villes). Les *erpan ju* et *sanpan ju* abondent normalement

7. Harris R. & Lane J., « Overseas Chinese Remittance Firms, the Limits of State Sovereignty, and Transnational Capitalism in East and Southeast Asia, 1850s–1930s », *The Journal of Asian Studies*, no. 74, Jan. 2015, pp. 129-151.

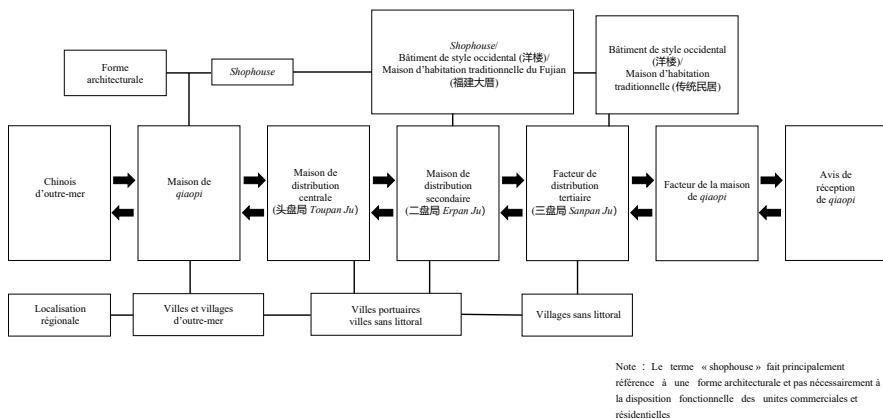


Fig. 1 – Organisation du réseau de *qiaopi* et choix architecturaux, l'exemple de la communauté de Min (Fujian). Schéma des auteurs.

dans les villes intérieures comme Zhangzhou, Quanzhou, Chaozhou, Jieyang, etc. Enfin, dans les villages, on trouve presque exclusivement des *sanpanju* et des maisons de type *yi* (*yizhongju* 乙种局).

Il n'est guère aisés d'attribuer une typologie architecturale aux maisons de *qiaopi* car les constructions varient grandement en fonction de leur localisation. Par exemple, dans les villes, elles se présentaient principalement sous la forme de *shophouses*, tandis que dans les villages elles se fondaient dans des maisons traditionnelles. Sur le continent, les maisons de *qiaopi* pouvaient alors aussi bien prendre la forme d'échoppes traditionnelles ou de bâtisses coloniales récentes à l'architecture moderne ; la plupart d'entre elles étaient construites de manière relativement homogène, la forme de la *shophouse* étant couramment adoptée. Dans les pays de la péninsule indochinoise, les *shophouses* sont souvent bâties sans arcades et sans galerie intégrée, tandis que dans la péninsule malaise, les *shophouses* sont pourvues d'arcades, c'est-à-dire qu'elles adoptent la forme du *qilou* (骑楼, arcaded buildings).

Il existe également une hiérarchie dans le réseau socio-spatial, certaines villes servant de point de transit pour rediriger les lettres des zones environnantes en raison de leur emplacement stratégique. Singapour en est un exemple typique, de par sa situation à l'extrême sud du détroit de Malacca, qui relie l'océan Indien, la mer de Chine méridionale et l'océan Pacifique. Importante plaque tournante pour les transferts de fonds en provenance d'Asie du Sud-Est, Singapour était aussi le plus grand centre de transferts de fonds de la péninsule malaise. Comme on peut le voir sur la figure 2, les transferts de fonds collectés en Malaisie et en Indonésie empruntaient fréquemment Singapour comme point de transit. On peut citer comme exemple Malacca, Ipoh, Johor Bahru, Teluk Intan et Alor



**Fig. 2 – Réseau commercial des qiaopi du premier demi-siècle du XX<sup>e</sup> siècle.** Carte des auteurs d'après 张芝联, 刘学荣, 世界历史地图集, 北京, 中国地图出版社, 2002. Zhilian Zhang, Xuerong Liu, *Atlas historique mondial*, Beijing, Éditions de Cartes de Chine, 2002.

Setar en Malaisie, Zamboanga aux Philippines et Surabaya, Medan, Bandung, Pontianak, Palembang et Cirebon en Indonésie. Kuala Lumpur, Penang et Batavia étaient également des centres de distribution secondaires.

### *Développement d'un espace transnational propre au réseau commercial des qiaopi*

En tant qu'éléments d'un même espace social intégré et déployé en réseau, les maisons de qiaopi singapouriennes, les pays des mers du Sud et la diaspora

chinoise outre-mer vont être liées par un destin commun et suivre les mêmes tendances. L'examen de l'essor et du déclin de l'industrie du *qiaopi* à Singapour peut donc être transposé aux autres éléments du réseau et permet d'obtenir une image générale de l'histoire des activités du *qiaopi* dans cet espace transnational. L'immense potentiel géostratégique de Singapour s'est révélé à l'aune des progrès technologiques, dans le secteur des transports et communications, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, renforçant son emprise commerciale. C'est donc dans ce contexte de développement effréné que les maisons de *qiaopi* ont vu le jour. En analysant le développement historique des maisons de *qiaopi* en fonction des événements politiques et de l'évolution du nombre de maisons de *qiaopi*, nous pouvons les résumer en plusieurs étapes.

Période de fondation, du milieu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les premières maisons de *qiaopi* à Singapour, apparaissent dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, la toute première explicitement documentée, la Tianyi yinxin, ayant été fondée en 1880<sup>8</sup>. Ces maisons de *qiaopi* sont arrivées après celles de la Chine intérieure et de la Thaïlande en termes de création, mais par la suite, leur nombre à Singapour a rapidement augmenté, atteignant 49 en 1887. Cette croissance rapide reflète le renforcement de l'importance géostratégique de Singapour à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Période de développement, du début du XX<sup>e</sup> siècle à 1941. Au cours de cette période, l'activité des maisons de *qiaopi* à Singapour a rapidement pris de l'ampleur, puisqu'en dénombre 109 en 1940. C'est entre 1937 et 1941 que les envois de fonds ont augmenté de la manière la plus significative. En effet, les Chinois d'outre-mer ont activement soutenu leur terre d'origine contre l'invasion japonaise, ce qui a considérablement accru les transferts de fonds de la diaspora, stimulant ainsi le développement des maisons de *qiaopi*.

Les années de stagnation, de 1942 à 1945. Avec la chute de la Malaya Britannique, c'est l'ensemble du commerce qui se retrouve paralysé, entraînant temporairement la fermeture de nombreuses maisons de *qiaopi*.

L'âge d'or, de 1945 à 1948. Les Chinois d'outre-mer se pressent aux portes des maisons de *qiaopi* afin d'envoyer des fonds à leurs familles restées en Chine. Dans le même temps, l'émission inconsidérée de billets de banque par le gouvernement du Kuomintang y provoque une hyperinflation et la spéculation ne tarde pas à se répandre dans le commerce de *qiaopi*. Ces facteurs conduisent à une explosion du nombre de maisons de *qiaopi* à Singapour : elles sont près de 200 au cours de cette période dorée, pendant laquelle l'architecture des maisons va le plus évoluer.

8. 李小燕, 中国官方行局经营侨汇业务之研究 (1937-1949), 18.JAN.2011. Li Xiaoyan, A Study of Overseas Chinese Remittance through Chinese National Banks and Post Offices (1937-1949), Doctoral dissertation, National University of Singapore, 2011.JAN.18, p. 95.

Période de déclin et de fin. Après 1949 et la fondation de la République populaire de Chine, le secteur bancaire chinois est réorganisé et les petites entreprises de *qiaopi* perdent petit à petit leur compétitivité, puis avec l'indépendance de la Malaisie et de Singapour, le terreau national sur lequel s'appuyaient les activités des maisons de *qiaopi*, disparaît. Elles déclinent progressivement pour entrer dans l'histoire.

La combinaison de l'épistolaire et du financier est une spécificité importante du commerce pratiqué par les maisons de *qiaopi*. Alors que les transferts de fonds pouvaient désormais s'effectuer par télégraphe, les lettres mettaient encore sept à dix jours pour atteindre le continent à bord des navires à vapeur. Les praticiens ont profité de ce décalage pour entreprendre des investissements à court terme, qui sont devenus la principale source de revenu de *qiaopi*. Cette tentation de se tourner davantage vers la finance allait rendre les activités de *qiaopi* plus vulnérables aux événements historiques et aux décisions politiques. Durant les périodes tumultueuses, les maisons de *qiaopi* ont cherché à survivre en s'adaptant aux systèmes postaux et financiers propres à chaque pays et puissance coloniale, et en renforçant les liens communautaires entre immigrants d'une même région natale. C'est grâce à cette entraide et à cette adaptabilité qu'elles ont pu dominer le secteur des transferts de fonds des Chinois d'outre-mer pendant un siècle.

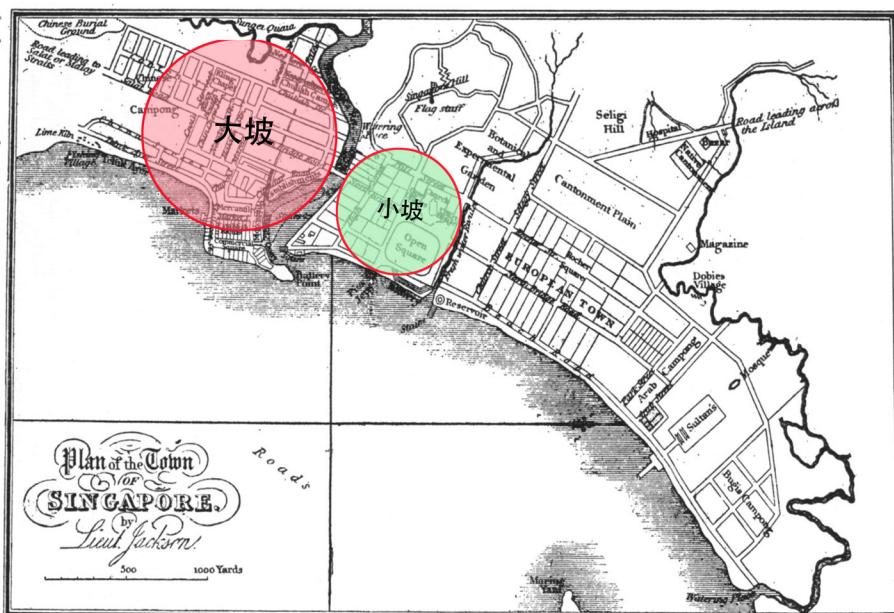
### **Perspective méso : segmentation ethnique dans les espaces du réseau de *qiaopi* de Singapour.**

#### ***Répartition des communautés chinoises dans l'espace urbain du Singapour moderne***

L'appartenance ethnique des Chinois dans le Singapour moderne revêt deux dimensions. La première correspond à leurs rapports sociaux avec les autres groupes ethniques tels que les Européens, les Malais et les Indiens, qui s'est manifestée par la formation de zones résidentielles spécifiques dans l'espace urbain. En 1822, le gouvernement colonial britannique a introduit un plan de développement urbain. Il prévoyait que les Européens vivent dans la meilleure partie de la ville, autour de Mei Chi Road, les Chinois dans la zone au sud-ouest de la rivière Singapour, et les Indiens sur la rive ouest du cours inférieur de la rivière Singapour, formant ainsi le plan de base de la ville (Fig. 3). La seconde dimension englobe les relations au sein de la diaspora chinoise<sup>9</sup>.

Le gouvernement colonial britannique a donc divisé les communautés chinoises en fonction des groupes d'immigrants usant d'un même dialecte, entérinant les zones où vivaient les communautés du Fujian, du Guangfu (une

**9.** Yamashita, K., « The Residential Segregation of Chinese Dialect Groups in Singapore: with Focus on the Period before ca. 1970 », *Geographical Review of Japan*, Series B, no. 59, Febr. 1986, pp. 83-102.

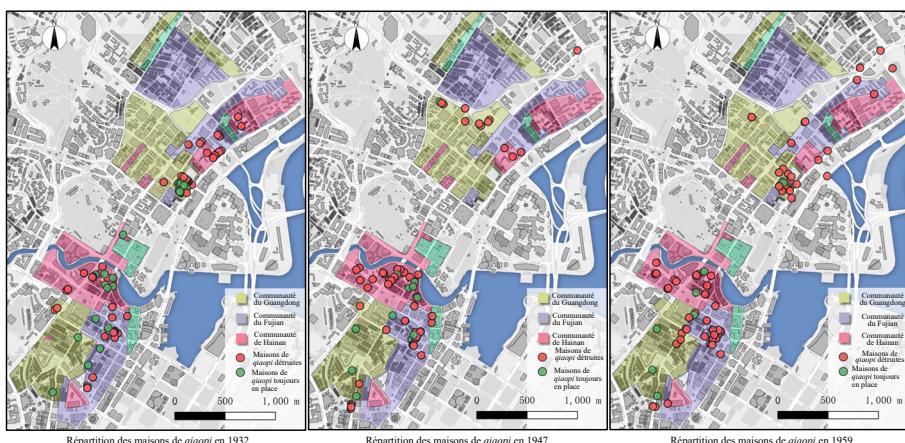


**Fig. 3 – Schéma des zones de Dapo (rouge) et Xiaopo (vert).** H.F. Pearson, “Jackson’s plan of Singapore”, *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 42, No. 1 (215), Singapore 150th Anniversary Commemorative Issue (July, 1969), pp. 161-165, p. 162. Orientation: nord à gauche.

région située aux alentours de Guangzhou) et de Chaozhou : les Fujianais dans la zone de Telok Ayer, les Chinois de Chaozhou sur les rives supérieures de la rivière Singapour, et ceux de Guangfu à Niu Che Shui. Cette première zone de peuplement chinois était communément appelée Dapo. Au fur et à mesure que la ville s’agrandissait pour accueillir les nouveaux arrivants, les Hainanais, les Guangxias et les Fujianais du nord de la province ont pris position sur la zone nord de la rivière Singapour, initialement prévue pour absorber le peuplement européen, et communément appelée Xiaopo (Fig. 3).

#### *Caractéristiques de la répartition des maisons de qiaopi, zonage et regroupement en fonction des différences ethniques*

Bien qu’un grand nombre de magasins participent localement aux activités liées aux *qiaopi*, ce sont les maisons de *qiaopi* officiellement enregistrées qui constituent le pilier du commerce. La figure 4 présente une répartition des maisons de *qiaopi* par groupe ethnique à Singapour en 1932, 1947 et 1959, et recense 62 magasins en 1932 pendant la période d’avant-guerre, 128 en 1947 au plus fort de la période d’après-guerre et 82 en 1959 lorsque le métier des maisons de *qiaopi* a entamé son déclin. La figure contient également un



**Fig. 4 –** Carte évolutive des maisons de *qiaopi* à Singapour, 1932-1959. Dessin des auteurs et <https://www.openstreetmap.org/>, Consulté le 15 septembre 2023.

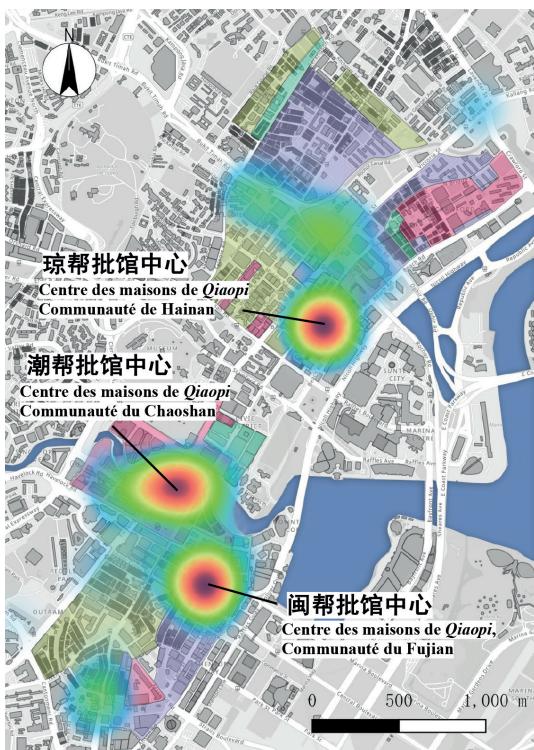
modèle de zonage, avec des regroupements de magasins établis en fonction des groupes ethniques présents, car ils répondent aux besoins de leurs propres groupes :

La régionalisation des ethnies a conduit à une spécialisation des activités économiques des différents commerces, qui ne s'est pas seulement limitée à l'inter-ethnie, mais s'est étendue aux différents groupes dialectaux au sein d'une même ethnie<sup>10</sup>.

Les maisons de *qiaopi* sont organisées selon des liens claniques d'une part, et des liens commerciaux d'autre part, ce qui donne lieu à un regroupement de compagnons de métier dans chaque zone plutôt qu'un éclatement géographique. Pour 1947, par exemple, la carte thermique du SIG fait apparaître, à Dapo comme à Xiaopo, trois zones bien distinctes dans lesquelles vont se concentrer les maisons de *qiaopi*, correspondant aux communautés Min (閩, abréviation du Fujian), Chao (潮, pour Chaoshan) et Qiong (琼 autre nom de Hainan) (Fig. 5).

Plus exactement, la plupart des maisons de *qiaopi* de la communauté Min sont situées dans les quartiers bordant la rue de Yayi (Telok Ayer St.), la rue du Xiamen (Amoy Street), et la rue du Fujian (Upper Hokkien St.) dans Dapo, qui était également le district des premiers immigrants du Fujian, principalement des marchands venus des provinces de Quanzhou et de Zhangzhou. En 1887,

**10.** Savage, V. R., « Seminar on Southeast Asian Traditional Architecture », presented in Bangkok, Thailand, 24-30 Jul 2000 ; Savage, V., *Singapore shophouses: Conserving a landscape tradition*, SPAFA Journal (Old series 1991-2013), no. 11, Jan. 2001, p. 7.



**Fig. 5 –** Carte thermique de la concentration des maisons de *qiaopi* par communauté. Dessin des auteurs et <https://www.openstreetmap.org/>. Consulté le 15 septembre 2023.

on y dénombrait 12 maisons de *qiaopi* affiliées à la communauté Min. En 1932, leur nombre passe à 16, et on en trouve désormais six dans le district de Xiaopo, le long de l’avenue du Xiaopo (North Bridge Rd.) et de la rue de Meichi (Beach Rd.).

Puis en 1947, alors que le dynamisme des maisons de *qiaopi* bat son plein, on recense 22 maisons de la communauté Min à Dapo et dix à Xiaopo. En suivant un schéma similaire aux maisons Min, celles de la communauté Chaoshan ont commencé par s’établir dans le quartier de Dapo, la plupart se trouvant sur la rive sud de la rivière Singapour (notamment sur Circular Rd., New Bridge Rd. et Tew Chew St.). En 1887, on comptait 34 maisons de *qiaopi* de Chaoshan à Dapo, puis leur nombre passe à 50 au cours des années 1920 et 1930. Lorsque la guerre éclate, avec l’interruption des lignes logistiques, la communauté Chaoshan ne conserve que 14 maisons de *qiaopi* (1940). Les affaires reprennent toutefois progressivement et on en compte 45 au lendemain de la guerre.

Les immigrants de Hainan sont arrivés à Singapour plus tard que ceux de Min et Chaoshan, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, et se sont installés dans une

**11.** En 1858, la dynastie Qing a signé le Traité de Tianjin avec la Grande-Bretagne et

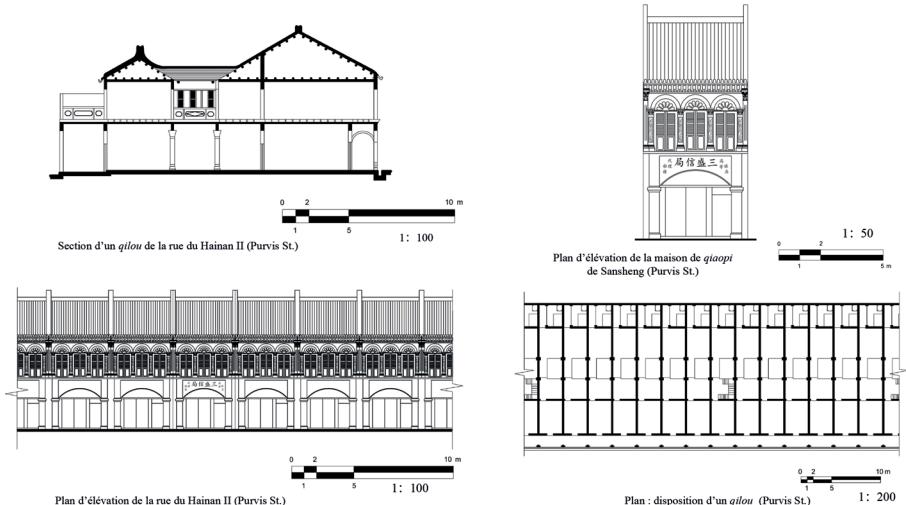
zone qui correspondait alors à la périphérie de Xiaopo, avant d'y être intégrée. On y trouvait trois rues principales, à savoir la rue de Hainan I (une section de Middle Rd.), la rue de Hainan II (Purvis St.) et la rue de Hainan III (Seah Rd.). Les maisons de *qiaopi* étaient surtout concentrées autour de Purvis St. Il est difficile de déterminer précisément la première zone d'implantation des maisons de *qiaopi* de la communauté Qiong (Hainan). On en comptait 29 en 1932 et 40 en 1940, puis les deux tiers fermeront pendant la Seconde Guerre mondiale. Leur nombre remonte à 34 en 1947. La courte Purvis St., longue de 180 mètres, se caractérise par la plus forte concentration avec 14 maisons de *qiaopi*, telles que Nan Fang, Nan Tong Li, Si Bao Wen, San Sheng, Fong Sheng, Fortune, Hu Ji, Chang An, Nan Xing Chang et Tai Nan Long, etc. Une densité élevée rarement observée à Singapour, d'où le nom d'Exchange Street, qui correspond à l'une des trois rues de la communauté hainanaise, reflétant l'importance du secteur des *qiaopi* dans la vie quotidienne et économique des migrants.

Les bâtiments, le long de la rue, sont développés de manière uniforme, avec des façades de style baroque chinois. Le rez-de-chaussée présente une arcade avec des colonnes corinthiennes, sur lesquelles sont fréquemment disposés des motifs décoratifs traditionnels chinois tels que des vases, des oiseaux et des fleurs. Au centre se trouvent des fenêtres en arc à jaloussies. La partie des bâtiments donnant sur rue est dédiée à les espaces commerciaux de magasins, tandis que la zone arrière et les étages supérieurs sont occupés par des espaces résidentiels. Plus à l'arrière se trouvent les espaces de service tels que les cuisines et les toilettes. Des escaliers sont installés toutes les cinq ou huit unités de magasins, permettant aux habitants d'accéder directement aux espaces résidentiels des étages supérieurs sans passer par les espaces commerciaux, ce qui montre une conception de zonage mixte plutôt que des unités commerciales et résidentielles intégrées. Cela suggère que la fonction économique de cette rue tend vers une plus grande indépendance, avec une exploitation commerciale des terrains plus orientée vers le marché par rapport au XIX<sup>e</sup> siècle. (Fig. 6).

Par comparaison avec les communautés Min, Chaoshan et Qiong, le groupe de migrants en provenance de Guangfu possédait moins de maisons de *qiaopi*. Cela s'explique par le fait que cette communauté disposait déjà d'un secteur bancaire développé dans sa région natale, avec lequel les maisons de *qiaopi* ont tenté de rivaliser, en vain :

---

la France. En plus des cinq ports déjà ouverts au commerce selon le Traité de Nankin précédent, le Traité de Tianjin a ajouté Qiongzhou (琼州), Shantou (汕头), Nankin (南京), Zhenjiang (镇江), etc., comme ports ouverts au commerce. De plus, en raison du Traité de Pékin de 1860, qui autorisait le recrutement de travailleurs chinois par les Britanniques et les Français pour travailler à l'étranger, cela a stimulé l'engouement des gens de Qiongzhou pour se rendre dans les pays du Sud-Est asiatique. 柯木林主编, 新加坡华人通史, 新加坡, 新加坡宗乡会馆联合总会, 2015, p. 60. Chong Guan Kwa & Bak Lim Kua, *A General History of the Chinese in Singapore*, Singapore: Singapore Federation of Chinese Clan Associations, 2015(version chinoise), p. 60.



**Fig. 6 – Rue Hainan II (Purvis St.). Dessins des auteurs.**

Comme les succursales et les bureaux de la banque du Guangzhou étaient présents dans tous les comtés et toutes les villes du Guangdong, la transmission des envois de fonds des Chinois d'outre-mer était rapide. Par conséquent, les maisons de *qiaopi* des deux ethnies ont eu des difficultés à se développer et n'ont donc pas occupé une position importante dans le secteur postal local<sup>12</sup>.

Ainsi, bien que Niu Che Shui (Chinatown) soit le quartier historique des migrants originaires du Guangfu, les rares maisons de *qiaopi* qui s'y trouvent appartenaient pour la plupart à la communauté Min.

### Perspective micro : extension de l'espace social de la ville natale

#### *L'espace social « privé » du réseau de qiaopi dans la perception individuelle*

La plupart des immigrants n'ont pas conscience de faire partie d'un vaste réseau transnational, et en général, n'identifient qu'une partie locale de ce réseau. L'appartenance aux communautés Min, Chao et Qiong n'est qu'une classification rudimentaire du réseau de *qiaopi*, et les maisons de *qiaopi* ont une clientèle qui correspond à un espace géographique restreint et clairement défini, souvent à une échelle plus petite que la simple origine provinciale (comté, ville, village, etc.)<sup>13</sup>. Cela implique généralement un certain degré de familiarité dans la relation

**12.** 许云樵, 星马通鉴, 新加坡, 星加坡世界书局有限公司, 1959. Xu Yunjiao, *Chronique des livres d'histoire de Singapour*, Singapour : Singapore World Publishing Company, 1959, p. 50.

**13.** 戴一峰. 网络化企业与嵌入性:近代侨批局的制度建构 (1850s-1940s),中国社会经济史研究, 2003, no.1, pp. 70-78. Dai Yifeng. *Entreprises en réseau et intégration : la construction institutionnelle du bureau de qiaopi moderne (années 1850-1940)*,

entre les propriétaires des maisons et leurs clients. Ainsi, étant donné que leur activité était limitée à un groupe spécifique de personnes, les maisons de *qiaopi* n'étaient généralement pas en mesure d'adopter une stratégie commerciale à grande échelle. La plupart des grandes maisons de *qiaopi* pouvaient se séparer en plusieurs branches, puis se développer à nouveau en fonction des circonstances. Les maisons plus petites et plus traditionnelles formaient un réseau dense de magasins qui se maintenait par les liens du sang, du lieu et du dialecte.<sup>14</sup> Les migrants chinois prenaient l'habitude d'expédier leurs lettres par mandat postal en passant par une maison de *qiaopi* dont le propriétaire était originaire de la même ville natale et du même clan, et avaient tendance à lui rester fidèle. Zhang Gongliang, directeur de la Bank of China à Quanzhou dans la province de Fujian en Chine dans les années 1930, constatait que :

Par exemple, les maisons de *qiaopi* gérées par des natifs de Jinjiang s'occupent majoritairement des migrants de Jinjiang, et les familles de ces migrants réceptionnent chez eux les fonds en s'adressant à des maisons tenues par d'autres autochtones. Cela est en partie dû à leur lien géographique et à leur connaissance du propriétaire de la maison, ce qui a entraîné l'existence de nombreuses maisons de *qiaopi* dans toute la mer de Chine méridionale.<sup>15</sup>

Ces éléments expliquent l'agrégation de plus d'une douzaine de maisons de *qiaopi* de la communauté de Qiong (Hainan), dans la rue de Hainan II, pourtant longue de moins de 200 mètres. Contrairement au regroupement classique des industries, les maisons de *qiaopi* fournissaient un service personnalisé, capable de s'adapter à chaque Chinois. Lorsque les clients étaient analphabètes, les maisons de *qiaopi* rédiguaient les lettres en leur nom. Il leur arrivait même d'avancer les sommes d'argent si l'expéditeur n'avait pas les moyens de tout régler :

L'avantage concurrentiel des maisons de *minxin* (民信) par rapport à la poste et aux banques était qu'elles pouvaient fournir un service personnalisé de transfert de fonds jusqu'au domicile, comprenant la rédaction de lettres et l'avance de fonds en leur nom<sup>16</sup>.

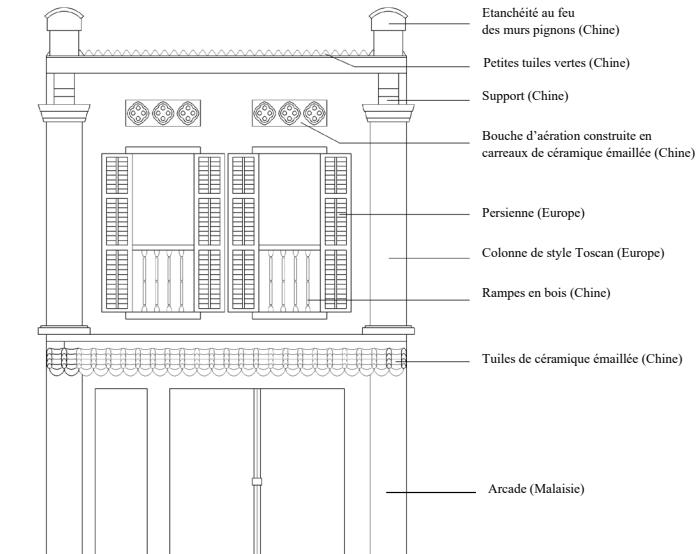
---

Recherches sur l'histoire économique et sociale de la Chine, 2003, no.1, p. 70-78.

14. 班国瑞, 刘宏. 侨批贸易及其在近代中国与海外华人社会中的作用——对»跨国资本主义»的另一种阐释. 南洋问题研究, n°177, (01), 2019, pp. 58-72. Benton G. & Liu H., « Le commerce de diaspora et son rôle dans la Chine moderne et les sociétés chinoises d'outre-mer : Une autre interprétation du “capitalisme transnational” », *Southeast Asian Affairs*, no. 177, jan. 2019, pp. 58-72.

15. Cité dans 李良溪, 泉州侨批业史料, 厦门, 厦门大学出版社, 1994. Li Liangxi, *Histoire du Commerce des qiaopi des Chinois d'outre-mer à Quanzhou*, Xiamen : Presses de l'Université de Xiamen, 1994, p. 12.

16. 李志贤, 独领风骚: 李伟南及其侨批业经营初探, 侨批文化, n° 1, 2018, p. 14. Li Zhixian [Lee Chee Hiang], « The Leading Pioneer: A Preliminary Study on Lee Wee Nam and His Overseas Chinese Remittance Industry ». *Qiaopi Wenhua*, no. 1, 2018, p. 14.



**Fig. 7 –** Élévation principale de la maison de *qiaopi* de Heyuan, au n° 104 de Tanjong Pagar Rd. Dessin des auteurs et Google Map, décembre 2022.

Il est donc clair que les maisons de *minxin* ou *qiaopi* représentent un espace privilégié pour les migrants chinois, tel un pont qui les relie à leur famille restée en Chine.

### De la « recréation du village d'origine » au style moderne – L'architecture des maisons de *qiaopi* de Singapour

Les premières vagues d'immigrés chinois à Singapour ont opéré une transplantation de la société marchande de la Chine du Sud, dont les manifestations se retrouvaient jusque dans le paysage architectural de la ville et de sa campagne :

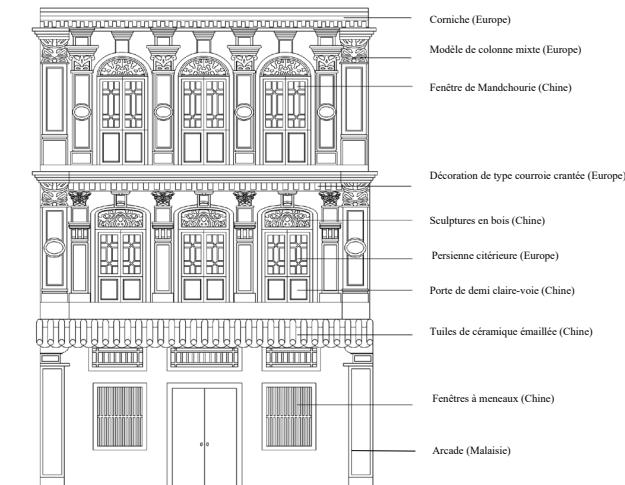
La migration de la diaspora chinoise s'est accompagnée de la transplantation de formes architecturales similaires à la *qilou* prototypique (par exemple, des bâtiments à arcades, des maisons de rue traditionnelles de Guangfu) de leur foyer ancestral du sud de la Chine vers diverses parties de l'Asie du Sud-Est<sup>17</sup>.

17. 赵冲,张鹰,诸汉涛, 建筑类型学视野下的中外骑楼建筑之比较研究, 中外建筑, no. 12, 2015, p. 63. Chong Zhao, Ying Zhang, Hantao Zhu, « Une étude comparative des *qilou* (*shophouses*) chinois et étrangers dans le contexte de la typologie architecturale », *Architecture chinoise et d'outre-mer*, n° 12, 2015, p. 63.

Cependant, cette forme traditionnelle de maison du sud de la Chine a progressivement évolué pour devenir un style architectural en rangée avec des arcades extérieures, communément appelé *qilou* (*shophouse* chinoise). Dans le Singapour de l'époque, société non industrielle, le montant des capitaux chinois était modeste et dispersé, et la plupart des industries, y compris le commerce de *qiaopi*, fonctionnaient à une échelle limitée. Le *qilou* chinois étant très bien adapté au climat de l'île et à sa structure économique, il a fini par s'imposer comme l'unité de construction urbaine caractéristique de la communauté chinoise. Les maisons de *qiaopi* sont des exemples typiques d'architecture de la *qilou* chinoise. D'une part, la profession des *qiaopi* est de nature financière et le bâtiment doit donc donner une impression de force et être emblématique. D'autre part, l'essor et le déclin du commerce des *qiaopi* coïncident largement avec ceux des constructions de la *qilou* chinoise. Architecturalement, les bâtiments des maisons de *qiaopi* sont caractérisés par une variété de styles architecturaux propres à différentes époques et, en gardant une riche connotation culturelle chinoise, forment ensemble un paysage culturel unique, propre à la société d'immigrants.

La première phase de construction des maisons de *qiaopi* poursuit l'idéal d'une « réplique du village originel ». Le bâtiment présente des caractéristiques de *shophouses* typiques de la Chine du Sud, telle la maison de He Yuan situé au n° 104 de Tanjong Pagar Rd. (Fig. 7), bâtiment à deux étages avec son petit toit de tuiles vertes et son mur coupe-feu. Le rez-de-chaussée est recouvert de carreaux en faïence sur l'avant-toit, tandis qu'au premier étage on trouve des bouches d'aération en carreaux vitrés sur la partie supérieure du mur, avec un balcon affleurant le mur en dessous. Le balcon est sécurisé par une balustrade en bois, et le bâtiment présente quelques éléments occidentaux, comme ses colonnes romaines aux extrémités du premier étage, rappelant le style Toscan. De même, les volets en bois s'ouvrent sur les balcons sont généralement considérés comme inspirés des constructions de l'Europe et de l'Amérique du XIX<sup>e</sup> siècle.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, bien que les *shophouses* des maisons de *qiaopi* conservent encore des éléments architecturaux chinois, elles subissent clairement l'influence considérable de l'architecture occidentale, donnant naissance à un style baroque chinois distinct. Le bâtiment situé au n° 23 de la rue Xiamen (Amoy St.), connu sous le nom de Wuguang Jinlong yinxin (Fig. 8), est un exemple de ce style baroque chinois. Il s'agit d'un bâtiment de trois étages, avec un rez-de-chaussée relativement sobre, orné de fenêtres à meneaux de style chinois et d'une corniche en tuiles émaillées. Les deuxième et troisième étages présentent une composition de colonnes superposées de style occidental. Les colonnes d'angle sont de style corinthien et de grande taille, tandis que les colonnes intérieures sont légèrement plus petites. Ces colonnes divisent la façade du bâtiment en trois parties distinctes. Les espaces entre les colonnes sont ornés de fenêtres en verre coloré. Les styles des colonnes et des fenêtres des deuxième et troisième étages varient progressivement. Le

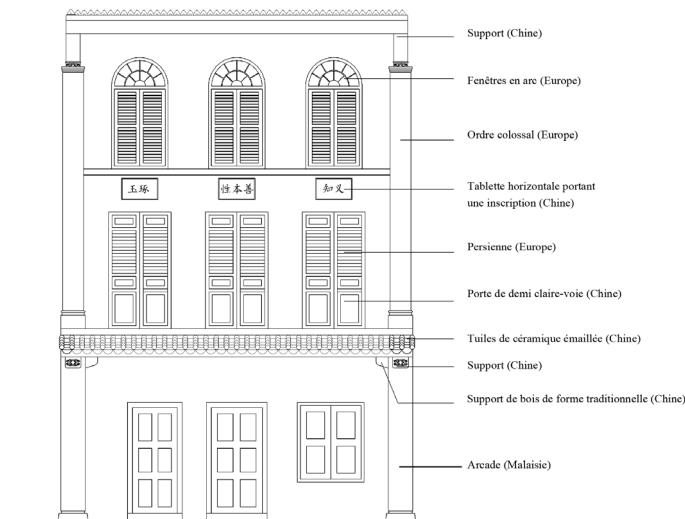


**Fig. 8** – Élévation principale de la maison de *qiaopi* de Wuguang Jinlong, au n° 23 de la rue *Xiamen* (Amoy St.). Dessin des auteurs.

bâtiment est richement décoré, avec de nombreuses sculptures en relief profond, créant un jeu d'ombres et de lumières ainsi qu'une texture prononcée. Dans cet exemple, le style architectural principal de la maison de *qiaopi* est d'inspiration occidentale, tandis que les motifs décoratifs restent de style chinois.

Le style architectural de la maison de *qiaopi* au n° 79 de la rue Xiamen (Amoy St.) est encore plus simplifié (Fig. 9), marquant une transition entre le baroque chinois et l'Art Déco. Le bâtiment s'élève sur trois étages sans colonnes entre les fenêtres, et des piliers uniquement le long des murs mitoyens entre les maisons. Les deuxième et troisième étages présentent des pilastres de style dorique, avec des consoles et des corbeaux en bois entre les colonnes et les avant-toits, ce qui donne un aspect relativement sobre. Le toit du rez-de-chaussée est couvert de tuiles émaillées, le deuxième étage est orné de fenêtres à meneaux de style chinois avec des jalousettes en partie supérieure. Au-dessus de ces fenêtres se trouvent des panneaux de caractères chinois décoratifs. Le troisième étage comporte des fenêtres en arc. Dans l'ensemble, les ornements du style baroque chinois sont considérablement simplifiés ici, mais de nombreux éléments traditionnels chinois et occidentaux sont encore présents.

Les éléments chinois des bâtiments permettent également aux visiteurs d'identifier facilement le quartier. Les maisons de *qiaopi* et les autres magasins chinois forment ensemble ce que l'on appelle Chinatown, une zone qui représente aux yeux des Chinois d'outre-mer une extension de leur pays natal. Après les années 1930, la popularité du style Art Déco et du modernisme a dilué l'aspect ethnique des bâtiments et dissipé progressivement l'identité de cette zone. Par exemple, Zaihecheng, l'une des plus imposantes maisons de *qiaopi* de l'époque,



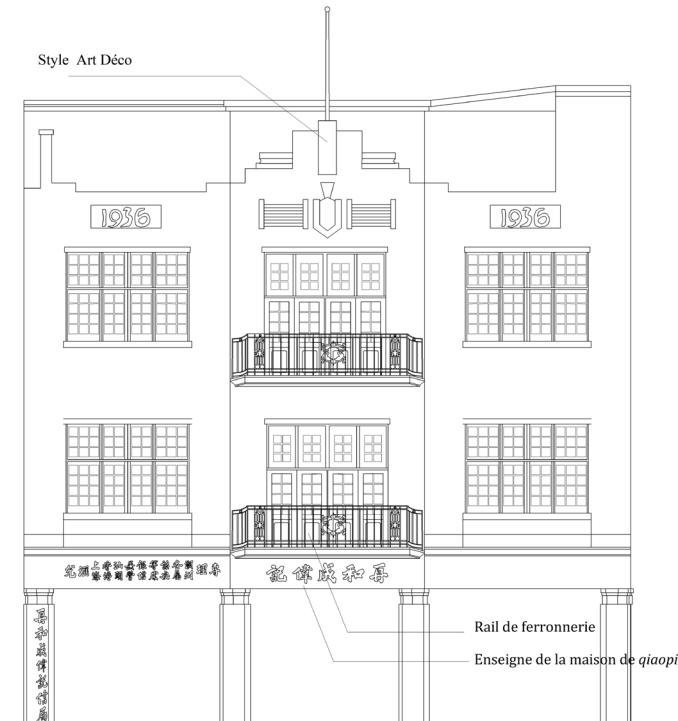
**Fig. 9** – Élévation principale de la maison de *qiaopi* de Shangye Zhuang, au n° 79 de la rue Xiamen (Amoy St.). Dessin des auteurs.

construite en 1936 à l'intersection de Tai Po Rd. 2 et de Chimu St. (Fig. 10), a adopté le style Art Déco. Dans cette maison de quatre étages, les formes décoratives habituelles (ordre architectural, sculptures, volets, etc.) ont cédé leur place à des lignes simples, avec de larges fenêtres vitrées et des balcons à balustrade en fer, surmontés au milieu d'un design trapézoïdale typique de l'Art Déco et leur partie inférieure riche d'éléments géométriques. Bien que les composantes ethniques de ces bâtiments soient très effacées, le style Art Déco s'est également répandu dans les villes natales des émigrés chinois, reproduisant une ambiance urbaine similaire à leur Chinatown d'émigration. Au début de leur installation à l'étranger, les membres de la diaspora ont consciemment recréé leurs quartiers en s'inspirant de leur ville d'origine. Puis, à mesure que le réseau transnational d'échanges lié aux activités des *qiaopi* étendait son emprise, les espaces sociaux respectifs des pays d'accueil et des villes natales ont fini par s'influencer mutuellement.

Les maisons de *qiaopi* reproduites ci-dessus (Fig. 7-10) sont de bons exemples du rayonnement international de la *shophouse* chinoise de Singapour :

Aucun type de bâtiment n'est aussi étroitement associé à Singapour que les *shophouses*, qui sont aussi diversifiées et cosmopolites que la ville elle-même, grâce à l'utilisation de détails traditionnels chinois, malais et européens dans la décoration de leur façade, créant un style architectural distinctif connu sous les noms de « Baroque chinois », « Architecture de détroit chinois » ou encore « Style palladien chinois ».<sup>18</sup>

18. Liu, Gretchen, *Pastel Portraits: Singapore's Architectural Heritage*, Boston, Weatherhill, 1984, p. 21.



**Fig. 10** – Élévation principale de la maison de *qiaopi* de Zaihecheng, à l’intersection de Tai Po Rd 2 et de Chimu St. Dessin des auteurs.

Outre les Chinois, d’autres groupes ethniques ont participé à la construction des *shophouses*,

[par] exemple, deux architectes européens, G. D. Coleman (entre 1826 et 1841) et J. D. Thomson (pour la période 1841-1853), ont joué un rôle prépondérant dans l’adoption de styles architecturaux européens par les *shophouses* de Singapour, et leurs modèles ont été copiés et reproduits à plusieurs reprises par leurs successeurs.<sup>19</sup>

Cela inclut des groupes d’Asie du Sud-Est :

[Dans le Singapour colonial du XIX<sup>e</sup> siècle], les Bugis, les Javanais et les Malais ont tous construit, possédé et loué des *shophouses*. Les vestiges architecturaux qui subsistent témoignent de la diversité sociale et ethnique des constructions et de leurs fonctions au cours de l’histoire.<sup>20</sup>

**19.** Buckley, C.A., *An Anecdotal History of Old Times in Singapore*, Singapore, Fraser & Neave, 1902, p. 227.

**20.** Tajudeen, Imran Bin, « Beyond Racialized Representation: Architectural *Linguæ Francæ* and Urban Histories in the Kampung Houses and Shophouses of Melaka and

C'est précisément à travers ce processus d'internationalisation que Singapour a créé sa propre identité, qui se reflète dans l'architecture urbaine avec notamment la *qilou*. Le *shophouse* traditionnel chinois, avec ses arcades de style colonial, constitue la forme de base du *qilou*<sup>21</sup>. En outre, certains éléments locaux, tels que les briques vitrées et les persiennes, ont été utilisés pour améliorer la ventilation des pièces, afin de s'adapter au climat. Puis, pour s'adapter à l'environnement social local, la forme de la façade de la construction a subi des modifications, passant du style chinois à un style plus occidental. Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la plupart des éléments typiquement chinois étaient présents, tels que les sculptures en bois, les peintures colorées, les fenêtres mandchoues et les tuiles vernissées, reflétant l'atmosphère sociale de cette époque, qui correspondait à l'expression d'une conscience identitaire chinoise. Ensuite, du début du XX<sup>e</sup> siècle aux années 1940, les goûts esthétiques occidentaux sont devenus plus populaires auprès de la société chinoise, et par conséquent, les éléments architecturaux classiques européens, notamment les colonnes et les fleurs de montagne, sont devenus partie intégrante de la forme de la façade du bâtiment. On peut constater que pour l'architecture traditionnelle de Singapour, incarnée par les *shophouses*, le sens de l'internationalisation a varié d'une époque à l'autre. Dans ce système architectural unique, le local et l'international coexistent, s'adaptant aux aléas naturels et aux réalités sociales de la région, où les éléments architecturaux de divers pays sont intégrés et transformés.

### **Comparaison avec d'autres régions d'Asie du Sud-Est et de Chine continentale en termes de forme architecturale des pavillons chinois d'outre-mer (fin XIX<sup>e</sup>- XX<sup>e</sup> siècles)**

Si, dans leur grande majorité, les maisons de *qiaopi* en Asie du Sud-Est se présentent sous la forme de *shophouses*, il existe quelques variations dans le choix de la forme architecturale, qu'il s'agisse d'adopter ou non une arcade. Dans la péninsule malaise, représentée par Singapour, la majorité des maisons de *qiaopi* chinoises sont des *shophouses* chinois de type *qilou*. Dans la péninsule Indochinoise, en Thaïlande et au Vietnam, les maisons de *qiaopi* sont semblables aux autres magasins de la région et se présentent aussi généralement sous la forme de *shophouses* chinois, mais généralement dépourvus d'arcades. La fonction principale de l'arcade est de fournir un abri contre le soleil et la pluie.

---

Singapore », in Rajagopalan M. & Desai M. S. (dir.), *Colonial Frames, Nationalist Histories: Imperial Legacies, Architecture and Modernity*, Farnham, Ashgate Publishing, 2012, pp. 213-252 (p. 223).

21. Les historiens s'accordent généralement pour en attribuer l'origine à l'Inde, voir 藤森照信, 张复合, 外廊样式—中国近代建筑的原点. 建筑学报, n° 5, 1993, pp. 33-38. Terunobu Fujimori, Zhang Fuhe, « Le style à arcade – L'origine de l'architecture chinoise moderne », *Revue d'architecture*, n° 5, 1993, pp. 33-38.

Le climat de Singapour et d'autres localités de la péninsule malaise est de type tropical humide. Les averses sont fréquentes et imprévisibles, et l'ajout d'une arcade constitue un choix judicieux. En termes de forme, l'interface spatiale est plus plate et moins hiérarchisée dans les rues qui sont composées de *shophouses* sans arcades, et la surface de la route semble plus large, à largeur de voie égale. En ce qui concerne la forme de la façade, étant donné qu'il n'y a pas de colonnes pour la soutenir, il n'est pas absolument nécessaire de la diviser par des colonnes occidentales. La décoration de la façade adopte moins souvent un style européen classique, mais peut être mise en valeur par la façon dont les étages supérieurs et inférieurs sont relevés et échancrés. Par exemple, des maisons de *qiaopi* de Bangkok, où la matérialisation des niveaux peut prendre la forme de retraits, encorbellements, affleurements ou de balcons de différents types. Au Vietnam, les maisons de *qiaopi* plutôt en forme de « *tube house* », qui est également une *shophouse* étroite sans arcade, ont évolué vers un bâtiment à plusieurs étages sous l'influence récente de l'Occident.

Les maisons de *qiaopi* des villes natales en Chine, qui correspondent aux maisons de *qiaopi* de Singapour, adoptent également des styles architecturaux qui varient en fonction du niveau hiérarchique de réseaux de *qiaopi*. On y trouve des *shophouses* avec arcade (*qilou*), des *shophouses* sans arcade et des logements individuels (Fig. 11). Dans des ports comme Xiamen et Shantou, la forme des *shophouses* avec arcades est la plus fréquente. Par exemple, les *shophouses* de Xiamen sont surtout des *qilou*, tandis que dans les villes intérieures comme Jingjiang, on trouve également des *shophouses* sans arcades, qui sont en fait dérivées des habitations locales traditionnelles du Fujian, dites « maisons en briques rouges du Fujian » (福建红砖大厝)<sup>22</sup>. Dans les villes et villages situés à l'intérieur des terres, le commerce et les échanges ne sont pas aussi prospères que dans les villes portuaires ; les maisons de *qiaopi* ont donc tendance à s'intégrer à des immeubles résidentiels, certains à l'architecture coloniale alors populaire dans les provinces du sud de la Chine, comme le Fujian et le Guangdong. L'exemple typique serait la célèbre maison de *qiaopi* de Tianyi (Fig. 12), dont le siège était situé au cœur du village de Liu Chuan, dans le district de Jiamei, rattaché à la ville de Zhangzhou. Il s'agissait d'un complexe de résidences, de jardins et de bâtiments de bureaux, ces derniers étant construits dans le style de maison d'arcade. Pour autant, de nombreuses maisons de *qiaopi* sont restées fidèles aux styles des habitations locales traditionnelles, se contentant d'intégrer quelques éléments occidentaux dans les entrées ou d'autres pièces. Il en va ainsi de la maison de *qiaopi* de Zhen Hua Feng (振华丰批局, au n° 50, Zhenchaoan St.) et de celle de Song Xing Tai (松兴泰批局, au n° 305, Xiadongping Rd.)

**22.** Dans certaines villes intérieures, la forme originale des bâtiments à un seul niveau a évolué en bâtiments à étages, mais la disposition des pièces reste fidèle au plan traditionnel, avec par exemple la conservation du patio intérieur (voir fig. 12, ex. maison de *qiaopi* de Song Xingtai).

Villes natales des Chinois d'outre-mer au Fujian (福建)	Les maisons de <i>qiaopi</i> des villes portuaires		Xiamen était l'un des cinq ports du traité après la guerre de l'opium (Traité de Nankin de 1842), ainsi que le centre de l'émigration du Fujian, où l'architecture des maisons de <i>qiaopi</i> se présentait principalement sous la forme de <i>shophouses</i> avec arcades, ainsi que de maisons de style occidental avec arcades.
	Les maisons de <i>qiaopi</i> des villes continentales		Dans les villes continentales du sud du Fujian, comme Quanzhou (le port de Quanzhou a été ensablé pendant les dynasties Ming et Qing et est devenu une zone enclavée) et Jinjiang, le style architectural des maisons de <i>qiaopi</i> comprend des <i>shophouses</i> avec arcades et des habitations locales traditionnelles (p. ex. maisons de briques rouges).
Villes natales des Chinois d'outre-mer à Chaoshan (潮汕)	Les maisons de <i>qiaopi</i> des villes portuaires		Chaoshan (côte est du Guangdong) était l'une des principales zones d'émigration chinoise vers l'Asie du Sud-Est, et Shantou le port d'ouverture de la région. Les styles architecturaux des maisons de <i>qiaopi</i> comprennent des <i>gilou</i> ainsi que les <i>shophouses</i> chinoises sans arcades, cette dernière étant la maison traditionnelle locale à plusieurs étages.
	Les maisons de <i>qiaopi</i> des villes continentales		Dans les villes continentales de Chaoshan, comme Chaozhou et Jieyang, le style architectural des maisons de <i>qiaopi</i> comprend à la fois des <i>gilou</i> et des habitations locales traditionnelles, ces dernières comportant des éléments de style occidental tels que des colonnes et des fleurs de montagne sur la façade d'entrée, mais sans véranda.

**Fig. 11 – Comparaison des styles architecturaux des maisons de *qiaopi* en Chine. Tableau et photos des auteurs.**

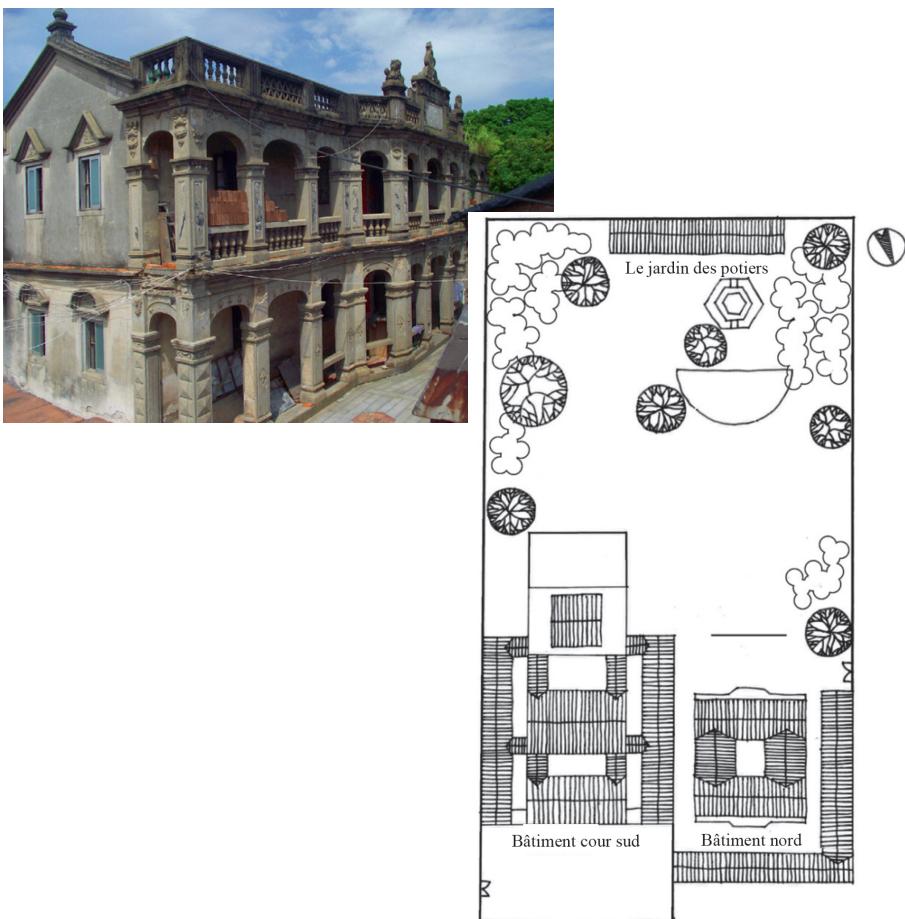
à Chaozhou, dont les entrées sont typiques des succursales d'outre-mer, avec leurs colonnes ornées de fleurs de montagne.

En général, par souci d'efficacité commerciale, les maisons de *qiaopi* sont largement déployées et adoptent une hiérarchie claire. Elles ne se contentent pas de s'implanter dans des villes portuaires, et vont chercher à étendre leurs réseaux aux villes et villages du continent. Elles choisissent le plus souvent des formes architecturales adaptées à l'environnement dans lequel elles sont situées, ce qui explique la diversité de leurs formes architecturales.

## Conclusion

Certains chercheurs<sup>23</sup> ont comparé le système commercial des maisons de *qiaopi* à un « réseau de bambous » (*bamboo network*) ou à un « capitalisme de

23. Weidenbaum M. L., Samuel H., *The Bamboo Network: How Expatriate Chinese Entrepreneurs are Creating a New Economic Superpower in Asia*, New York: Simon and Schuster, 1996. Li, Peter Ping, « Guanxi as the Chinese norm for personalized social capital: Toward an integrated duality framework of informal exchange », in Yeung H. W. (ed.). *Handbook of Research on Asian Business*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2007, pp. 62-83.



**Fig. 12 –** Maison de *qiaopi* de Tianyi (天一侨批馆), située au cœur du village de Liu Chuan, district de Jiamei, rattaché à la ville de Zhangzhou. Plan et photo des auteurs.

*guanxi* » (*guanxi capitalism*), pour décrire un réseau commercial qui a émergé des relations sociales traditionnelles chinoises et fondé sur des liens ethniques, géographiques et sectoriels. Dans l'environnement physique, sa représentation était initialement ancrée dans une tradition, incluant des types architecturaux traditionnels tels que les *shophouses* et les habitations individuelles, ainsi que des formats commerciaux traditionnels tels que les auberges, les épiceries et les boutiques. Sur cette base, de nouveaux types architecturaux (ex. *qilou*) et de nouveaux formats économiques (ex. *qiaopi*) ont évolué pour mieux s'intégrer dans un vaste réseau. Le réseau des maisons de *qiaopi* a absorbé en son sein une multiplicité d'éléments traditionnels, formant un espace transnational couvrant de vastes zones en Chine et hors de Chine, et jouant un

rôle d'accélérateur dans la modernisation des villes et des villages dans tout le sud-est asiatique. L'architecture des maisons de *qiaopi* de Singapour et leurs activités commerciales sont un exemple typique de cet espace transnational. Elles illustrent la capacité, vitale pour ces commerces d'un nouveau genre et dans un contexte de tension entre les civilisations chinoise et occidentale, à se développer à partir du socle de la société traditionnelle, puis à inventer des structures adaptées à leur environnement. Bien que les maisons de *qiaopi* appartiennent désormais au passé, leur patrimoine matériel et immatériel demeure un atout précieux pour la culture des Chinois d'outre-mer. Elles ont joué un rôle primordial dans le développement de l'économie internationale de la Chine moderne, et connaître leur histoire contribue à une meilleure appréhension des paysages économiques et urbains des régions clés des échanges internationaux de la Chine moderne.



*RÉMY MADINIER\**

## Entre hommage à la javanité et universalisme colonial triomphant : les ressorts théologiques et politiques d'une esthétique missionnaire jésuite (1896-1940)

---

Au tournant du vingtième siècle, abandonnant les centres urbains de la colonie néerlandaise, une poignée de missionnaires jésuites s'installèrent dans l'arrière-pays javanais. Sur ces terres réputées musulmanes, la Compagnie de Jésus fut à l'origine d'un étonnant succès. Marchant sur les traces des missionnaires protestants, ses représentants parvinrent, en quelques décennies, à planter solidement leur religion en terre d'islam. De quelques centaines au début du siècle, le nombre de catholiques javanais atteignit près de 80 000 en 1939 (ils sont aujourd'hui près de deux millions), un cas sans équivalent à l'échelle du monde islamique.

Cette implantation réussie du catholicisme à Java fut, bien sûr, le fruit de ce que les missionnaires jésuites « donnaient à croire » et que l'on peut appréhender au travers des nombreux écrits (lettres, souvenirs, articles de revues) qu'ils ont laissés<sup>2</sup>. Mais, aspect moins étudié, ce qu'ils « donnaient à

\* Institut d'Asie Orientale, CNRS-ENS de Lyon

1. L'auteur tient à remercier Hélène Njoto pour sa relecture attentive et ses conseils avisés.

2. Voir en particulier, Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia 1808-1942, A documented history*, Volume 2, *The spectacular growth of a self-confident minority, 1903-1942*, KITLV Press, Leiden, 2007 ; Maryse Kruithof, “‘Shouting in a desert’ Dutch missionary encounters with Javanese Islam, 1850-1910”, thèse de doctorat, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2014 ; Gerry van Klinken, “Power, symbol and the Catholic mission in Java : The biography of Frans van Lith”, *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken*, n° 4, 1997. Sur un

voir » eut certainement son importance, dans une société très peu alphabétisée où les barrières de langue demeuraient considérables.

Il ne sera pas question ici de dresser un inventaire complet de cette culture matérielle de la mission jésuite, un travail qui demeure d'ailleurs à faire car fort peu d'études se sont intéressées à l'architecture et à l'art sacré chrétien<sup>3</sup>. Mon propos sera plutôt d'inscrire ces expressions visuelles, « attaches tangibles de l'intangible »<sup>4</sup>, que l'on peut suivre à travers le bulletin missionnaire *Claverbond*, dans une réflexion plus globale sur les modalités de l'insertion des catholiques dans l'univers javanais<sup>5</sup>.

Dans les deux premières décennies du siècle apparut, en effet, un hiatus entre l'hommage à la javanité sur lequel reposa la réussite de la stratégie missionnaire pour ce que l'on donnait à croire, et l'esthétique toute européenne que donnait à voir les bâtiments dont les jésuites parsemèrent le paysage. Cet écart renvoyait, nous le verrons, à la double fonction de la mission, à la fois religieuse et éducative. Mais il tenait aussi aux contraintes de l'universalisme auquel aspirait le catholicisme romain et, partant, à la prudence de la hiérarchie des Indes

---

mode parfois plus hagiographique mais toujours riche d'informations, les jésuites eux-mêmes ont largement contribué à écrire cette histoire : Anton Haryono sj, *Awal mulanya adalah Muntilan : misi Jesuit di Yogyakarta, 1914-1940*, Yogyakarta : Kanisius, 2009 ; Th. Hendriks sj, *Serikat Yesus di Indonesia, 1860-1987*, Kanisius, Yogyakarta, 1988 ; Martinus Muskens (ed.), *Sejarah Gereja Katolik di Indonesia*, 5 volumes, Jakarta, Kantor Waligereja Indonesia, Bagian Dokumentasi Penerangan, 1972-1974 ; Adolf Heuken sj, *150 Tahun Serikat Jesus berkarya di Indonesia*, Jakarta, Cipta Loka Caraka, 2009 ; Budi Subanar sj, « Seabad van Lith, Seabad Soegijapranata », *Gereja Indonesia Pasca-Vatikan II: Refleksi dan Tantangan*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1997, p. 419-441.

3. Volker Küster, Karel Steenbrink & Rai Sudhiarsa, “Christian Art In Indonesia”, in Jan Sihar Aritonang, Karel Steenbrink (eds), *A History of Christianity in Indonesia*, Leyde, Brill, 2008, p. 925-949 est la principale référence pour notre période ; Kuster, V., “The Christian Art Scene in Yogyakarta, Indonesia”, *International Bulletin of Mission Research* 40, 2016 et Gregorius Budi Subanar, “Christian Art and Architecture in Indonesia in the Twentieth Century: Rooted in Local Images and Buildings”, *Retorik*, Vol. 10 (2), 2022, traitent essentiellement d'évolutions plus récentes.

4. Selon la belle expression des coordinateurs du dossier des ASSR, « La force des objets – Matières à expériences ». Jean-Pierre Albert, Anouk Cohen, Agnieszka Kedzierska-Manzon et Damien Mottier, « Présentation », *Archives de sciences sociales des religions*, 174, 2016, p. 9-11.

5. En 1889, fut créée aux Pays-Bas une congrégation dédiée à la récolte de fonds pour la mission Saint-Claverbond, du nom du jésuite catalan Pierre Claver – canonisé l'année précédente – qui avait œuvré au XVII<sup>e</sup> siècle auprès des esclaves de Carthagène des Indes. Elle publiait un trimestriel, *De Berichten uit Nederlandsch Oost-Indië ten dienste der Eerwaarde Directeuren van den Sint-Claverbond*, (« Les Nouvelles des Indes orientales néerlandaises au service des vénérables administrateurs de l'Union Saint-Claver ») bientôt connu sous le nom de *Claverbond*. Regroupés en volumes annuels avec une pagination continue, la collection que j'ai consultée est conservée à la bibliothèque du Collège jésuite Saint-Ignace de Yogyakarta.

néerlandaises à s'éloigner du modèle européen dominant. À partir du début des années 1920 toutefois, l'émancipation progressive d'une première génération de catholiques javanais, encouragée par les jésuites, ainsi que l'indigénisation du clergé, recommandée par Rome, commencèrent à produire leurs effets. L'évolution toucha d'abord la statuaire et l'art chrétien et s'inscrivit dans un mouvement mondial dont témoigna l'exposition d'art missionnaire du Latran, organisée sous le patronage de Pie XI en 1925. Puis, au cours des années 1930, cette prise en compte de la javanité s'étendit progressivement à l'architecture, rendant visible aux yeux de tous cette Église nationale qui s'annonçait.

Ces hésitations esthétiques, dont nous allons suivre la trace, ne tenaient pas qu'aux missionnaires : partagés entre leur aspiration à une modernité occidentale, identifiée comme le nouvel universalisme dominant, et le désir de voir célébrer les particularismes de leur culture, les nouveaux convertis étaient eux-mêmes tiraillés entre des attentes quelque peu contradictoires. Le statut doublement minoritaire du catholicisme aux Indes néerlandaises – branche cadette d'un christianisme qui demeurait marginal – et surtout les longues décennies d'une errance stérile face à la « forteresse musulmane », avaient développé, chez les jésuites, une acuité toute particulière quant au fragile équilibre à trouver entre ces deux horizons. Toutefois, pour incarner collectivement cette promesse de relier deux univers si différents, la Compagnie se devait de la rendre visible aux yeux de tous. Le « carrefour javanais » était depuis longtemps coutumier des processus de négociations identitaires et de ses mises en scène : tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, le monde des *priyayi* avait excellé dans des stratégies d'extraversion, mêlant influence coloniale et affirmation javanaise, que ce soit dans l'architecture, l'habillement et le mode de vie<sup>6</sup>. S'agissant d'un ordre religieux dont le registre stylistique était par définition constraint, les marges de manœuvre étaient plus limitées et une distinction très nette – reflet des tensions évoquées plus haut – fut donc établie entre enseignement et savoir scientifique d'une part et expressions artistique et architecturale de l'autre. Les premiers rendirent très tôt hommage à un univers spirituel javanais, les seconds ancrèrent clairement les jésuites dans une modernité coloniale. Bénéfique au début du vingtième siècle, le décalage entre ces déclinaisons d'un prosélytisme hybride, à la fois esthétique et théologique, perdit peu à peu de sa pertinence. Les « précontraintes de la matière symbolique »<sup>7</sup> sous-tendant les syncrétismes et bricolages religieux qui avaient conduit à une inculturation précoce du croire, durent bientôt se rendre visibles aux yeux des convertis.

6. Denys Lombard, *Le Carrefour javanais*, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, vol. 1, 2004, p. 89-92.

7. Précontraintes dont l'étude, mise à l'honneur par Claude Lévi-Strauss et Roger Bastide, a été prolongée par les travaux d'André Mary. Voir Carmen Bernand, Stefania Capone, Frédéric Lenoir et Françoise Champion, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 114, avril-juin 2001.

### L'hommage à la javanité ou la « science jésuite de l'Autre »<sup>8</sup>

En quittant les grandes villes coloniales pour entrer au contact des Javanais musulmans, plusieurs membres de la Compagnie, au premier rang desquels le père Franciscus van Lith (1863-1926), plus tard considéré comme « l'apôtre de Java », s'émancipèrent du conformisme missionnaire alors en vigueur. Avec une étonnante audace liturgique et théologique, ils parvinrent à prendre place dans un univers spirituel dont ils se gardèrent de bousculer les fondements<sup>9</sup>. Les remarquables résultats qu'ils obtinrent dans ce qui avait longtemps été considéré comme l'une des forteresses imprenables de l'islam sunnite, leur conférèrent une surprenante liberté vis-à-vis de leur hiérarchie. Bien loin de la fameuse « querelle des rites », close en 1704 par la condamnation de la doctrine de l'accommodation par le pape Clément XI, les innovations de Van Lith et de ses compagnons bénéficièrent d'une étonnante mansuétude de Rome. « L'attention aux circonstances locales et l'affirmation des singularités positives des cultures rencontrées », caractéristiques de l'approche missionnaire de la Compagnie<sup>10</sup>, furent ici, en bien des points, plus audacieuses que celles de leurs lointains prédécesseurs Matteo Ricci (1552-1610) en Chine et Roberto de Nobili (1577-1656) en Inde<sup>11</sup>. Consacré par le baptême collectif de 170 Javanais à Sendangsono, en 1904, qui marqua les véritables débuts du catholicisme javanais, le patient travail d'approche de Van Lith, les longues années consacrées à une connaissance profonde et respectueuse de la culture javanaise qui lui avaient valu le cœur, puis l'âme des habitants, firent de son audace théologique et pastorale, attentive à la continuité de l'univers spirituel dans lequel il inscrivait son prosélytisme, un modèle célébré par la mission jésuite<sup>12</sup>. Pendant près de sept ans en effet – il s'était installé à Muntilan en 1897 – le jésuite n'avait quasiment baptisé personne, s'imprégnant de cette

**8.** Selon l'expression de Jean Lacouture, *Jésuites, une multibiographie*, Tome 2, *Les revenants*, Seuil, 1992, p. 287.

**9.** Pour une description des ressorts de la mission jésuite à Java-central, on se permettra de renvoyer le lecteur à Rémy Madinier : « The Catholic Politics of inclusion: A Jesuit tale in Central Java in early 20<sup>th</sup> », in Rémy Madinier and Michel Picard (eds.), *The Politics of Agama in Java and Bali*, Routledge (London & New York), 2011, p. 23-48.

**10.** Thomas Banchoff et José Casanova (eds.), *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Georgetown University Press, 2016, p. 1.

**11.** Sur les efforts de Nobili et de Ricci pour se rapprocher des univers hindouiste et bouddhiste tout en condamnant la doctrine de la réincarnation, voir Francis X. Clooney, *Jesuit Intellectual Practice*, in *ibid*, p. 49-68.

**12.** Cf. M.P.M. Muskens, *Partner in Nation Building. The Catholic Church in Indonesia*, Missio Aktuell, Verlag Aachen 1979 ; L. van Rijckvorsel, SJ, *Pastoor van Lith, S.J., de stichter van de Missie in Midden-Java 1863-1926*, Nijmegen: Stichting St. Claverbond, 1952 ; Panitia Kerja Monumen Romo F.V. Lith, S.Y., *Memanunggal dengan rakyat dasar mangrasul: Romo F. van Lith, SY, pendiri missi Jawa Tengah, 1863 – 1926*, Yogyakarta: Panitia Kerja Monumen Romo F. van Lith, SY, 1979.

spiritualité javanaise composite dans laquelle l'islam, officiellement professé par l'ensemble de la population, n'était qu'un élément parmi d'autres. À l'inverse de son concurrent Petrus Hoevenaars, un autre jésuite installé à Mendut, à quelques kilomètres de là, qui prônait une assimilation culturelle totale des nouveaux convertis, Van Lith, remarquant « que lorsqu'un Javanais adoptait la religion chrétienne, ses compatriotes, aussi bien les plus modestes que les maîtres, lui reprochaient d'avoir cessé d'être javanais, parce qu'il a rompu le lien avec l'*adat* javanais », proposa de tolérer chez les nouveaux convertis certains éléments de cette culture à qui il dénialt le statut de religion<sup>13</sup>. Contre la plupart de ses collègues missionnaires, il refusa de condamner la participation des chrétiens javanais aux *slametan*, ces banquets communautaires au cours desquels étaient rassemblées des offrandes au *danyang desa*, « cet esprit gardien du village, dont viennent toutes les bénédictions ». S'y opposer frontalement revenait pour lui « à jeter un seau d'eau froide sur le corps » des Javanais. Il proposait plutôt, pour « une question de tactique », d'inciter à une évolution de la cérémonie, que « le dieu du village en devienne le saint patron » et que les « prières arabes accompagnant l'événement deviennent des prières chrétiennes ». Van Lith acceptait l'assimilation de certaines divinités hindoues ou locales à des personnages bibliques, comme par exemple, nous y reviendrons, l'équivalence suggérée entre Dewi Sri, déesse du riz et de la fécondité, et la Vierge Marie. Enfin, il considérait que l'identification du Christ au Ratu Adil, le Roi de justice des mouvements millénaristes javanais, pouvait constituer « une magnifique amorce pour l'annonce de la bonne nouvelle de la venue de Jésus-Christ ». Cette ouverture à la culture javanaise et ses spiritualités s'étendait aux domaines artistiques. Les spectacles de *wayang* et de danses (*tayuban*) qui accompagnaient les cérémonies lui semblaient ainsi pleins de promesses. La dimension sacrée de la danse javanaise en particulier, la rendait « beaucoup plus susceptible d'améliorations et d'une utilisation dans un but plus noble » que les danses européennes<sup>14</sup>. À l'inverse, son confrère Hoevenaars se refusait catégoriquement à envisager toute adaptation culturelle au service de son prosélytisme : « L'an dernier il y avait des représentations de théâtre d'ombres (*wayang*), mais si nous voulons voir le royaume céleste, on peut tout aussi bien visiter les bars » écrivait-il ainsi au vicaire apostolique, en septembre 1900<sup>15</sup>.

**13.** Cette citation et celles qui suivent sont extraites d'un manuscrit inédit dont une version dactylographiée est conservée aux archives jésuites de Semarang: Van Lith, Franciscus S.J. 1924, "Kjahi Sadrach, Eene les voor ons uit de Protestantsche Zending van Midden-Java", p. 34 à 36.

**14.** *Ibid.* p. 37.

**15.** Lettre de Hoevenaars à Mgr Hellings, Mendut 23 septembre 1900, cité par Maryse Kruithof, "Shouting in a desert", *op. cit.*, p. 132.

L'indéniable succès de Van Lith qui, après le baptême collectif de 1904, transforma Muntilan en un établissement scolaire catholique réputé, inaugura une approche missionnaire dans laquelle la double appartenance au catholicisme et au javanisme était, de fait, tolérée. Assez tôt, et bien plus que leurs concurrents protestants ou leurs confrères et consœurs d'autres ordres catholiques, les jésuites s'efforcèrent, par leur connaissance de la langue, des arts et de la culture javanaise, de se situer en intermédiaires entre la société de leur apostolat et cette modernité coloniale à laquelle leur enseignement donnait accès. À Muntilan, dès les années 1910, les scolatisques de la Compagnie venus des Pays-Bas étudier sous la férule de Van Lith, devaient consacrer à la langue et à la culture javanaise une part importante de leur formation. Plus tard, en 1925, l'installation à Yogyakarta d'une Maison de la philosophie au sein du complexe Saint Ignatius, permit aux futurs membres de la compagnie de suivre la première partie de leur formation dans la ville princière et aux candidats hollandais de débuter leur apprentissage linguistique<sup>16</sup>. L'insistance sur l'usage du javanais – le malais, langue de l'islam, était quant à lui largement ignoré – à égalité avec le néerlandais, était une particularité des établissements jésuites<sup>17</sup>. Van Lith, qui lui-même enseignait le hollandais, avait l'habitude de dire à ses élèves que la maîtrise de la langue du colonisateur était certes nécessaire pour trouver du travail mais que leur langue maternelle devait demeurer celle de la culture<sup>18</sup>. Lors des discussions informelles qu'il avait avec ses pupilles, il illustrait volontiers ses arguments par des exemples tirés des adaptations javanaises des grandes épopées indiennes<sup>19</sup>. L'un de ses confrères, le père Van Driessche, présent à Yogyakarta à partir de 1914, était sans doute l'un des meilleurs javanisants de la mission, réputé pour sa maîtrise du *kromo* (le plus haut niveau de langue), pour ses références aux « sagesses » (*kearifan*) locales et son intérêt pour les *tembang* (poèmes chantés) javanais qu'il déclamait volontiers devant des auditoires avertis<sup>20</sup>.

**16.** La régence, période d'apprentissage plus pratique, se poursuivait sur l'île, au sein des établissements d'éducation ou des postes missionnaires et ce n'est que pour la partie théologique de leurs études (troisième grande étape de la formation jésuite) que les jeunes membres de la compagnie rejoignaient les Pays-Bas.

**17.** Van Lith suggéra même aux Javanais de « bouter le malais hors des écoles » et de « brûler les journaux en malais ». ‘De nationale spraakkunst’, *Djåwå* vol. 4 (1924), p. 267. Cité par Gerry van Klinken, G. A. v. *Migrant Moralities: Christians and nationalist politics in emerging Indonesia, A biographical approach*, PhD thesis annex, Griffith University, 1996.

**18.** J.B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat. Biografi I.J. Kasimo*, Jakarta, Penerbit Buku Kompas, 2011, p. 41.

**19.** *Ibid.* p. 45.

**20.** Anton Haryono, *Awal mulanya adalah Muntilan*, op. cit., p. 95.

Au sein de la mission catholique, cette conscience aiguë de leurs talents dans ce domaine se muait parfois en un sentiment de supériorité à l'égard de leurs confrères moins bien formés. En 1925, le père Jos van Baal s'inquiétait ainsi des conséquences du transfert de la gestion de plusieurs établissements scolaires de Muntilan aux Frères de Maastricht, et préconisait de conserver sur place plusieurs pères jésuites :

« Concernant l'éducation de la jeunesse javanaise, je me rends compte que nous pouvons mieux faire que les Frères. La plus grande part de notre succès doit être attribuée au fait que nos personnels ont mieux compris les penchants naturels, les coutumes et les mœurs des gens du cru et qu'ils sont capables de s'en accommoder en sacrifiant leur "caractère européen". Ce dernier point est indispensable pour la mission de Java afin que les nôtres, sans relâche, s'efforcent de pénétrer et "faire leur" le mode de pensée javanaise /.../. Ils ne sont guère nombreux ceux qui y parviennent et transforment cette compréhension en actions, de même qu'ils ne sont pas nombreux ceux qui, à la mission, sont capables d'intervenir directement en milieu javanais »<sup>21</sup>.

Cette attention à la culture javanaise se transforma progressivement en savoir organisé. D'abord empirique et toute entière tournée vers la justification missionnaire – à l'image des écrits de Van Lith – la connaissance se présenta, à partir des années 1920, sous un jour plus neutre, plus descriptif. La revue *Claverbond* publia de plus en plus fréquemment des articles des pères jésuites consacrés aux coutumes javanaises. Dans un premier temps sur des sujets exotiques et relativement anodins du point de vue missionnaire, comme les danses, les vêtements traditionnels, le *wayang* ou le *gamelan*<sup>22</sup>. Puis, dans un second temps, sur des thèmes témoignant d'un investissement croissant des jésuites dans la vie spirituelle locale : l'art de déterminer les jours propices dans le calendrier javanaise, les diverses sciences religieuses javanaises (*ngelmu Jawa, ngelmu tuju, ilmu rasa*) ou encore les arts divinatoires (*takhayul Jawa*)<sup>23</sup>.

À partir des années 1930, les travaux de Piet Zoetmulder (1906-1995) conférèrent une dimension plus académique à ce savoir jésuite. Arrivé en 1925 comme novice à Yogyakarta, il profita de ses années d'études au séminaire de Kotabaru pour étudier, outre la philosophie générale, la langue et la culture javanaise. En 1931, il retourna aux Pays-Bas pour rédiger une thèse consacrée aux « Panthéisme et monisme dans la littérature *suluk* javanaise ». Soutenue à l'Université de Leiden en 1935, ce monument d'érudition polyglotte comparait les grands textes versifiés du mysticisme javanais aux principaux

21. Lettre aux autorités jésuites à Rome, Yogyakarta, 18 mars 1925, Archives jésuites de Rome.

22. *Claverbond*, volumes annuels : 1925, p. 132-144 ; 1926, p. 168-177 ; 1928, p. 266-273 ; 1929 : p. 81-91.

23. *Claverbond*, volumes annuels : 1926, p. 278-280 ; 1928, p. 71-77 ; 1932, p. 50-56 ; 1927, p. 269-273.

auteurs de ce courant dans l'hindouisme et dans l'islam. Il constituait une défense vigoureuse de ces traditions, soupçonnées de brouiller voire d'abolir la frontière entre Dieu et les hommes<sup>24</sup>. Reprenant une tradition catholique portée, entre autres, par Louis Massignon, Zoetmulder exonérait ainsi le grand maître soufi persan Al-Hallaj des accusations qui lui avaient valu d'être exécuté pour hérésie en 922. Dans ses analyses des principaux textes de la littérature *suluk*, le jésuite relevait la pression de l'immanence dans des œuvres comme la *Serat Centini* ou la *Seh Bari* et recensait les passages relevant d'un monisme radical – proche des grands mystiques hindous – dans des textes comme la *Suluk Samsu Tabarit* ou encore la *Serat Siti Jenar*. Mais il soulignait que dans ces textes, la différence de nature entre humain et divin demeurait. A bien des égards, mais sous une forme beaucoup plus scientifique, ce travail s'inscrivait dans la lignée des intuitions de Van Lith : en proposant une vision du mysticisme javanais beaucoup plus positive que celle des missionnaires protestants, il espérait inscrire le catholicisme dans une continuité spirituelle dans laquelle il pourrait, à terme, se substituer à l'islam<sup>25</sup>.

### **L'architecture catholique dans les premières décennies du vingtième siècle : les ressorts d'une esthétique purement européenne**

En contraste avec les audaces théologiques et leur hommage à la javanité, le registre architectural de la mission jésuite demeura longtemps très en retrait. Jusque dans les années 1930, la volonté de marquer le paysage, en limitant au strict nécessaire les adaptations au style de construction local, domina. Églises et bâtiments ecclésiastiques signalaient, dès que les moyens de la mission le permettaient, des enclaves européennes surplombant la campagne ou les quartiers alentours.

### ***Les symboles d'une modernité éducative***

En 1898, à Muntilan, Franciscus van Lith avait fait construire, selon les techniques locales, une première église qui – était-ce volontaire ? – pouvait être confondue avec une mosquée (fig. 1). Mais lorsque ses succès lui donnèrent accès à d'importants financements, il se lança dans d'imposants travaux dans lesquels on serait bien en peine de trouver trace de cette culture javanaise qu'il glorifiait par ailleurs : une nouvelle église fut inaugurée en

**24.** D'un abord difficile mais demeurant une référence, la thèse de Zoetmulder a été éditée et traduite en anglais par Merle C. Ricklefs : *Pantheism and monism in Javanese Suluk literature, Islamic and Indian mysticism in an Indonesian setting*. Edited and translated by M.C. Ricklefs, Leyde, KITLV Press, 1995.

**25.** Frans J. Verstraelen, « Protestant and Catholic missions in Java », in Carine Dujardin and Claude Prudhomme (ed.), *Mission & Science: Missiology Revised / Missiologie revisitée, 1850-1940*, p. 301-330.

1914 (fig. 2). Des bâtiments voués à l'enseignement commencèrent à être édifiés dès 1910 et l'ensemble du complexe fut achevé au début des années 1920 (fig. 3)<sup>26</sup>.

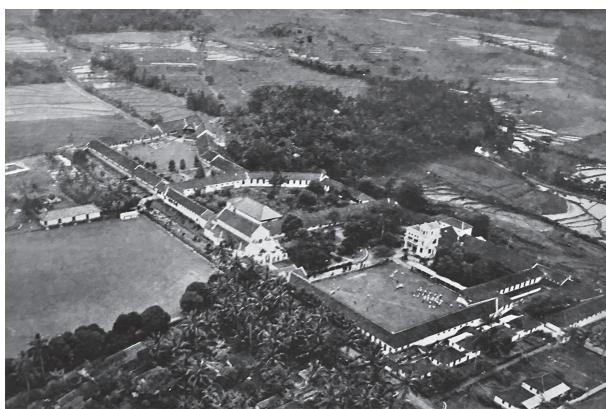


**Fig. 1** – Franciscus van Lith en 1903 devant la première église de Muntilan (source : *Claverbond*, 1920)



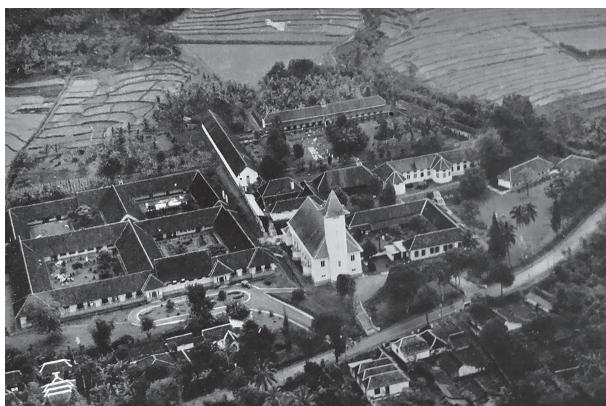
**Fig. 2** – L'église du collège de Muntilan édifiée en 1914. Photographie extraite d'une brochure sur les missions hollandaises, présentée par la « Rotterdamsche Lloyd » (source : Yogyakarta 1925, Archives Jésuites de Rome)

**26.** La plupart de ces bâtiments avaient d'ailleurs été édifiés sans l'autorisation du supérieur général de la Compagnie, ce qui ternit quelque peu l'enthousiasme du père Isodoro Vogels lors de sa visite apostolique. Voir le rapport de la visite apostolique du père Isodoro Vogels, Praep. Prov. Neerlandicae, 30 septembre 1910-18 mars 1911, Archives jésuites de Rome.



**Fig. 3 – Vue aérienne du complexe de Muntilan (sources :*Claverbond*, 1931)**

De facture européenne, seuls bâtiments en pierre à des lieues à la ronde, imposants par leur dimension et leur austérité, ces édifices signalaient tout à la fois le prestige et la rigueur de l'éducation catholique. Ce premier ensemble constitua un modèle, reproduit en plusieurs endroits de Java central, au fur et à mesure de la progression de la mission jésuite. À Mendut, une station missionnaire proche de Muntilan où Van Lith avait fait venir les sœurs franciscaines de Heijtuijsen pour éduquer les jeunes filles javanaises, un imposant complexe fut édifié à partir de 1908. En 1919, il accueillait plus de 250 jeunes pensionnaires, scolarisées en hollandais. Plus au nord, sur la route de Semarang, le complexe d'Ambarawa, inauguré en 1924, rassemblait sur un même terrain une autre école des sœurs franciscaines de Heijtuijsen (à gauche de l'église sur la photographie aérienne) et le collège jésuite Saint-Joseph (à droite).



**Fig. 4 – Vue aérienne du complexe d'Ambarawa, achevé en 1924 (sources :*Claverbond*, 1938)**

Comme on peut le voir, et bien que ces complexes n'accueillaient que des enfants javanais, quasiment aucune concession n'était faite à cette javanité pourtant célébrée par les jésuites, en dehors de quelques menus aménagements liés au climat. Plusieurs considérations pouvaient expliquer ce manque d'audace architecturale alors, qu'ailleurs, des expérimentations d'hybridation dans l'architecture de commande européenne étaient déjà en cours<sup>27</sup>. La première tenait au rapport entretenu par les jésuites avec les communautés européennes, principaux financeurs de ces projets immobiliers, que ce se soit dans la colonie ou la métropole. En majorité conservateurs et peu au fait des ouvertures théologiques et liturgiques de la mission jésuite à la javanité, ces milieux considéraient la religion catholique comme indissociable de cette civilisation occidentale que l'on devait apporter aux Indes. Les membres de la Compagnie, eux-mêmes divisés sur ce sujet, pouvaient craindre que l'enthousiasme des donateurs quant à la construction de nouvelles églises ne soit moindre si l'on s'éloignait trop de l'architecture européenne.

La seconde raison tenait à la double nature de la mission évoquée plus haut : si l'attrait pour un catholicisme situé avait bien contribué à son succès dans les campagnes javanaises et participé de la construction d'un récit dans lequel une partie des *priyayi*, désireux de tenir les exigences de l'islam réformiste à distance, se retrouvaient, ces derniers étaient avant tout attirés par les opportunités éducatives offertes par les jésuites.

Engagés plus tardivement que leurs concurrents protestants dans l'entreprise missionnaire, les bons pères avaient su profiter pleinement du nouveau cours que prit la politique éducative coloniale au tournant du siècle. En 1907, le gouvernement des Indes néerlandaises avait entièrement réorganisé les établissements qu'il gérait selon un système dual. Pour la grande masse des Javanais, on créa des écoles de villages (*desascholen* également appelées écoles du peuple, *volkscholen*). À une étroite élite, désireuse de faire profiter ses rejetons des nouvelles opportunités qu'offrait le développement de l'administration et du commerce, on proposa un cursus complet en néerlandais progressivement mis en place dans les années 1910 : écoles primaires (HIS, *Hollandsch-Inlandsche Scholen*, écoles hollando-indigènes), collèges (MULO, *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*, écoles primaires complémentaires) où

<sup>27</sup>. Ces recherches d'hybridation furent d'abord réalisées à l'initiative des souverains javanais, bien avant les tentatives européennes. Voir Hélène Njoto, *Sultans bâtisseurs et innovations architecturales à Java au début de la période coloniale (XVI<sup>e</sup> siècle-début XIX<sup>e</sup> siècle)*, Mémoires archéologiques, EFEO, 2024 (sous presse). Les emprunts européens d'éléments d'architecture et de décor javanais ont eu lieu plus tard au cours des XIX<sup>e</sup> s. et XX<sup>e</sup> s. Voir Helen Jessup, « The Dutch Colonial Villa », *MIMAR* 13, 1984, p. 35-42 et Helen Jessup, *Netherlands Architecture in Indonesia, 1900-1942*, Thèse de doctorat non publiée présentée au Courtauld Institute of Art, 1988, London, University of London.

les Javanais rejoignaient Chinois et Européens, et enfin des lycées (AMS, *Algemeene middelbare scholen*, écoles secondaires générales), destinés à préparer l'entrée à l'université.

Bien que limitées à l'échelle de Java (et plus encore à celle de l'Archipel), ces réformes du gouvernement colonial furent déterminantes pour l'influence jésuite. Les bons pères surent habilement tirer parti de ce système dual et, à partir des années 1910, leurs efforts missionnaires en épousèrent progressivement les contours. Les marges spirituelles de la ruralité javanaise avaient formé le berceau du catholicisme indigène grâce aux écoles de villages, collèges et lycées qui lui permirent d'investir un milieu urbain et élitaire et lui conférèrent bientôt un nouveau visage. À Muntilan, Franciscus van Lith comprit très tôt tout le profit qu'il pouvait tirer des réformes de la politique éthique : alors que le but premier des écoles missionnaires était de former des catéchistes, il choisit très tôt d'inscrire son action dans les plans d'éducation du gouvernement et envoya certains de ses catéchistes préparer un diplôme de professorat (*kweekeling*). Cette formation permettait de percevoir un salaire du gouvernement pour enseigner dans les écoles de villages et rendait ces mêmes écoles éligibles aux subventions publiques<sup>28</sup>. En 1905, grâce aux fonds reçus de Buitenzorg, le jésuite put transformer son modeste établissement de Muntilan en *Kweekschool-A*, une école normale de langue javanaise pour professeurs-assistants. Cette première étape lui permit d'ouvrir six écoles missionnaires dans les villages alentours (des *desascholen*), toutes subventionnées puisque les jeunes diplômés de Muntilan y enseignaient. Poursuivant ses efforts, il entreprit de fonder une *Kweekschool-B*, une école normale formant, cette fois, des professeurs capables d'enseigner en néerlandais.

En 1911, la visite du supérieur de la province jésuite de Hollande, le père Vogels, consacra la réussite de cette stratégie. Impressionné par les « bons et solides édifices du collège » et surtout par la prise en charge de l'essentiel des dépenses par le gouvernement colonial – les deux tiers de la construction et la totalité du fonctionnement de l'école –, il rédigea un rapport extrêmement favorable à Rome<sup>29</sup>. Sur la base de cette recommandation, la *kweekschool* de Muntilan fut élevée par le général de la Compagnie au rang de collège jésuite et reçut, comme il se doit, le nom de Collège Xaviers. Fort de cette reconnaissance et grâce aux excellentes relations qu'il entretenait avec le gouverneur général, A.W.F Idenburg (1909-1916), qui visita en personne l'établissement, le collège obtint sa qualification comme *kweekschool-B* en 1912, un label qu'il fut le premier établissement privé des Indes néerlandaises à recevoir.

**28.** Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia*, vol. 2, *op. cit.* p. 379.

**29.** Rapport de la visite apostolique du père Isodoro Vogels, *Praep. Prov. Neerlandicae* 30 septembre 1910-18 mars 1911, Archives jésuites de Rome.

À cette date, le complexe de Muntilan rassemblait, outre les deux écoles normales qui formaient le collège Xavierus, une *Hollandsch-Inlandsche School* (HIS, école primaire pour indigènes en hollandais) et plusieurs écoles de villages. L'ensemble accueillait près de cinq cents jeunes garçons, dont cent cinquante internes<sup>30</sup>. Pour compléter ce dispositif et s'assurer que leurs élèves, convertis dans leur immense majorité, puissent fréquenter des jeunes filles catholiques, les jésuites avaient invité, en 1908, les sœurs franciscaines de Heythuisen à venir s'installer à Mendut. Dans l'ancien fief de Petrus Hoevenaars, les sœurs attirèrent, grâce à un enseignement dispensé en hollandais, les jeunes Javanaises de bonne famille dont les opportunités d'éducation étaient jusque-là très limitées. En 1916, elles ouvrirent, en plus de l'école primaire, une école normale de jeunes filles. En 1919, les deux établissements comptaient déjà deux cent cinquante élèves scolarisées en hollandais<sup>31</sup>.

Offrant de précieuses opportunités d'éducation aux familles souhaitant voir leurs enfants – du moins les garçons – embrasser les carrières liées au développement de l'administration et de l'économie coloniale, les établissements de ce type étaient rares dans la région<sup>32</sup>. Un changement important dans la sociologie du catholicisme naissant s'ensuivit : attirées par le prestige de ces pensionnats jésuites, de nobles et riches familles des villes alentours (Yogyakarta, Solo, Klaten et Magelang) commencèrent à envoyer leurs rejetons à Muntilan et à Mendut où ils étaient d'autant mieux reçus que les frais de scolarité relativement élevés de ces écoles ayant le hollandais pour langue d'enseignement limitaient leur développement<sup>33</sup>. Progressivement, grâce aux efforts du père Henri van Driessche (sj), la Compagnie put même étendre ses activités au cœur de la principauté (*vorstenlanden*) de Yogyakarta ce qui leur était interdit jusque-là. Enseignant à Muntilan depuis 1912, cet excellent javanisant – il avait grandi à Surabaya – allait régulièrement visiter les familles de ses élèves dans la capitale princière. En 1919, il s'installa définitivement en ville avec l'autorisation du sultan<sup>34</sup>. Avec

**30.** Anton Haryono, *Awal mulanya adalah Muntilan*, *op.cit.*, p. 87.

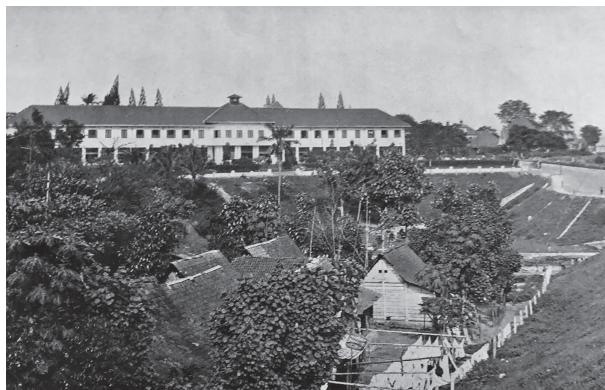
**31.** Floribertus Hasto Rosariyanto, S.J., Father Franciscus Van Lith, S.J. : *Turning Point of the Catholic Church's Approach in The Pluralistic Indonesian Society*, Dissertation ad Doctoratum in Facultae Universitatis Gregorianae, Romae, 1997, p. 219.

**32.** Le *vorstenlanden* de Yogyakarta ne comptait ainsi, en 1917, que deux HIS rassemblant 422 élèves (pour 1,3 million d'habitants). Anton Haryono, *Awal mulanya adalah Muntilan*, *op. cit.* p. 63.

**33.** En 1911, dans son rapport de visite apostolique le père Isodoro Vogels, visiblement très influencé par ses discussions avec Van Lith suggérait « que le collège de Moentilan, au moins dans un premier temps, soit le centre principal de la Mission de Java » et « qu'ensuite, si nous en avons la force, nous éduquions aussi, dans ce collège, les fils des nobles javanais, afin qu'il y ait plusieurs conversions dans l'aristocratie », Praep. Prov. Neerlandicae 30 septembre 1910-18 mars 1911, Archives jésuites de Rome.

**34.** Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia, A documented history*, volume 2, *op. cit.* p. 389.

l'aide d'un autre jésuite, le père Frans Sträter, il parvint en quelques années à faire croître la petite communauté catholique indigène de la principauté et à pénétrer les milieux palatins. En 1923, consacrant l'installation des jésuites au cœur de la principauté de Yogyakarta, débuta la construction du collège Saint Ignace, un imposant complexe de style colonial qui accompagna l'essor du nouveau quartier de Kotabaru, au nord-est de Yogyakarta.



**Fig. 5 – Le collège Saint-Ignace devenu petit séminaire de Yoyakarta**  
(source : Claverbond 1931)

### *De nouvelles églises paroissiales*

La spectaculaire augmentation du nombre de catholiques à Java central, au cours des deux décennies qui précédèrent l'invasion japonaise, entraîna la construction ou la reconstruction d'une quinzaine d'églises et posa la question du style à adopter avec une acuité nouvelle. Dans les bourgs modestes, nombre d'entre elles succédaient à de modestes bâtiments en bois et étaient parfois coiffées de simples toitures de palme que rien, hormis une croix souvent discrète, ne distinguait des demeures villageoises qui les entouraient.

En ville, les premières paroisses indigènes – distinctes des rares lieux de cultes européens – avaient généralement investi des bâtiments existants : de simples hangars le plus souvent, des édifices plus prestigieux parfois, comme à Yogyakarta où une première église javanaise avait été inaugurée en 1922 dans les locaux de l'ancienne loge maçonnique Mataram marquant une victoire très symbolique sur les « frères trois-points » honnis des jésuites<sup>35</sup>.

**35.** Selon l'expression du jésuite J.J. Hoevenaars. Lettre au provincial, Semarang, 27 janvier 1914, Archives jésuites de Rome.



**Fig. 6 – L'ancienne église de Baturetno (source : Claverbond, 1939)**



**Fig. 7 – L'ancienne église de Tomohon (source : Claverbond, 1923)**

La plupart des nouvelles constructions demeuraient fidèles au concept inauguré par les grands complexes mentionnés plus haut, quand bien même elles ne remplissaient aucune fonction d'éducation. De plan et de facture européenne, elles ne présentaient que de modestes adaptations à la culture locale, là encore principalement pour des raisons d'adaptation au climat (avent devant le porche, toits superposés pour une meilleure aération, clochers à toits débordants...) à l'image des églises de Kalasan, de Medari ou de Mlati.



**Fig. 9** – église Saint-Joseph de Medari  
(source : *Claverbond*, 1932)



**Fig. 8** – La nouvelle église de Kalasan (source : *Claverbond*, 1932)



**Fig. 10** – Église de Mlati (source :  
*Claverbond*, 1936)

À l'évidence, la volonté de construire des édifices immédiatement identifiables comme étant chrétiens, afin de se distinguer visuellement des autres religions, primait sur toute autre considération. Un dessin paru en plusieurs occasions dans *Claverbond*, en en-tête d'articles sur Java, rappelait l'attachement jésuite à ce bon ordonnancement des esthétiques.



Fig. 11 – La mosquée, l'église et le temple (source : Claverbond, 1931)

Les responsables de la mission (le vicaire apostolique et le *superior missionis*) exprimèrent d'ailleurs clairement cette exigence lorsque la famille Schmutzer leur présenta, en 1924, un projet de construction d'une église sur leur plantation de canne à sucre à Ganjuran, à une vingtaine de kilomètres au sud de Yogyakarta. Joseph et Julius Schmutzer, les deux frères qui avaient repris l'exploitation familiale au début des années 1910, étaient de fervents catholiques<sup>36</sup>. À partir de 1919, ils ouvrirent plusieurs écoles dans les environs et firent venir des diplômés de Muntilan pour y enseigner. En 1920, Julius épousa Caroline, une jeune infirmière, sœur cadette du jésuite Leopold van Rijkervorsel. Elle fonda peu après un dispensaire sur la plantation. Le nombre de catholiques augmenta et le besoin d'un lieu de culte se fit ressentir. Les plans de l'église que les Schmutzer voulaient édifier s'inspiraient ouvertement des constructions javanaises. Cependant, les autorités ecclésiastiques, effrayées par la nouveauté du projet, en limitèrent l'ambition et imposèrent une église de facture beaucoup plus classique.



Fig. 12 – Inauguration de l'église construite par la famille Schmutzer à Ganjuran en août 1924, en présence du Vicaire apostolique de Batavia, Mgr. J.M. van Velsen (source : Claverbond, 1934)

**36.** Jan Sihar Aritonang, Karel Steenbrink (eds), *A History of Christianity in Indonesia*, op. cit. p. 702-703.

### Les ressorts politiques d'une lente javanisation de l'art chrétien

L'initiative de la famille Schmutzer ne demeura cependant pas sans lendemain. Mieux ancrés dans le paysage local et moins contraint par les rigidités de l'universalisme romain, ces laïcs jouèrent un rôle important dans la reconnaissance catholique de l'art javanais. Joseph Schmutzer se passionna même pour la question et fit réaliser de nombreuses sculptures mêlant les deux univers. À l'intérieur de l'église, il installa un autel décoré de motifs typiquement javanais et sur lequel trônaient deux statues d'anges dont la silhouette s'inspirait des danseurs de *wayang wong*<sup>37</sup>. L'initiative reçut, cette fois, l'approbation de la hiérarchie catholique puisque le vicaire apostolique de Jakarta, Mgr van Velsen, vint en personne consacrer l'église et bénir cet autel, toujours en place de nos jours<sup>38</sup>.



Fig. 13 – Autel de l'église de Ganjuran (photographie : R. Madinier, 20/11/2010)

Encouragés par cette reconnaissance, les Schmutzer se firent plus audacieux et, en 1927, ils édifièrent un petit temple, à côté de l'église. Construit dans le style caractéristique des *candi* hindu-javanais, il accueillit une statue représentant le Christ en roi javanais, le doigt pointé sur son cœur. À sa base,

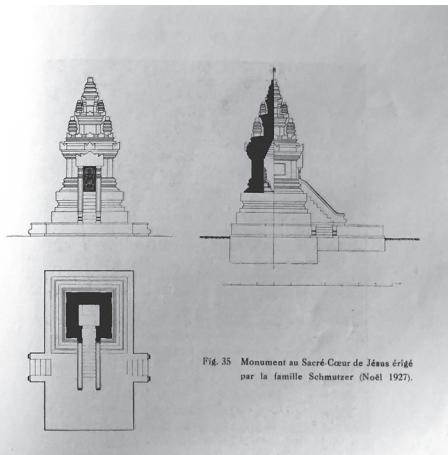
37. Une première version de cet autel fut envoyée à l'exposition d'art sacré qu'organisa le Pape Pie XI en 1925, il est aujourd'hui encore exposé au musée du Vatican. Gregorius Budi Subanar, "Christian Art and Architecture in Indonesia in the Twentieth Century: Rooted in Local Images and Buildings", *op. cit.*

38. Gregorius Utomo, *The Church of the Sacred Heart of Jesus at Ganjuran*. Yogyakarta, Unggul Jaya, 2011, p. 2-3.

une plaque de cuivre, portant la mention « même si ce temple est un jour détruit, le Christ Roi demeurera toujours à Ganjuran », situait le sanctuaire à la croisée de deux traditions. Elle célébrait le projet d'une royauté chrétienne universelle que venait de revivifier l'encyclique *Quas primas* (instituant la fête du Christ Roi) tout en l'inscrivant dans le temps long de l'histoire javanaise. Selon une légende locale, c'était en effet à Ganjuran qu'une voix divine avait assuré à Senopati, fondateur de la dynastie de Mataram, qu'il régnerait sur Java<sup>39</sup>. Dans les années qui suivirent, le complexe de Ganjuran devint rapidement un lieu de pèlerinage fréquenté, dont l'audience dépassa la seule communauté catholique. Légitimé par ce succès, le sanctuaire fit l'objet, dans les décennies qui suivirent, de plusieurs réaménagements qui le rapprochèrent du plan prévu à l'origine. Les bas-reliefs du projet initial, représentant un chemin de croix dans un style hindoo-javanais, furent installés en 1997. Après la destruction de la première église, lors du tremblement de terre de 2006, un nouvel édifice fut reconstruit, dans le style *joglo*, comme le souhaitaient les Schmutzer<sup>40</sup>.



**Fig. 14** – Statue du Christ en roi javanais (source : Claverbond 1928)



**Fig. 15** – Plan du temple érigé pour l'abriter (source : Schmutzer et Ten Berge, 1929)

Poursuivant ses recherches, Joseph Schmutzer publia, en 1929, avec le père jésuite Jan J. Ten Berge, fervent partisan d'une « adaptation artistique » du christianisme, un ouvrage richement illustré de photographies et de dessins originaux de cet art javano-chrétien naissant<sup>41</sup>. Témoignant d'un

**39.** Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia, A documented history*, vol. 2, op. cit. p. 397.

**40.** Merle C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society*, op. cit. p. 122.

**41.** Schmutzer J. (dr) Ten Berge J.J - S.J, *Européanisme ou catholicisme*, Louvain, De Vlaamsche drukkerij, 1929.

long compagnonnage avec les sculpteurs qu'il employait, le livre proposait une intéressante réflexion sur la manière d'inscrire le christianisme dans des références artistiques et architecturales javanaises.



Quelques spécimens d'art chrétien javanais présentés par le Dr J. Schmutz et Iko.

**Fig. 16 –**J. Schmutz et Iko, l'un des sculpteurs, posent devant quelques exemples d'art chrétien (source : Schmutz et Ten Berge, 1929)

Glorifiant le passé hindouiste « d'une race que l'islam mal assimilé avait à peine enrichie », Schmutz se disait persuadé de la nécessité d'accompagner la naissance d'un art javanais chrétien, s'inspirant « des grandioses créations artistiques par lesquelles les anciens princes hindous avaient exprimé leur sentiment religieux »<sup>42</sup>. À l'instar des jésuites héritiers de Van lith qui avaient parrainé l'entrée en politique de leurs jeunes pupilles, Joseph Schmutz était persuadé de l'urgence de débarrasser l'église catholique javanaise de son statut infamant de fille de la colonisation. Constatant que « la génération montante, à tendance nationaliste, appréciait de plus en plus les œuvres d'un grand passé » il remarquait, au contraire, que la jeunesse catholique « saturée de principes de science européenne dans les écoles de la mission », se « tenait complètement à l'écart de tout mouvement artistique » et ne « semblait même pas songer à la possibilité de puiser jamais une inspiration artistique religieuse dans les trésors d'architecture et de plastique amoncelés dans les constructions telles que le Borobodour, le Tjandi Mendoet et les temples de Prambanan »<sup>43</sup>.

Cet encouragement à une javanisation de l'art revêtait une dimension éminemment politique, en rendant visible aux yeux de tous le patient travail d'éducation et de mobilisation entrepris depuis des années par le beau-frère de Joseph Schmutz, Leopold van Rijkervorsel. Avec plusieurs pères de la

42. Schmutz et Ten Berge, *Européanisme ou catholicisme*, op. cit., p. 59.

43. Ibid, p. 60-62.

Compagnie, ce dernier s'était efforcé de diffuser, auprès de la jeunesse catholique éduquée, la doctrine sociale de l'Église dont les encycliques fondatrices *Rerum Novarum* (1891) et *Quadragesimo Anno* (1931) avaient théorisé une certaine vision catholique du progrès, faite de méfiance à l'égard de toute modernité politique et de défense d'une société paternaliste et corporatiste<sup>44</sup>.

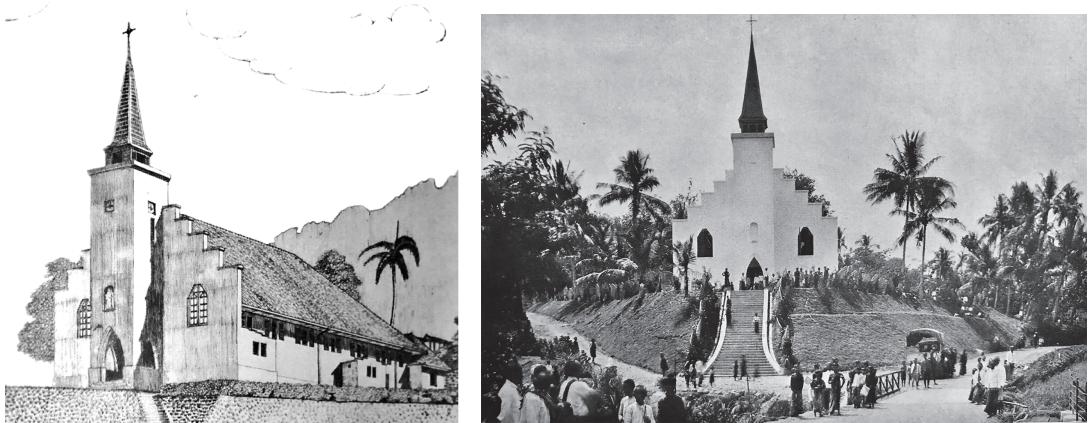
Le principe, défendu par l'Église, d'une hiérarchie naturelle, entrait en résonnance profonde avec les idéaux des nouveaux *priyayi*, dont bien des convertis étaient proches. À l'opposé d'une révolution sociale susceptible de remettre en cause leurs intérêts de classe, les partisans catholiques d'une émancipation progressive étaient, avec les encouragements des jésuites, désireux de voir consacré à Java le règne d'une aristocratie éduquée qui saurait puiser dans la tradition les ressorts de l'harmonie nécessaire à la conduite du peuple. Les penseurs de ce nationalisme aristocratique, comme Raden Sutomo (1888-1938), Raden Supomo (1903-1958) ou encore Raden Mas Noto Suroto (1888-1951), promouvaient un ordre social inégalitaire, seul garant à leurs yeux d'un équilibre entre microcosme et macrocosme<sup>45</sup>. Les dirigeants du catholicisme javanais trouvèrent dans le paternalisme volontiers autoritaire de la doctrine sociale, une justification chrétienne à ces propositions qui permettaient de tenir à distance et l'islam et le communisme. Ce projet, porté par l'Union catholique javanaise, une organisation née en 1923 à l'initiative des pères Léopold et Jan Van Rijckevorsel, s'était progressivement émancipé de la tutelle du Parti catholique (hollandais) des Indes. Ses conseillers jésuites l'encouragèrent dans cette voie et c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les initiatives de Joseph Schmutzer, mécène d'un concordisme artistique destiné, lui aussi, à assurer l'intégration à long terme de la jeune Église.

Inauguré par la statuaire, le processus de métissage se déplaça progressivement vers l'architecture au début des années 1930. Investir en ce domaine dans une hybridation signifiante religieusement – et allant donc bien au-delà de la simple adaptation – se heurtait à des obstacles pratiques (il fallait former des architectes) et surtout symboliques. Impossible à déplacer ou à cacher, une fois construite, une église engageait durablement la communauté catholique dont les financeurs, rappelons-le, se trouvaient en partie en métropole. Encore mal assumée, cette javanisation de l'architecture des églises procéda parfois de simples juxtapositions dont on se demande même si le signifiant était totalement maîtrisé. L'un des exemples les plus frappants à cet égard fut l'église de Bara, une station missionnaire des environs de Muntilan. Le plan proposé en 1929 – et à partir duquel les fonds furent levés – ne sortait pas d'un registre art-déco légèrement tropicalisé, alors en vogue

**44.** Gerry van Klinken, *Minorities, Modernity and the emerging nation*, op. cit. p. 54.

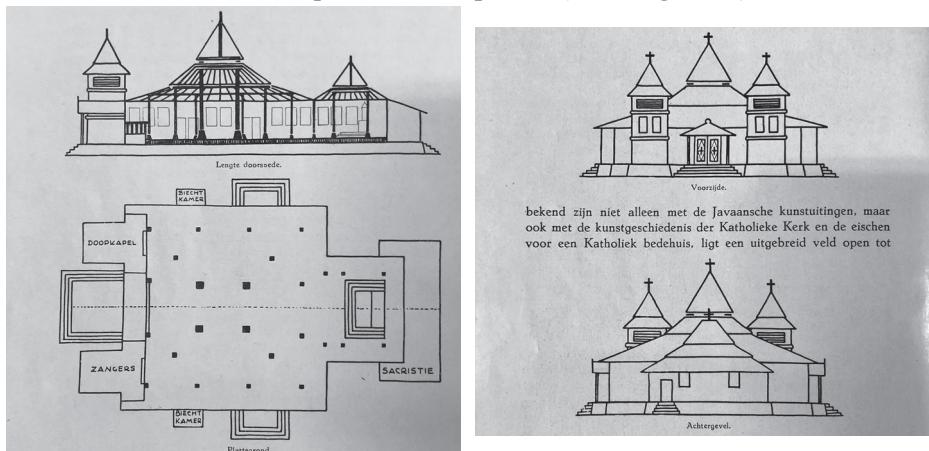
**45.** Sur la pensée politique de ce nationalisme aristocratique, voir Romain Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java*, Karthala, Paris, Coll.: *Recherches internationales*, 2005, p. 511-593.

dans la colonie (fig 16). Cependant une fois édifié au sommet d'une butte avec sa façade en escalier de forme oblongue et son clocher très effilé, il pouvait évoquer, vu de loin et de face, la forme d'un stupa ou d'un *candi* (fig 17).



Figs. 17 et 18 – Projet de 1929 et inauguration de l'église de Bara en 1931 (source : Claverbond, 1931)

Les prémisses d'une véritable réflexion sur une architecture catholique javanaise apparurent à cette époque dans les pages de *Claverbond*. En 1929, le jésuite néerlandais Hermanus Caminada sj (né à Rotterdam en 1902 et mort en avril 1944 dans un camp d'internement japonais) en posa les bases dans un article publié sous un titre (« Une église catholique de style javanais ? ») dont la forme interrogative témoignait du caractère expérimental. Il y préconisait l'utilisation du style *joglo* avec toutefois une diminution du nombre de poteaux, en dehors bien sûr, des quatre maître-piliers (« *saka guru* ») constituant le



Figs. 19 et 20 – Projet d'Hermanus Caminada d'une église javanaise (source : Claverbond, 1929)

œur de l'édifice<sup>46</sup>. Tout en reconnaissant que « des architectes javanais seraient mieux à même de traduire les sentiments de leurs compatriotes que des Occidentaux », il proposait quelques esquisses reposant sur l'emboîtement de deux *pendopo* de tailles inégales, le plus grand constituant la nef, l'autre, plus modeste abritant le chœur. Un double clocher assurant à l'ensemble une forte identité chrétienne complétait l'édifice surmonté de quatre croix.

Quelques mois plus tard, Caminada passa à la pratique en dessinant les plans de la nouvelle église de Ngijon. Édifiée en 1931, cette dernière, ainsi que celle de Somohitan construite peu après, reprenait les plans de 1929 à l'exception du double clocher.



Fig. 21 – Église de Ngijon (source : *Claverbond*, 1931)



Fig. 22 – Églises de Somohitan (source : *Claverbond*, 1931)

À la suite des travaux de Caminada, plusieurs propositions furent publiées dans la *Claverbond*, à l'image de l'esquisse d'une imposante « église de village » signée par l'architecte J. Th. v. Oyen de Surabaya.

46. “Een Katholieke Kerkgebouw in Javaanschen Stil?”, *Claverbond*, 1929.

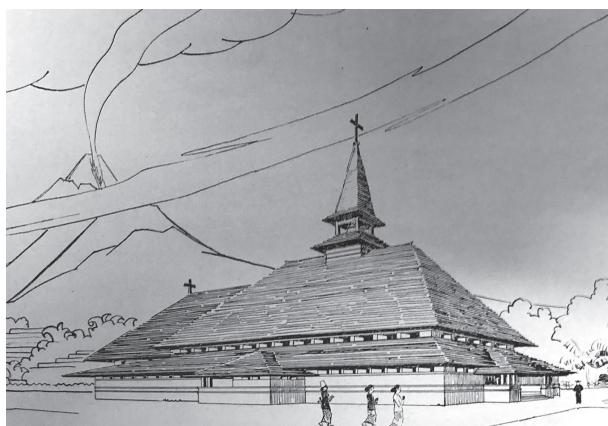


Fig. 23 – projet d'église javanaise de village (source : Claverbond, 1931)

La principale réalisation de ce style catholique javanais, caractérisé par un plan carré avec un clocher peu proéminent en position centrale, fut l'église du Sacré-Cœur de Pugeran, à Yogyakarta, inaugurée en grande pompe en 1935.



Fig. 24 – Inauguration de la nouvelle église du Sacré-Cœur, Yogyakarta (source : Claverbond, 1935)

À l'image des dimensions de ces bâtiments, les références mobilisées prirent de l'ampleur et on évoqua désormais comme modèle le *Bangsal Kencana* (Pavillon doré) du palais du sultan à Yogyakarta<sup>47</sup>.

Plusieurs remarques peuvent être faites à propos de cette nouvelle édilité missionnaire reposant désormais sur un désir d'assimilation et non plus de différenciation. La première est qu'elle accompagna une indigénisation

---

47. Volker Küster, Karel Steenbrink & Rai Sudhiarsa, "Christian Art In Indonesia", *op. cit.*

du clergé qui fut, bien plus que dans d'autres régions de l'Archipel, une préoccupation majeure pour les jésuites. L'un des premiers diplômés de Muntilan, Francis Xavier Satiman (1891-1941), suivit le long cursus proposé par la Compagnie de Jésus et devint, en 1926, le premier prêtre indigène de la colonie. L'ouverture d'un noviciat en 1922 à Yogyakarta (transféré en 1931 à Girisonta) accéléra le processus. En 1939, les jésuites comptaient déjà dans leurs rangs trente-six Javanais, prêtres ou scolastiques, et dix-sept frères coadjuteurs. En 1940, les autorités romaines décidèrent de diviser le vicariat apostolique de Batavia en deux entités distinctes afin de placer la grande majorité des catholiques javanais à l'abri des menaces qui se profilaient et ils nommèrent l'un d'eux, Albertus Soegijopranoto, sur le siège épiscopal de Semarang<sup>48</sup>. Comme l'avait pressenti Hermanus Caminada, cette indigénisation du clergé eut des effets immédiats sur l'esthétique proposée par la Compagnie. L'un des premiers jésuites javanais, Michael Reksaatmadja (1896-1954), compléta sa formation artistique lors de ses études de théologie à Maastricht, à la fin des années 1920, et devint l'un des pionniers d'un art liturgique hybride qui, à travers ces multiples réalisations (sculptures, illustrations, objets de cultes,...), marqua profondément la jeune Église<sup>49</sup>.

Cette javanisation de l'esthétique du catholicisme n'alla pas sans tensions au sein des Indes néerlandaises. Au cours des années 1930, nous l'avons vu, des églises européennes continuèrent à être édifiées et celles de style javanais susciteront sans doute des réactions négatives : quelques mois après la publication dans *Claverbond* des photographies de l'inauguration de l'église de Ngijon, le magazine publia un projet d'ajout des clochers, prévus dans les plans initiaux de Caminada et une souscription fut lancée auprès des lecteurs hollandais. L'enjeu symbolique de ces querelles esthétiques et architecturales – au demeurant très feutrées – reflétait les profondes divisions de la communauté catholique durant cette décennie. Exacerbées par la crise du début des années 1930 et le repli des Pays-Bas sur leur égoïsme colonial, ces tensions opposaient les catholiques conservateurs d'une part, majoritaires au sein du parti catholique des Indes (IKP) et qui bénéficiaient du soutien du RKSP (le parti catholique de la métropole), aux catholiques éthicistes dont Josef Schmutzler était l'un des principaux porte-paroles au Volksraad. Pour ces derniers, épaulés par les jésuites formés par Van Lith, il était essentiel d'accompagner l'émancipation progressive des catholiques javanais afin qu'ils trouvent leur place dans la future « nation indonésienne »

**48.** Le vicariat apostolique de Batavia ne compta dès lors plus que vingt-deux mille fidèles (dont moins de deux mille indigènes) alors que celui de Semarang, recouvrant une partie de Java-Central abritait quarante-cinq mille fidèles, Javanais dans leur immense majorité. Adolf Heuken, *150 Tahun Serikat Jesus berkarya in Indonesia*, *op. cit.* p. 140.

**49.** Endo Suanda, Agus Aris Munandar, Lono Lastoro Simatupang, Catalogue de l'exposition « Teruntuk sang maha indah. Pameran Religi dan Kesenian Nusantara », Musée national d'Indonésie, 2015, p. 73.



Fig. 25 – Un offertoire (source : *Claverbond*, 1935)



Fig. 26 – Illustration du père jésuite Michael Reksaatmadja (source : *Claverbond*, 1935)

qu'annonçait le Congrès de la Grande Indonésie organisé par Raden Sutomo en 1932 et auquel l'Association politique catholique indonésienne (PPKI) avait participé. Face à ces querelles, la hiérarchie catholique de la colonie se conforma à la prudente neutralité que recommandait le Vatican en la matière<sup>50</sup>.

Mais, comme l'avait annoncé Franciscus van Lith dans son fameux pamphlet de 1923, le mouvement d'émancipation était désormais lancé et il touchait tous les domaines<sup>51</sup>. En 1936, débuta sur les flancs du Mont Ngliman (Java-Est), dans

**50.** La double et stricte neutralité (vis-à-vis de leur patrie d'origine et vis-à-vis de tout engagement temporel dans le pays de mission), proclamée au lendemain de la Première Guerre mondiale par l'encyclique *Maximum illud* (1919) de Benoît XV et par l'instruction de la Propaganda Fide *Quo efficius* (1920) avait été réaffirmée, dans un contexte de développement des revendications anticoloniales par Pie XI (*Rerum Ecclesiæ*, 1926). Claude Prudhomme, « La mission du XX<sup>e</sup> siècle : triomphe, crise et mutations du côté catholique en particulier à travers l'exemple des Spiritains », *Histoire et missions chrétiennes* 2009/2 (n° 10), p. 9-31.

**51.** Lors d'un long séjour pour raison de santé, le missionnaire de Muntilan fit paraître dans deux numéros successifs de la revue jésuite *Studien* (« Études »), en octobre et novembre 1922, ce qu'il considérait comme son testament politique. Rassemblés en un petit opuscule quelques mois plus tard ces deux articles reçurent un écho considérable dans la mesure où Van Lith, en termes à peine voilés, appelait les missionnaires à prendre le parti des catholiques indigènes face aux colons. Franciscus

le village de Pohsarang, la construction d'un remarquable complexe de style javanais. Son maître d'œuvre, le néerlandais Henricus Maclaine Pont, était un ancien protestant, « rebaptisé » catholique à Ganjuran en 1931. Architecte de formation, il avait dirigé les fouilles de Trowulan (Java Est), capitale du dernier empire de Java à la période indianisée (c.1200-1500), avant que les financements du projet ne disparaissent dans la tourmente de la crise du début des années 1930. S'inspirant des bâtiments qu'il avait réalisés pour le musée de Trowulan, il organisa son projet à la manière des cours fermées qui abritaient les temples de Majapahit. Les décorations et le chemin de croix furent réalisés en briques très fines, selon les usages de l'ancienne capitale impériale. Un amphithéâtre et une Grotte de Lourdes complétèrent cet ensemble qui devint bientôt lui aussi un lieu de pèlerinage<sup>52</sup>.

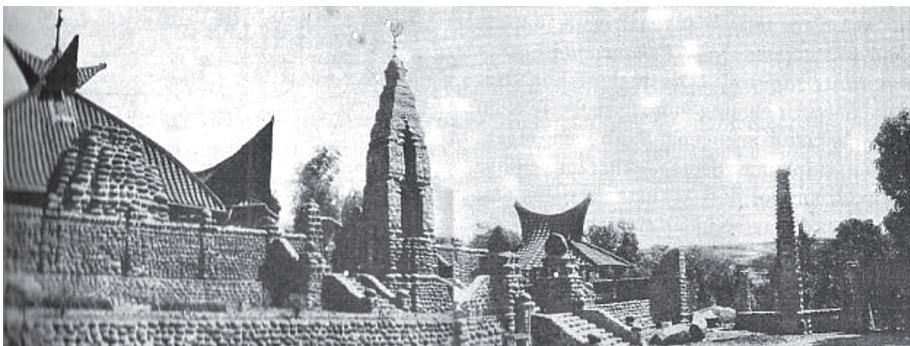


Fig. 27 – L'église de Pohsarang (Java-Est) (source : Claverbond, 1937)

Cette même année 1936, Ignatius Kasimo, président de l'Union politique catholique indonésienne et ancien élève de Muntilan, apposa sa signature au bas de la « pétition Soetardjo » qui réclamait l'organisation d'une conférence pour organiser la souveraineté des Indes néerlandaises, en convoquant, devant le Volksraad, la mémoire de Franciscus van Lith, disparu dix ans plus tôt<sup>53</sup>.

---

van Lith, S.J., *De politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-Indië*, Anvers, L.C.G. Malmberg, 1923.

52. Pour une biographie de Maclaine Pont et une description détaillée du site, voir Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia, A documented history*, vol. 2, *op. cit.* p. 370.

53. La « pétition Soetardjo » fut adoptée par le Volksraad par 26 contre 20. Bien que jugée fort tiède par la plupart des courants nationalistes, elle suscita de violentes réactions dans la presse néerlandaise de la colonie. Les représentants du Parti catholique des Indes refusèrent la conférence proposée, arguant du fait qu'il valait mieux parler des liens économiques entre la métropole et la colonie. J.W. Huub, M. Boelaars, *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Yoyakarta, Kanisius, 2005, p. 111. Afin de populariser les revendications portées par la pétition, plusieurs actions furent organisées par le « Comité central de la pétition Soetardjo » dont Kasimo était membre. M.P.M. Muskens, *Sejarah Gereja Katolik*

Cette signature marqua l'émancipation de la communauté catholique javanaise de la tutelle coloniale et son engagement en faveur de l'indépendance. Une fois cette dernière définitivement acquise, en 1950, le registre des esthétiques évolua plus librement. Comme durant la période précédente – et pour des raisons aisément compréhensibles – statuaire et liturgie poursuivirent leur marche vers la javanité à un rythme plus soutenu que celui de l'architecture. Ce n'est qu'après le concile Vatican II (1962-1965) – qui consacra l'ouverture du catholicisme à d'autres cultures – que des bâtiments plus audacieux, à l'image de l'église Sainte-Marie de l'Immaculée, inaugurée en 1967 à Surabaya, furent édifiés.

---

*Indonesia*, vol. 4, *op. cit.*, p. 283.

*AUGUSTINUS SETYO WIBOWO*

## Konversi Yesuit Indonesia pada Sukarnoisme: Pemihakan pada Pancasila

---

### Pendahuluan

Munculnya aliran nasionalis yang bisa disebut “sekuler” atau “netral agama” yang berkontribusi secara penting dalam perumusan sila pertama dari lima sila ideologi nasional (Pancasila), yaitu “kepercayaan pada Asas Ketuhanan Yang Maha Esa”, pada saat kemerdekaan (1945), bisa ditelusuri pada dekade pertama abad ke-20. Sebagaimana digambarkan secara luar biasa oleh sejarawan Australia Merle Ricklefs<sup>1</sup>, aliran ini merupakan pewaris “sintesis mistik Jawa”, di mana aliran ini muncul secara pelan-pelan sebagai ujud pengambilan jarak dari Islam dan pengakuan terhadap dasar pluralitas spiritual Indonesia yang memiliki kaitan dengan substrat Hindu-Buddhis kuno dan pengakuan terhadap hadirnya aliran-aliran Kristen.

\* Dosen Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta, Indonesia.

\*\* Berawal dari undangan Rémy Madinier untuk mengikuti seminar pada tanggal 8-9 Maret 2018 (bertema “What Does Asia Tell Us about the Secular”, yang diselenggarakan oleh EPHE, CNRS dan GSRL di Paris, Prancis), naskah ini semula berjudul “The Reception of Pancasila among the Catholics in Indonesia: From van Lith’s ‘Javanese nationalism’ to Pancasila of Driyarkara”. Setelah ditanggapi dan didiskusikan dengan hasil penelitian Rémy Madinier sendiri, naskah ini kemudian ditulis ulang. Untuk bantuan-bantuannya, saya mengucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Rémy Madinier.

1. Merle Calvin Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java. A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, EastBridge, Norwalk, 2006.

Pada tahun 1920-an, pemimpin utama gerakan yang bersaing dengan nasionalisme Islam, Sukarno (1901-1970), dengan semangat yang sama, merumuskan rancangan awal nasionalisme “sekuler” dengan mengacu pada “prinsip ketuhanan” – tanpa merujuk pada agama tertentu – dan mengacu pada bangsa Indonesia – tanpa menyebut satu suku tertentu<sup>2</sup>. Mulai tahun 1930-an, upaya ganda mengatasi agama dan suku ini bertemu dengan keprihatinan-keprihatian pokok yang menjadi perhatian beberapa pengurus komunitas kecil Katolik di Jawa Tengah dan membuka jalan bagi kolaborasi jangka panjang antara agama Katolik dan nasionalisme yang “netral agama”, yaitu nasionalisme non-Islam. Berasal dari Kolese Xaverius di Muntilan, yang didirikan pada awal abad ini oleh Franciscus van Lith, sekelompok elit Katolik pribumi, dengan bantuan para Yesuit, secara bertahap mampu membebaskan diri mereka dari ikatan dengan orang-orang Belanda Kristiani. Namun perjumpaan kelompok ini dengan aliran sukarnois tidak terlihat jelas hasilnya: karena selalu terbuai oleh mimpi sebuah republik Katolik Jawa, untuk waktu yang lama kelompok ini terjebak dalam cita-cita sebuah perkumpulan yang hanya memberi emansipasi terbatas<sup>3</sup>. Krisis pada tahun 1930-an, pendudukan Jepang dan terutama konflik selama empat tahun yang terjadi kemudian membawa perubahan radikal yang sumber utamanya akan diuraikan. Menafsirkan kembali warisan politik Franciscus van Lith dalam arti yang lebih luas, sambil melandaskan diri pada evolusi Gereja Katolik Roma, para elit Katolik Jawa, Yesuit atau yang dididik oleh Yesuit, terlibat dalam perjuangan nasionalisme yang gigih guna menawarkan sebuah tafsir atas Pancasila yang akan memastikan tempat yang baik bagi agama mereka di negara baru yang sedang terbentuk.

### **Nasionalisme religius yang inklusif**

#### ***Nasionalisme Religius Sukarno***

Calon pendiri Republik Indonesia adalah anak seorang guru sekolah negeri, seorang muslim abangan dan penganut teosofi<sup>4</sup>. Ibunya, yang berasal dari Bali, adalah inkarnasi dari tradisi lama Hindu-Buddha (dengan tradisi Hindu dan tradisi Buddha yang kuat). Setelah menyelesaikan Sekolah Dasar Eropa (ELS) di kota Mojokerto, Sukarno dikirim untuk melanjutkan studinya

**2.** Merle Calvin Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007 (cetakan pertama 2005), h. 376-391 (istilah nasionalisme ‘sekuler’ bisa ditemukan khususnya h. 378-379).

**3.** Rémy Madinier « Les chrétiens d’Indonésie : du legs colonial au renouveau islamique », dalam Rémy Madinier (dir), *Indonésie contemporaine. La révolution inachevée*, Irasec-Les Indes savantes, Bangkok-Paris, 2016, h. 303-314.

**4.** Mengenai masa muda Sukarno, bdk. John David Legge, *Sukarno: A Political Biography*, New York, Praeger, 1972.

di Surabaya. Di kota besar ini, ia tinggal di rumah Tjokroaminoto, pemimpin utama gerakan reformis Islam, yaitu *Sarekat Islam*. Pada saat yang sama, ia sering mengunjungi tokoh komunis seperti Sneevliet, Semaun, Alimin dan Musso, serta tak lupa Ki Hadjar Dewantara, pendiri gerakan pendidikan populer *Taman Siswa*. Ia kemudian pindah ke Bandung untuk menempuh Pendidikan Tinggi di Institut Teknologi. Ikatan Sukarno dengan para pemimpin muslim melemah dan semakin dekat dengan para mantan pemimpin *Indische Partij* (yang diasingkan ke Belanda pada tahun 1913 dan kembali ke Bandung pada awal tahun 1920-an) yang memberinya pengaruh penting dalam perumusan nasionalisme inklusif<sup>5</sup>.

Berpegang teguh pada prinsip ketuhanan yang tidak bisa direduksi sebagai ketuhanan umat Islam, Sukarno yakin bahwa kaum muslim abangan Jawa adalah dasar bagi nasionalisme religius yang non-eksklusif yang bisa menjangkau seluruh bangsa Indonesia<sup>6</sup>.

Beberapa organisasi – di luar aliran Marxis, yang kocar kacir setelah kegagalan pemberontakan yang dilancarkan PKI pada tahun 1925 – berkontribusi pada nasionalisme yang dilepaskan dari agama Islam. Organisasi-organisasi ini membantu terciptanya ruang politik di mana umat Katolik kemudian mendapatkan tempatnya. Yang paling penting di antaranya adalah *Partai Nasional Indonesia* (PNI) yang didirikan pada tahun 1927 oleh mantan anggota *Perhimpunan Indonesia* (organisasi yang menghimpun para pelajar Indonesia di Belanda) yang telah kembali ke Nusantara<sup>7</sup>. Dipimpin oleh Sukarno, keberhasilan PNI berlangsung pesat dan pada akhir tahun 1929

5. Merle Calvin Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Jakarta, Serambi, 2005, h. 377-380.

6. Sukarno, “Hanja Bangsa dan Negara Jang Menjembah Tuhan Bisa Kuat-Sentausa”, dalam *Amanat Presiden Sukarno pada Peringatan Pantja Windu Wanita Katolik di Istora Gelora ‘Bung Kurni’*, Senajan, Djakarta, pada tanggal 26 Agustus 1964. Departemen Penerangan R. I. 1964, h. 12-13. Di naskah pidato ini, Sukarno mengisyahkan malam hari menjelang pidato di depan BPUPKI di mana ia mengusulkan Pancasila. Khusus mengenai sila pertama, Sukarno berkisah “Ja Allah jang Maha Kuasa, (...) Tuhanku, djuga Tuhanmu, djuga Tuhannja Romo Agung yang duduk di sana, bahkan djuga Tuhannja bintang (...), Tuhannja matahari (...), Tuhannja bulan purnama (...), Tuhannja semut-semut yang ketjil-ketjil yang berdjalanan di atas bumi, Tuhannja rumput-rumput jang Saudara indjak, Tuhan seru sekalian alam”. Di halaman 18, Sukarno menekankan dengan jelas karakter non-ekslusif dari religiositas yang ia maksud: “meskipun agama kita berbeda-beda; meskipun engkau Islam, meskipun engkau Kristen, meskipun engkau Katolik, meskipun engkau Buddha, meskipun engkau apa pun, asal pertjaja kepada Tuhan, marilah kita bersatu di dalam negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pantjasila itu. Hanja dengan djalan demikianlah, Saudara-saudara, kita bisa kuat, kuat, sekali lagi kuat!”.

7. John Ingleson, *Road to Exile. The Indonesian Nationalist Movement, 1927-1934*, Singapore, ASSA Southeast Asia Publications Series, Heinemann Educational Books, 1979.

sudah mempunyai 10.000 anggota aktif. Para pengurus PNI mengidealkan Mesir, Persia, Irak, dan khususnya Turki, yang pada tingkat tertentu telah memisahkan agama dari politik saat negara-negara itu memasuki era modern. Dilarang pada tahun 1930, partai ini melihat anggota-anggotanya tersebar ke beberapa organisasi kecil (*Partai Rakyat Indonesia, Partindo, Klub Pendidikan Indonesia*) yang mengklaim warisannya. Sementara itu, Sukarno, yang dijatuhi hukuman satu tahun penjara pada akhir persidangannya, mulai saat itu mempunyai pengaruh besar dalam kehidupan politik Indonesia. Diasingkan antara tahun 1934 dan 1938 di Ende (Flores), ia menjalin hubungan baik dengan para misionaris *Serikat Sabda Ilahi* (SVD) yang menggantikan para Yesuit di pulau yang mayoritas penduduknya beragama Katolik. Selama di Flores, pertemuan-pertemuan yang ia lakukan serta korespondensi yang ia buat dengan Ahmad Hassan, pemimpin partai muslim *Persis* yang keras – di mana Sukarno mempertanyakan praktik-praktik Islamnya – merupakan kesempatan bagi Sukarno untuk merefleksikan identitas religius Indonesia<sup>8</sup>. Menurut pengakuannya sendiri, di Ende, di bawah pohon sukun yang rindang di mana ia suka bermeditasi, Sukarno merumuskan garis-garis besar lima sila (*Panca Sila* dalam bahasa Sansekerta) yang kelak menjadi landasan ideologi Negara Kesatuan Republik Indonesia<sup>9</sup>. Di antara sila-sila itu, tampak adanya keinginan untuk mendirikan negara bangsa di masa depan berdasarkan sebuah “kepercayaan pada satu prinsip ketuhanan” yang terbuka pada kepercayaan-kepercayaan minoritas. Sila itu tak lain adalah terjemahan politik atas sintesis mistik Jawa kuno di mana Sukarno sendiri (yang kelak menjadi Presiden) adalah hasil persilangan dari berbagai ragam pengalaman spiritual yang ia hidupi.

### ***Yesuit dan Lahirnya Nasionalisme Katolik***

Berdiri kokoh di Jawa Tengah sejak tahun 1910-an berkat sekolah-sekolah mereka, para Yesuit segera menyadari bahwa karya pendidikan dan reksa rohani saja di kalangan orang Jawa tidak akan cukup. Untuk menjamin masa depan komunitas muda dan memperkuat pengaruh Gereja, mereka harus memberikan dimensi politik pada komitmen-komitmen mereka menghidupi ajaran agama Katolik. Berkaca pada *Budi Utomo*, sebuah perkumpulan kaum priyayi “kecil” yang membantu pemerintahan kolonial yang didirikan pada tahun 1908, sebagian besar organisasi yang berisi anak-anak muda terpelajar hanya terbatas pada motif membela kepentingan etnis dan kepentingan korporat

---

8. Surat-suratnya kepada Ahmad Hassan diterbitkan dalam sebuah kumpulan berjudul “Surat-Surat Islam dari Ende”, dalam *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jakarta, vol. I, 1964, h. 325-347.

9. Cindy Adams, *Bung Karno: Penyambung Lidah Rakyat Indonesia*, Yogyakarta, Yayasan Bung Karno, 2018, h. 183.

di wilayah kolonial<sup>10</sup>. Mobilisasi politik umat Katolik di Jawa mengikuti logika yang sama. Lahir berkat antusiasme perkumpulan menyusul kebijakan Politik Etis – yang memberi ruang kepada elit pribumi untuk secara bertahap masuk ke dalam sistem kolonial – komitmen ini berhasil memanfaatkan evolusi yang terjadi di Belanda terkait dengan masuknya Belanda ke Perang Dunia I, dan penciptaan, pada tahun 1916, sebuah “Parlemen Rakyat” (*Volksraad*) yang berisi wakil-wakil terpilih dari kelompok-kelompok yang berbeda (yaitu, Eropa, Timur Asing dan Pribumi) serta anggota-anggota yang ditunjuk. Meski hanya murni bersifat konsultatif, *Volksraad* memainkan peran yang menentukan dalam keterlibatan politik orang-orang kristiani di daerah jajahan. Untuk pemilihan pertama, yang dijadwalkan pada tahun 1918, mereka terbagi dalam dua partai: kaum Protestan tergabung dalam *Christelijk Ethische Partij* (CEP, *Partai Kristen Etis*) dan kaum Katolik dalam *Indische Katholieke Partij* (IKP, *Partai Katolik Hindia-Belanda*) yang mempertahankan hubungan eratnya dengan Gereja (Katolik).

Meskipun begitu, kedekatan para Yesuit dengan orang-orang Katolik yang baru dibaptis di *Kolese Xaverius* di Muntilan – yang didirikan oleh van Lith pada awal-awal tahun abad ke-20 – meyakinkan mereka bahwa perwakilan Katolik yang murni Belanda tidak akan cukup guna menyuarakan pesan Gereja dalam lingkungan politik yang sedang bertumbuh subur<sup>11</sup>. Mereka juga sadar bahwa bagi banyak murid muda mereka di Jawa, tuntutan transformasi sosial yang mendalam atas nama kesetaraan alkitabiah, telah menjadi faktor penting dalam perpindahan orang-orang Jawa ke agama yang baru ini. Albertus Soegijopranoto, yang nantinya menjadi Uskup Agung Semarang, yang akan dibicarakan lagi, misalnya, telah menanggalkan prasangka-prasangka awalnya terhadap agama Katolik, dan memandang doktrin keselamatan sebagai cara untuk menyelesaikan krisis identitas yang menjerumuskan dirinya dalam dominasi kolonial<sup>12</sup>. Para Pater Serikat Yesus memainkan peran besar dalam komitmen politik murid-muridnya: sejalan dengan cita-cita perkumpulan yang diusung para ahli etika, mereka memakai sistem “bimbingan belajar”

10. Kita simak *Trikoro Dharmo* (1915) yang pada tahun 1918 menjadi *Jong Java* (Pemuda Java); *Jong Sumatranen Bond* (Liga Pemuda Sumatra, 1917); *Studerenden Vereeniging Minahasa* (Perkumpulan Mahasiswa Minahasa, 1918); *Jong Ambon* (1918). Bdk. Merle Calvin Ricklefs, *History of Modern Indonesia*, op. cit., h. 211-212.

11. Tentang sistem bimbingan belajar yang diinisiasi oleh para Yesuit di Jawa Tengah untuk mendampingi orang-orang yang baru berpindah agama menjadi Katolik, lihat Rémy Madinier, *La Java des jésuites : contribution à l'histoire de l'identité religieuse de l'Indonésie contemporaine, de 1896 à nos jours*, manuskrip yang belum diterbitkan guna habilitasi untuk menjadi direktur riset, EHESS, h. 107 et suiv.

12. Gerry van Klinken, “Albertus Sugiyopranoto (till 1942)”, lampiran yang tidak diterbitkan untuk disertasi doktoralnya, “Migrant Moralities: Christians and Nationalist Politics in Emerging Indonesia, A Biographical Approach”, PhD, Griffith University, Brisbane, 1996.

dalam agama Katolik yang bertujuan untuk membentuk kelas pemimpin Jawa yang tercerahkan, bahkan untuk mengubah paradigma kolonial<sup>13</sup>. Para siswa di Muntilan didorong untuk membaca buku-buku sosiologi dan ekonomi yang menjadi sumber inspirasi untuk otonomi politik di Hindia Belanda<sup>14</sup>. Pater van Driessche S.J. mengajak mereka menafsirkan perintah keempat dari Sepuluh Perintah Allah (“Hormatilah Bapak dan Ibumu”) sebagai penghormatan bagi tanah air dan bangsa<sup>15</sup>. Agar suara umat Katolik pribumi didengar, para Yesuit mendorong mereka membentuk sebuah organisasi. Dua anggota Serikat yang memiliki nama keluarga sama, van Rijckevorsel, memainkan peran penting dalam mobilisasi ini. Pada tahun 1923, kedua Pater ini meminta sekitar empat puluh lulusan *Kolese Xaverius* untuk mendirikan *Perkumpulan Katolik Jawa untuk Aksi Politik (Katholieke Javanen Vereniging voor Politieke Actie)*<sup>16</sup>. Didirikan sebagai cabang dari *Partai Katolik Hindia Belanda* di Jawa, perkumpulan muda ini dengan cepat diakui oleh pemerintah kolonial dan, sejak tahun 1924, bendahara perkumpulan tersebut, Raden Mas Soejadi Djajasepoetra, menjadi anggota *Volksraad* setelah ditunjuk oleh Gubernur Jenderal.

Tokoh besar *Perkumpulan Katolik Jawa* adalah Ignatius Kasimo, yang lulus pada tahun 1921 dari sekolah pertanian yang bergengsi di Buitenzorg (Bogor), tempat ia melanjutkan sekolah selepas lulus dari Muntilan. Menjadi ketua *Perkumpulan Katolik Jawa* sejak tahun 1924, secara bertahap ia memisahkan perkumpulan itu – dengan keterlibatan para Yesuit – dari *Partai Katolik Hindia-Belanda*. Kesenjangan selalu melebar antara kaum muda Katolik pribumi (yang adalah pemeluk baru agama Katolik) dan para pemimpin *Partai Katolik Hindia-Belanda*. Kelompok pertama, yang peka terhadap persoalan sosial, sering kali bergaul dengan para pemimpin organisasi nasionalis selama masa studi mereka. Sedangkan kelompok terakhir sebagian besar adalah pemukim-pemukim sementara yang mengambil keuntungan dari pertumbuhan ekonomi

13. Dipromosikan oleh J. H. Abendanon (1852-1925), direktur Departemen Pendidikan di Batavia, “bimbingan belajar” bertujuan memperlebar peluang akses bagi anak-anak bangsawan dan anak-anak petugas administrator dari Jawa untuk masuk ke sekolah-sekolah Eropa dan kemudian ke universitas-universitas Eropa. Hal ini untuk mendorong munculnya elit Jawa yang mendukung hubungan dengan Belanda. Romain Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java. La tradition parfaite (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Karthala, 2055, h. 482.

14. Pada bulan November 1945, saat mengingat kembali “perjuangan umat Katolik di Indonesia”, Kasimo mengisahkan bagaimana karya *Sociologische Beginselen* – yang dikirimkan kepadanya oleh salah satu profesornya di Muntilan ketika sedang cuti di Belanda – telah membuatnya yakin tentang peran yang harus dimainkan orang Indonesia dalam menata masyarakatnya sendiri. Bdk. “Perdjoangan Katholik Indonesia”, Yogyakarta, 15 November 1945, dalam *Peringatan Ulang Tahun Ke-4 PKRI*, 8 Desember 1949, h. 19.

15. J. B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat. Biografi I.J.Kasimo*, Jakarta, Penerbit Buku Kompas, 2011, h. 46.

16. M. P. M. Muskens, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 4, *op. cit.*, h. 230.

perkebunan yang luar biasa. Pada tahun 1925, *Perkumpulan Katolik Jawa* resmi berpisah dari IKP, dan pada tahun 1927 mengadopsi nama Jawa (*Pakempalan Politik Katolik Djawi*, PPKD). Pada tahun 1930, sebagai bukti keinginannya untuk berkembang menjadi bangsa Indonesia, PPKD mengubah dirinya menjadi *Perkoempoelan Politik Katolik Indonesia* (PPKI). Tahun berikutnya, ketika *Volksraad* diperbarui, organisasi tersebut meminta Gubernur Jenderal untuk menunjuk salah satu pemimpinnya menjadi anggota badan tersebut. Permintaan itu diterima dan Kasimo memasuki *Volksraad*. Tidak lagi duduk di kelompok IKP, ia menjadi satu-satunya wakil umat Katolik Indonesia hingga pembubaran *Volksraad*, setelah invasi Jepang tahun 1942.

### ***Katolisisme Jawa yang Konservatif***

Pengaruh politik komunitas kecil Jawa (5% dari jumlah umat Katolik di Hindia Belanda pada awal tahun 1920-an) tidak setara dengan bobot demografisnya. Dibandingkan benteng-benteng kekatolikan di Indonesia bagian timur, mereka mampu mengambil keuntungan dari struktur yang telah dibuat oleh orang-orang Belanda yang seagama dengan mereka. Landasan komitmen mereka, seluruh ekosistem sosial dan budaya dikembangkan di Jawa Tengah. Hal ini mendukung cita-cita emansipasi berdasarkan konservativisme sosial yang selaras dengan aspirasi para elit terpelajar baru didikan para Yesuit.

Hingga awal tahun 1930-an, elite Katolik di Jawa sangat setuju dengan pemahaman kristiani tentang perkumpulan sebagaimana dipromosikan oleh para penjajah. Ajaran sosial Gereja – yang ensiklik terpentingnya adalah *Rerum Novarum* (1891) dan *Quadragesimo Anno* (1931) berbicara tentang visi kemajuan Katolik, yang berisi kecurigaan terhadap modernitas politik dan pembelaan atas visi masyarakat yang paternalistik dan korporatis – memiliki banyak pengaruh di antara para Yesuit yang hadir di Hindia Belanda. Melalui ajaran-ajaran mereka dan bacaan-bacaan yang mereka anjurkan kepada murid-muridnya, mereka berkontribusi dalam penyebarannya di kalangan pemuda terpelajar. Prinsip pengakuan pada hierarki alamiah yang dipertahankan oleh Gereja sangat sejalan dengan cita-cita kaum priyayi baru, di mana orang-orang yang baru pindah agama ini merasa dekat dengannya. Bertentangan dengan revolusi sosial yang cenderung mempertanyakan kepentingan kelas di mana mereka berada, para pendukung kebangkitan Jawa sangat ingin menyaksikan pemerintahan aristokrasi terpelajar yang tahu bagaimana memanfaatkan tradisi sebagai sumber keharmonisan yang diperlukan bagi penataan masyarakat. Para pemikir nasionalisme aristokrat, seperti Raden Sutomo (1888-1938), Raden Supomo (1903-1958) atau Raden Mas Noto Suroto (1888-1951), mengusung visi tatanan sosial yang tidak setara, yang menurut mereka menjadi satu-satunya jaminan bagi keseimbangan mikrokosmos dan makrokosmos<sup>17</sup>. Para pemimpin Katolik di Jawa menemukan bahwa paternalisme yang terkandung di dalam doktrin sosial yang otoriter ini bisa

17. Mengenai pemikiran politik nasionalisme aristokrat ini, lihat Romain Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java*, Karthala, 2005, h. 511-593.

menjadi pemberanakan kristiani bagi usulan nasionalisme aristokrat.

Seperti Noto Suroto, Soegijoprano dengan mudah menyetujui aristodemokrasi, rezim yang proses emansipasinya dilakukan secara bertahap, di bawah otoritas negara kolonial, dan dilaksanakan oleh kaum “bangsawan” terpelajar, bukan dalam arti keturunan<sup>18</sup>. Yang berbeda hanyalah justifikasi akhir atas proyek politik ini: di satu sisi, ideal persatuan antara dunia dalam dan dunia luar (*persatuan kawula-gusti*) dalam sebuah “negara integralis” yang diusulkan Raden Supomo, di sisi lain, harapan terpenuhinya rencana Tuhan dalam bidang politik di muka bumi, bagi kalangan umat Katolik.

Pada mulanya, impian akan masyarakat organik Jawa yang muncul dari inspirasi kristiani, yang di dalamnya modernitas diawasi secara ketat, dapat menyesuaikan dirinya dengan sempurna di bawah pengawasan saudara tua Belanda dan para misionarisnya. Ancaman bahaya komunis dan ancaman agitasi kelompok revolusioner membuat para Yesuit membatasi *Perkumpulan Politik Katolik Jawa* bergerak di pinggiran gerakan nasionalis. Namun krisis pada tahun 1930-an menumbuhkan rasa ketidakadilan yang semakin parah dalam konteks pakta kolonial. Terimbang dampak keras kontraksi pasar dunia, nilai ekspor koloni Belanda antara tahun 1929 dan 1932 tinggal seperlima dari sebelumnya. Menghadapi krisis seperti ini, Belanda mundur kembali ke sifat-sifat egois mereka sebagai penguasa kolonial. Situasi ini memperjelas bahwa cita-cita perkumpulan yang dijalankan Belanda dalam kerangka kebijakan etis selama ini hanyalah ilusi. Orang-orang Belanda terpaksa melakukan penyesuaian produksi – dengan menutup ribuan hektar perkebunan – demi menjaga kepentingan orang-orang Belanda di Hindia-Belanda. Kemunduran ini justru menyengkapkan cita-cita dari periode sebelumnya, dan kemunduran ini didukung oleh *Partai Katolik Hindia-Belanda* (IKP). Situasi ini memaksa para pemimpin Katolik di Jawa berasaksi. Pada bulan Januari 1932, *Persatuan Politik Katolik Indonesia* (PPKI) ikut serta dalam Kongres Indonesia Raya yang diselenggarakan oleh Raden Sutomo. Pada bulan Juli tahun yang sama, dalam salah satu pidato pertamanya di *Volksraad*, Kasimo secara sepintas

**18.** Gerry van Klinken, *5 Penggerak Bangsa yang Terlupa: Nasionalisme Minoritas Kristen*, LKiS, 2010. (terjemahan dari edisi berbahasa Inggris *Minorities, Modernity and the Emerging Nations: Christian in Indonesia A Biographical Approach*, Leiden: KITLV Press, 2003). Van Klinken menulis di halaman 262: “Sebagai seorang editor majalah Katolik awam *Swara Tama*, dia [Soegijapranata] sering terlibat polemik dengan gerakan nasionalis praperang. Tujuan utama *Swara Tama* adalah untuk membentengi pikiran-pikiran Katolik Jawa terhadap ‘komunisme’ yang sering terdeteksi di kalangan kaum nasionalis Indonesia”. Bdk. h. 265: “Interpretasi Soegijapranata mengenai kemerdekaan Indonesia pada tahun 1940-an dan 1950-an sedikit berbeda dari konsep yang dia impikan bersama gurunya, van Lith (...) Orang menduga bahwa dia (Soegijapranata) ingin melihat di dalam Republik yang baru lahir tersebut kembalinya Jawa yang telah lama diidam-idamkan (...) dia masih berbicara mengenai ‘aristo-demokrasi’”. Kemudian, di halaman 277: “Soegijapranata adalah seorang tokoh kharismatik, namun dia tidak modern. Pandangannya adalah Kejawen aristokratik”.

mengingatkan bahwa dominasi Belanda atas Hindia Belanda berkaitan dengan kewajiban Hindia Belanda untuk membantu pembentukan “bangsa Indonesia” di mana “keberagaman kelompok etnis nantinya akan memerintah dirinya sendiri<sup>19</sup>”. Meski ucapan ini sama sekali tidak berbahaya bila dibandingkan dengan tuntutan-tuntutan keras kaum nasionalis Indonesia, pidato ini menimbulkan kegemparan di kalangan masyarakat Eropa karena teks Kasimo telah dibaca dan disetujui oleh Vikaris Apostolik Batavia, Mgr. van Velsen. Pada tahun 1936, saat membubuhkan tanda tangannya untuk “petisi Soetardjo” yang menuntut diadakannya konferensi guna menyiapkan kedaulatan Hindia Belanda, ia memohon di hadapan *Volksraad* untuk mengenang Franciscus van Lith, yang meninggal sepuluh tahun sebelumnya<sup>20</sup>.

### ***Warisan Politik Franiskus van Lith***

Pelopor misi Yesuit di Jawa, van Lith memasuki kancah politik pada tahun 1918, saat ia ditunjuk sebagai wakil Gereja Katolik dalam “Komisi Revisi Konstitusi Hindia Belanda”, yang dibentuk oleh Gubernur Jenderal van Limburg-Stirum, atas permintaan *Volksraad* yang baru terpilih<sup>21</sup>. Ia mengusulkan suatu proyek yang berani di mana majelis pertama (“Majelis Kepentingan, *Belangenkamer*”), yang mayoritas berisi orang Belanda, hendaknya menunjukkan kepada orang-orang Indonesia, yang merupakan mayoritas di majelis kedua (“Majelis Rakyat, *Volkskamer*”) bagaimana membuat keputusan dan menjalankan negara secara demokratis. Yesuit ini berharap, lewat paternalisme yang secara implisit ada dalam proposal ini, dapat mendorong kerja sama antara orang pribumi dengan orang-orang Belanda yang ada di Hindia Belanda dalam rangka mempersiapkan otonomi bangsa Indonesia. Rancangan yang berani ini sayangnya tidak dimuat dalam laporan akhir Komisi tersebut pada tahun 1920. Laporan akhir pun dengan cepat terkubur setelah Gubernur Jenderal van Limburg-Stirum, seorang ahli etika, digantikan oleh D. Fock yang konservatif. Ide-ide van Lith tidak tersebar

**19.** Dikutip dalam J. B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat Biografi I. J. Kasimo*, op. cit., h. 75.

**20.** “Petisi Soetardjo” disetujui oleh *Volksraad* dengan suara 26 versus 20. Meskipun dianggap hanya suam-suam kuku oleh sebagian besar aliran nasionalis, petisi ini menimbulkan reaksi keras di kalangan pers Belanda di Hindia-Belanda. Perwakilan *Partai Katolik Hindia-Belanda* menolak usulan konferensi tersebut, dengan alasan lebih baik membicarakan hubungan ekonomi antara Belanda dan Hindia Belanda. Bdk. J. W. Huub, M. Boelaars, *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*, Yoyakarta, Kanisius, 2005, h. 111. Untuk mempopulerkan tuntutan petisi, beberapa aksi diselenggarakan oleh “Komite Sentral Petisi Soetardjo” di mana Kasimo menjadi anggotanya. Bdk. M.P.M. Muskens, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, vol. 4, op. cit., h. 283.

**21.** Komisi ini (*Commissie tot Herziening van de Staatsinrichting van Nederlandsch-Indië*) terdiri dari 26 anggota, termasuk sekitar sepuluh orang Indonesia. *Ibid.*, h. 230.

keluar. Akhirnya, saat tinggal di Belanda antara tahun 1920 dan 1924, van Lith memutuskan untuk menerbitkannya. Misionaris ini menerbitkannya dalam dua edisi majalah Yesuit *Studien* (“Studi”) secara berturut-turut, pada bulan Oktober dan November 1922. Apa yang ditulis merupakan wasiat politiknya. Dikumpulkan dalam sebuah pamphlet kecil beberapa bulan kemudian, kedua artikel ini mendapat gema yang cukup luas<sup>22</sup>. Dengan kebebasan bicara dan nada provokatifnya, Yesuit ini menggambarkan tiga abad penjajahan Belanda hingga awal abad ke-20 di Hindia Belanda sebagai “relasi antara penindas tertindas”<sup>23</sup>. Penyamaan agama kristiani dengan kekuasaan kolonial telah sangat mencoreng citra agama ini di Nusantara. Untuk itu, ia mengajak umat Katolik Belanda (di wilayah jajahan maupun di Belanda sendiri) untuk menyadari situasi ini, dan mulai melompat melakukan sesuatu, misalnya, membentuk pemerintahan otonom yang kontur kelembagaannya telah ia tuliskan dalam proposalnya. Sadar bahwa sulit sekali meyakinkan rekan-rekan seagamanya tentang urgensi situasi ini, van Lith menggunakan nada profetik dan mengumumkan akan segera berakhirnya penjajahan:

“Saat ini tidak akan berlangsung selama-lamanya. Yang sekarang lemah, akan menjadi kuat; yang kuat, akan menjadi lemah. Era baru dan dunia baru akan datang dan orang yang bijak harus mempersiapkannya /.../ Era dominasi kulit putih telah berakhir /.../ Anda harus mengakui hak-hak penduduk asli jika Anda ingin hak Anda sendiri diakui<sup>24</sup>”.

Memproklamirkan diri sebagai juru bicara bagi rekan-rekan misionarisnya, ia dengan jelas mendefinisikan peran mereka dalam transisi yang akan datang, dan, yang terpenting, kubu mana yang harus dipilih jika terjadi konflik:

“Setiap orang harus memahami bahwa kami, sebagai misionaris, akan bertindak sebagai mediator. Kalau di kemudian hari terjadi perpecahan dan kami terpaksa harus memihak, maka kami akan memihak kaum pribumi /.../ Saya ingin tegaskan di sini: jika Belanda menolak memberi hak-hak mereka, simpati kami – sebagai misionaris – ada pada mereka, pun jika terjadi perang.”

Mudah dibayangkan keributan yang muncul akibat pernyataan imam nasionalis seperti ini yang tentu saja jauh melampaui tuntutan umat Katolik pribumi. Di antara para misionaris, reaksi yang muncul adalah terombang-

**22.** Franciscus van Lith, S.J., *De Politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-Indië*, (Politik Belanda di Hindia-Belanda), Anvers, L.C.G. Malmberg, 1923.

**23.** Sebuah kecaman terhadap kebijakan kolonial dibandingkan kebijakan etis yang dianut oleh sebagian umat Katolik Belanda dan diungkapkan kembali, misalnya, oleh salah satu perwakilan mereka di *Volksraad*, Dr. A.M.A.A. Steger, dalam pidatonya pada bulan April 1928. Bdk. Jan Bank *Katolik di Masa Revolusi Indonesia*, Jakarta, Grasindo, 1999, h. 81.

**24.** Franciscus van Lith, S.J., *De Politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-Indië*, *op. cit.*, h. 327-328.

ambing antara rasa malu dan permusuhan. Vikaris Apostolik Batavia yang baru, seorang Yesuit bernama Antonius van Velsen (1924-1933) yang harus menangani masalah ini segera setelah pengangkatannya, sudah memiliki sejarah perselisihan dengan van Lith selama beberapa tahun. Mencela secara terselubung, kemurahan hati yang selama ini diterima van Lith, van Velsen menuntut supaya semua tulisan mantan misionaris Muntilan ini disensor, serta menggarisbawahi artikel-artikel politik yang diterbitkan beberapa bulan sebelumnya sebagai “buruk bagi orang Eropa dan pribumi”. Ia menyatakan “gemetar membayangkan akan melihatnya kembali” ke Jawa<sup>25</sup>.

Persetujuan Roma atas kepulangan van Lith ke Hindia Belanda, meski ditentang oleh Vikaris Apostolik serta dibarengi kekhawatiran pemerintah kolonial, merupakan bagian dari evolusi teologis dalam bidang misiologi yang lebih besar, di mana Serikat Yesus memainkan peranan penting. Dengan menegaskan dalam pamfletnya bahwa “di dalam Gereja Kristus tidak ada lagi orang Yahudi, Romawi, Yunani, dan oleh karena itu tidak ada orang Belanda atau Jawa”<sup>26</sup>, misionaris Muntilan ini mengusulkan sebuah ajaran mengenai Gereja yang bersifat “supranasional” sebagaimana telah ditegaskan sejak Perang Dunia I oleh Paus Benediktus XV dan Paus Pius XI (*Rerum Ecclesiae*, 1926). Ajaran ini memberi dasar yang kokoh bagi kritik kaum Katolik terhadap praktik imperialisme yang disuburkan oleh nasionalisme Eropa. Tuntutan penuh desakan dari van Lith – yang pemikirannya mulai berpengaruh setelah kematianya pada tahun 1926 – menjadi tawaran alternatif menarik di depan transisi yang lembut dan serba ragu-ragu sebagaimana dipromosikan oleh hierarki Gereja Katolik. Berkat dukungan tokoh-tokoh utama gerakan anti-kolonial di Hindia Belanda, misionaris ini menjadi ikon politik bagi umat Katolik pribumi yang selama ini mengharapkan pengakuan dari kaum gerakan nasionalis. Pada saat van Lith hendak meninggalkan Belanda, beberapa tokoh *Perhimpoenan Indonesia* (Mohammad Hatta, Ahmad Subardjo, Darmawan dan Nazir Pamuntjak), perkumpulan mahasiswa yang sangat berpengaruh dalam perjuangan kemerdekaan, ikut serta dalam resepsi kecil perpisahan dengannya. Mereka mengatakan bahwa van Lith, “kembali ke tanah airnya”<sup>27</sup>. Yang lebih luar biasa lagi: pada tahun 1930, dalam persidangannya di Bandung, Sukarno mengutip panjang lebar sebanyak dua kali brosur tulisan Yesuit yang digambarkannya sebagai “orang alim yang tulus hati”<sup>28</sup>. Lewat

---

25. *Ibid.*

26. Franciscus van Lith, *De Politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-indie*, *op. cit.*, h. 341.

27. Adolf Heuken, *150 Tahun Serikat Jesus Berkarya di Indonesia*, Jakarta, Cipta Loka Caraka, 2009, h. 210.

28. Sukarno, *Indonesia Menggugat*, pidato pembelaan yang disampaikan di hadapan pengadilan di Bandung halaman 97 dan 133, diambil dari *Indonesia di Bawah Revolusi*. Untuk versi pidato yang diterjemahkan dan diedit, lihat Roger K. Paget,

pledoi panjang calon proklamator kemerdekaan inilah Fransiscus van Lith menjadi salah satu dari sedikit orang Belanda yang bergabung dalam jajaran pahlawan kaum nasionalis<sup>29</sup>.

### **Integrasi Umat Katolik ke dalam Negara Pancasila**

Emansipasi komunitas Katolik Jawa dari struktur kolonial akhirnya terjadi pada saat pendudukan Jepang (Maret 1942 – September 1945). Dimulai sebelum perang lewat gerakan pribumisasi para imam – khususnya dengan penunjukan uskup Indonesia pertama, Soegijopranoto pada tahun 1940 – emansipasi ini terjadi akibat penahanan hampir seluruh misionaris Belanda. Emansipasi ini khususnya terjadi berkat Jepang yang memegang teguh janji nasionalisme sehingga memungkinkan Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945. Proklamasi kemerdekaan juga menjadi awal perang dekolonialisasi yang berlangsung selama empat tahun. Pada periode inilah umat Katolik mendapatkan pengakuan dari aliran-aliran nasionalis lainnya.

Bila umat Kristiani (Katolik dan Protestan di Indonesia Timur) memainkan peran utama dalam proses penerimaan Pancasila dalam bentuk yang dikehendaki Sukarno, artinya, tanpa tujuh kata yang kemudian terkenal disebut sebagai “Piagam Jakarta”, yang mereka tolak dengan ancaman hendak memisahkan diri, maka orang-orang Jawa, artinya tokoh Yesuit atau tokoh didikan Yesuit, yang menjamin secara konkret integrasi orang-orang kristiani ke dalam Republik. Dari situ, mereka berperan untuk pengakuan agama Katolik sebagai agama sah di negara baru. Di antara mereka, dua orang memainkan peran yang sangat penting, Kasimo dan Soegijopranoto.

### **Pilihan Uskup Soegijapranoto pada Republik**

Berasal dari kalangan bangsawan rendah (*abdi dalem*, pelayan rumah tangga raja) Kesultanan Solo, Soegijopranoto (1896-1963) masuk agama Katolik saat bersekolah di Muntilan. Pada tahun 1922, ia adalah salah satu orang Jawa pertama yang diterima bergabung dengan Serikat Yesus. Ia dipilih oleh Roma pada tahun 1940 untuk menduduki kursi Vikaris Apostolik Semarang, yang memberinya peran penting pada saat pendudukan Jepang.

Revolusi tahun 1945, dengan nuansa marxis serta ekses gerakan para pemuda, jelas tidak sejalan dengan romantisme aristokrat yang, sebelum perang, memupuk hasratnya untuk melihat renaisans Jawa. Awalnya, dari

---

*Indonesia Accuses!: Sukarno's Defence Oration in the Political Trial of 1930*, Kuala Lumpur and New York, Oxford in Asia Historical Memorial, 1975.

29. Pada tahun 2016, Franciscus van Lith adalah salah satu penerima Penghargaan Kebudayaan Indonesia yang bergengsi yang diberikan oleh pemerintah secara anumerta. Penghargaan ini menghormati karyanya dalam membela seni dan budaya Jawa. Namun di kalangan Katolik, hal tersebut dianggap setara dengan “martabat pahlawan nasional”. Itu makanya, penghargaan ini dikritik oleh pers Islam radikal.

kebutuhan untuk melindungi umat Katolik di keuskupannya dari bentrokan antara milisi Republik dengan tentara Jepang (yang tetap berada di Semarang hingga bulan Oktober) dan kemudian dari bentrokan dengan pasukan sekutu yang menggantikannya, Soegijoprano mengukuhkan dirinya sebagai mediator yang handal pada masa pendudukan Jepang. Setelah pelantikan pemerintahan Republik di Yogyakarta pada bulan Januari 1946, ia menjalin kontak yang berguna dengan beberapa anggota pemerintahan. Pada awal tahun 1947, kedatangan pasukan Belanda ke Semarang untuk menggantikan tentara sekutu, memaksa Soegijoprano mengambil keputusan-keputusan yang menentukan masa depan agama Katolik Indonesia. Pada pertengahan bulan Februari ia meninggalkan tahta keuskupannya di Semarang untuk pergi ke Yogyakarta. Sikap Soegijoprano yang memihak Republik dengan berpindah tempat (*hijrah*) ke Yogyakarta digambarkan dalam literatur Yesuit sebagai momen penting dalam sejarah umat Katolik Indonesia<sup>30</sup>. Bagi uskup pribumi muda itu, meninggalkan kota Semarang yang “Eropa”, di mana, perlu diingat, kedudukan vikariat apostoliknya didirikan *di situ* untuk menghindari persinggungan dengan kedaulatan Muslim di kerajaan-kerajaan di Jawa Tengah, secara simbolis berarti memutus hubungan dengan dunia kolonial. Setelah penyesuaian administratif yang diperlukan tuntas dikerjakan (Pater Djajasepoetra menjadi Vikaris Semarang dan wakil pemimpin misi untuk wilayah yang dikuasai Republik, sementara Pastor P. L. Ingen-Housz menjadi vikaris untuk wilayah yang dikuasai tentara Belanda), Serikat Yesus menyetujui rancangan Soegijoprano ini dengan baik. Di Yogyakarta, para Yesuit (termasuk yang berkebangsaan Belanda) mendapatkan kembali kebebasan seperti yang mereka nikmati sebelum perang.

Apa yang dilakukan Soegijoprano berkontribusi pada pengakuan – yang awalnya tidak resmi – Negara Vatikan terhadap Republik yang baru. Pada bulan Juli 1947, Roma mengangkat Mgr. de Jonghe Dardoye, berkebangsaan Belgia, sebagai Nuntius Apostolik di Jakarta. Hal ini tentu sangat mengecewakan Belanda yang sangat berharap bahwa orang Belanda yang diangkat untuk jabatan ini<sup>31</sup>. Prelatus tersebut beberapa kali mengunjungi wilayah Republik Indonesia dan bahkan menjadi tamu kehormatan pada jamuan makan malam yang diadakan oleh Sukarno pada bulan Mei 1948. Meski pengakuan resmi

30. Penggunaan istilah *hijrah* oleh seorang Yesuit, A. Budi Susanto, yang sering digunakan oleh penulis biografi tokoh muslim Indonesia membuktikan betapa inklusifnya cerita ini. “Mgr. Soegijo dan Awal Masa Perjuangan Republik”, *Harta dan Surga, Peziarahan Jesuit dalam Gereja dan Bangsa Indonesia modern*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1990, h. 147-156.

31. Karel Steenbrink, *Catholics in Independent Indonesia: 1945-2010*, Leiden-Boston, Brill, 2015, h. 47.

Republik Indonesia oleh Vatikan hanya terjadi setelah penyerahan kedaulatan pada bulan Desember 1949, kehadiran de Jonghe menyadarkan pemerintah kolonial bahwa soal kemerdekaan hanya tinggal menunggu waktu.

### **Gerilya Kasimo: Terlibat dalam Revolusi Fisik**

Meski bisa dikatakan penuh keberanian, tindakan Vikaris Apostolik Semarang tetap terkendala oleh beban hierarki gerejawi yang tidak dapat ia hindari. Dalam kesulitan seperti itu, peran I. J. Kasimo, pewaris besar van Lith lainnya, adalah membantu politik konversi umat Katolik untuk terlibat dalam gerakan kaum nasionalis. Mantan ketua *Persatuan Politik Katolik Indonesia* (PPKI) itu perlahaan-lahan meninggalkan kehati-hatiannya pada gerakan revolusioner yang bertentangan dengan prinsip “evolusionisme” – menurut istilah yang diciptakan pada tahun 1930-an – yang ia pegang sebagai bagian kelompok katolik yang sosial ini. Pasca kemerdekaan, ia diangkat oleh Sukarno untuk duduk di *Komite Nasional Indonesia Pusat* (KNIP) yang berfungsi sebagai parlemen. Seperti banyak orang katolik terpelajar yang dengan mudah masuk di kalangan militer atau kementerian, keterampilan Kasimo sebagai insinyur pertanian menjadikannya ditunjuk sebagai Menteri Pertanian, dan ini merupakan representasi penting bagi agama Katolik di pemerintahan<sup>32</sup>. Setelah cukup lama ragu-ragu, sistem partai presidensial yang tunggal ditinggalkan pada awal November 1945, sehingga partai-partai politik kemudian mulai terbentuk. Kasimo kemudian mengadakan Kongres pada awal bulan Desember di Solo, di mana *Persatuan Politik Katolik Indonesia* mengubah dirinya menjadi *Partai Katolik Republik Indonesia* (PKRI). Penggunaan kata Republik di sini sebenarnya ujud keterlibatan penuh waspada pada perjuangan kaum revolusioner. Selama lebih dari setahun, Kasimo berusaha mengambil jarak dari revolusi yang kacau ini.

Pada bulan April 1947, Sjahrir menawari Kasimo untuk bergabung dengan tim yang bertugas melakukan perundingan dengan bekas penguasa kolonial. Sampai saat itu, satu-satunya orang Kristen yang menjadi anggota tim adalah Leimena yang beragama Protestan. Menyadari pengaruh politis *Partai Rakyat Katolik Belanda* (*Katholieke Volkspartij*, KVP), Perdana Menteri Sjahrir berharap Kasimo dapat mempengaruhi wakil-wakil dari KVP tersebut. Namun upaya ini mendapat tanggapan dingin dari Max van Poll, delegasi KVP, yang yakin bahwa partainya mengembangkan misi ilahi untuk meneruskan kehadiran Belanda di Hindia Belanda<sup>33</sup>. Dikritik karena strategi diplomasinya, serta

**32.** Ia ditunjuk menjadi Kepala Dinas Pertanian di Surakarta. Bdk. J. B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat Biografi I. J. Kasimo*, op. cit., h. 119.

**33.** Kasimo terkejut dengan sambutan yang sangat dingin dari rekan seagamanya yang berasal dari Belanda saat ia mencoba membujuk mereka agar tidak melancarkan “operasi polisional pertama”. Karel Steenbrink, *Catholics in Independent Indonesia*:

tidak mampu melonggarkan blokade Belanda, pemerintahan Sjahrir akhirnya digulingkan pada awal Juli 1947. Amir Sjarifuddin, Perdana Menteri baru kemudian mengangkat Kasimo ke jabatan Menteri Muda Kemakmuran (yang mencakup pertanian, perdagangan dan industri). Jabatan ini mengawali karir pelayanan yang panjang yang menempatkan pemimpin Katolik tersebut ke dalam lingkaran kecil elit kaum republikan. Pengalaman pertama di pemerintahan ini membawa Kasimo lebih dekat dengan para pemimpin politik Islam yang paling pragmatis. Tetap teguh dalam sikap anti-komunismenya – yang merupakan elemen penting bagi kolaborasi jangka panjang dengan *Partai Masyumi* yang muslim – Kasimo memimpin *Partai Katolik* untuk berpartisipasi lebih aktif dalam perjuangan kemerdekaan. Setelah aksi polisional Belanda pertama pada bulan Juli 1947, ia merancang sebuah kerangka hukum – yang tampak terlalu kompleks – yang menurutnya paling pas untuk menjustifikasi perjuangan kemerdekaan<sup>34</sup>. Bagi Kasimo yang konservatif dan legalistik, langkah teoretis seperti ini tidak dapat dihindari. Berbekal pedoman yang kokoh ini, ia kemudian menolak semua permintaan yang diajukan kepadanya oleh Carl Romme, pemimpin *Katholieke Volkspartij*, saat ia berkunjung ke Indonesia pada bulan Juni 1948<sup>35</sup>. Itu sebabnya Kasimo dianggap oleh pemerintah Belanda sebagai seorang “nasionalis yang tegas dan tidak kenal kompromi”. Upaya Uskup Willekens, melalui Soegijopranoto, untuk mencoba meyakinkan Kasimo agar “meninggalkan nasionalisme ekstremisnya” dan “bekerja sama dengan *Partai Katolik Belanda* demi keselamatan posisi kaum Katolik”<sup>36</sup> pun tidak berhasil.

Selama “Revolusi Fisik”, meski sudah melakukan diplomasi agresif, hal ini tidak dengan sendirinya menjamin bahwa pemimpin Katolik mendapatkan tempat yang istimewa di Republik yang muda. Dalam hal ini, “operasi polisional Belanda kedua”, di mana pasukan Belanda sekali lagi menyerbu wilayah Republik pada pertengahan Desember 1948, menjadi episode penting bagi Kasimo, mirip dengan apa yang dilakukan Soegijopranoto saat memilih pindah ke Yogyakarta. Berada di Solo pada saat serangan terjadi, sebagai Menteri Persediaan Makanan Rakyat, saat itu Kasimo adalah salah satu dari sedikit anggota pemerintah yang tidak ditangkap. Setelah pelarian yang luar biasa – mobil yang ia naiki bersama Menteri Kehakiman diberondong oleh pesawat terbang Belanda dan pers mengumumkan kematian mereka – ia berhasil mencapai daerah pegunungan terpencil, di sebelah timur Surakarta. Di sana, ia ikut serta, bersama beberapa menteri lain yang masih hidup, dalam pembentukan

1945-2010, *op. cit.*, h. 160, dan J. B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat: Biografi I. J. Kasimo*, *op. cit.*, h. 136-138.

34. Tim Wartawan Kompas, *I. J. Kasimo, Hidup dan Perjuangannya*, Jakarta, Gramedia untuk Yayasan Kasimo, 1980, h. 50.

35. Mengenai pertemuan ini, lihat Jan Bank, *Katolik di Masa Revolusi Indonesia*, *op. cit.*, h. 550-551.

36. Karel Steenbrink, *Catholics in Independent Indonesia: 1945-2010*, *op. cit.*, h. 160.

pemerintahan darurat di bawah kepemimpinan Soekiman Wirjosandjojo. Setelah mengetahui bahwa Sjafruddin Prawiranegara (Menteri Kemakmuran) telah mengambil inisiatif serupa di Sumatera, kelompok kecil tersebut memutuskan untuk mendukung otoritas Menteri Kemakmuran dan menyatakan diri mereka sebagai Komisariat Pemerintah Pusat untuk Pulau Jawa. Namun Kolonel A. H. Nasution, Wakil Kepala Staf tentara Republik, setelah menempatkan seluruh Pulau Jawa di bawah komandonya, menyatakan bahwa peran Komisariat Pusat ini hanya sebatas melegitimasi aksi gerilya yang dilakukan oleh tentara Republik yang saat itu dalam posisi terkepung di mana-mana. Setelah Soekiman kembali ke Yogyakarta – tentu saja ia jengkel dengan sedikitnya peran yang diberikan Nasution kepadanya – Kasimolah yang mewarisi kepemimpinan formal Komisariat. Selama enam bulan, ia melakukan perjalanan, paling sering dengan berjalan kaki, ke daerah-daerah terpencil yang masih dikuasai Republik, untuk mengatur pasukan logistik bagi pasukan dan mewakili pemerintah di depan masyarakat sipil<sup>37</sup>. Pengalaman gerilya ini membuat Kasimo dihargai dan menjadi sahabat Kolonel Nasution – yang kemudian menjadi Kepala Staf pada tahun 1950. Kasimo mendapat tempat khusus dalam ingatan Republik yang sedang berperang. Tanggal 30 Juli 1949, setelah perjanjian Roem-Van Royen memerintahkan penarikan pasukan Belanda, Kasimo kembali ke Yogyakarta dengan penuh kemenangan.

Pada tanggal 7 Agustus hingga 12 Desember 1949, beberapa minggu sebelum penyerahan resmi kedaulatan wilayah bekas Hindia Belanda – kecuali Papua Barat – dari Kerajaan Belanda kepada *Republik Indonesia Serikat* (RIS), diadakan Kongres Umat Katolik Seluruh Indonesia (KUKSI) yang pertama di Yogyakarta. Kehadiran Presiden Sukarno, Wakil Presiden Mohammad Hatta, Sultan Yogyakarta serta Pangeran Paku Alam VIII dalam pertemuan ini mengukuhkan pengakuan politik bagi umat Katolik di negara baru tersebut. Tokoh menonjol dalam kongres ini, Kasimo, dalam kesempatan ini menggalang dan menyatukan seluruh organisasi Katolik yang didirikan di tahun-tahun sebelumnya di berbagai wilayah yang dikuasai Belanda<sup>38</sup>. Semua bergabung dengan PKRI, dan pada kesempatan itu berganti nama menjadi *Partai Katolik*. Mirip dengan apa yang dilakukan oleh Republik yang muda, di mana negara-negara federasi lainnya pada bulan-bulan berikutnya menyatu pada Republik, agama Katolik di Jawa menunjukkan legitimasinya sebagai wakil bagi seluruh umat Katolik di seluruh wilayah Indonesia setelah empat tahun perjuangan.

37. J. B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat: Biografi I. J. Kasimo*, op. cit., h. 142-152.

38. Di Manado, *Pendirian Masjarakat Katolik*; di Makassar, *Partai Rakyat Katolik Seluruh Indonesia* dan organisasi serupa lainnya; di Kalimantan, Timor dan Flores. Karel Steenbrink, *Catholics in Independent Indonesia: 1945-2010*, op. cit., h. 160-161. Total, ada tujuh partai Katolik yang sudah berdiri sebelum tahun 1949. Bdk. Y. Adisubrata (ed.), *I. J. Kasimo. Hidup dan Perjuangannya*, Jakarta, Gramedia, 1980, h. 70.

### Ajaran dan Tafsir Pancasila: Sumber Pengaruh Agama

Berbeda dengan kebanyakan rekan mereka yang berasal dari Belanda, sebagian besar pemimpin Katolik di Jawa mengikuti contoh Soegijopranoto dan Kasimo dalam meyakini pentingnya melibatkan diri dalam proyek negara-bangsa yang digariskan oleh nasionalisme Sukarno. Untuk itu, mereka harus melepaskan ilusi ganda yang berasal dari pemikiran Van Lith: yaitu pendirian sebuah Republik Jawa yang di dalamnya Islam secara bertahap akan terhapus atau setidaknya direduksi menjadi sisa budaya yang samar-samar. Keberpihakan mereka pada Pancasila didasarkan pada harapan yang lebih masuk akal bahwa Islam akan mengakui status resmi agama Katolik. Dengan semangat inilah mereka menerima, meski awalnya enggan, pembentukan Kementerian Agama. Permintaan yang berasal dari organisasi-organisasi Islam ini pada awalnya ditolak pada awal-awal kemerdekaan. Namun beberapa bulan kemudian, permintaan ini akhirnya dikabulkan oleh pemerintah<sup>39</sup>. Untuk menjaga aliansi suci guna mencegah kembalinya bekas penjajah, sebuah portofolio baru diciptakan pada awal Januari 1946, saat pemerintahan dilantik di Yogyakarta. Kementerian baru ini dipercayakan kepada Muhammad Rasjidi, seorang tokoh *Masyumi* yang memiliki hubungan baik dengan Soegijopranoto sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Kebijakannya yang terbuka – dan subsidi yang disalurkan – berhasil menghapus prasangka-prasangka umat Kristiani: pada awalnya kementerian ini secara eksklusif ditujukan untuk urusan Muslim, namun pada bulan November 1946, kementerian menciptakan dua departemen baru di dalamnya untuk menangani urusan Protestan dan Katolik.

Perkembangan besar lainnya yang mendukung terpeliharanya pengaruh Yesuit di Republik yang baru tampak dalam penggunaan bahasa Indonesia, dan ditinggalkannya bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar di sekolah-sekolah mereka dan sebagai *lingua franca* Serikat. Sampai era Perang Dunia II, formasi para Yesuit – selain menggunakan bahasa Latin – dilakukan dalam bahasa Belanda. Para calon asal Jawa yang hendak bergabung ke Novisiat Girisonta diharuskan lulus dari *Hollandsch-Inlandsche Schools* (HIS)<sup>40</sup>. Selama konflik dengan Republik, peran bahasa Inggris sempat dibicarakan. Pada bulan Agustus 1948, superior misi de Quay, untuk pertama kalinya menyenggung soal bahasa Inggris dengan memperingatkan bahwa penerapan bahasa ini “akan memerlukan upaya yang besar, mirip saat Belanda membuka bahasa Belanda kepada penduduk asli di era sebelum perang”<sup>41</sup>. Beberapa

39. Mujiburrahman, *Feeling Threatened. Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, h. 125.

40. J. Groenewoud SJ, “Gerejaku Bahasaku”, dalam A. Budi Susanto S.J. (ed.) *Harta dan Surga, Peziarahan Jesuit dalam Gereja dan Bangsa Indonesia modern*, op. cit., h. 213-218.

41. “Upaya-upaya yang sudah diketahui sangat terbatas sifatnya”. Surat dari *superior*

bulan kemudian, pada bulan Februari 1949, ia merekomendasikan pengiriman misionaris berbahasa Inggris, jika mungkin berkebangsaan Amerika Serikat<sup>42</sup>. Namun pada saat yang sama, sebagian dari anggota Serikat telah menyadari hal yang sudah jelas: didorong oleh hasrat nasionalis, bahasa Indonesia akhirnya menang. Pada tahun 1952, diberlakukan peraturan ketat yang mengatur pembelajaran bahasa Indonesia (selain bahasa Jawa) bagi semua pendatang baru. Bagi para Pater yang sudah ada di Indonesia, sebuah sekolah khusus didirikan di Tangerang, di pinggiran kota Jakarta, agar mereka bisa mengejar ketertinggalan mereka dalam soal bahasa. Adapun mereka yang dianggap kurang mampu belajar atau dianggap kurang memiliki minat untuk menguasai bahasa nasional (Indonesia), tanpa ragu-ragu diputuskan untuk memulangkan mereka ke Belanda<sup>43</sup>.

Di luar pendidikan, pencapaian besar Serikat dalam hal pengaruh intelektual dan budaya tampak dalam penerbitan majalah bulanan *Basis*, yang didirikan oleh para Yesuit pada tahun 1951 di Yogyakarta. Terinspirasi oleh terbitan rekan-rekan mereka yang berasal dari Belanda, *Studien* ("Studi"), sejak terbitan pertamanya *Basis* mengisyaratkan ambisi yang lebih luas: berpartisipasi dalam penyelesaian masalah, "yang sebelumnya diselesaikan oleh pihak lain" yang kini harus diambil alih oleh bangsa yang muda ini. Untuk memberi pencerahan yang nyata kepada pihak-pihak yang bertanggung jawab di berbagai bidang (sosial, pendidikan, keluarga, kesehatan, sejarah, sastra, dan lain-lain), "majalah bulanan kebudayan umum" ini bertugas memberikan pencerahan atas ragam perdebatan yang muncul berdasarkan pada "fondasi – landasan – yang merupakan kesatuan, mendalam dan terakhir – yaitu Tuhan Yang Maha Esa yang menciptakan alam semesta dan memberikan tujuan spesifik pada segala sesuatu yang ada"<sup>44</sup>. Majalah ini pertama kali dinahkodai selama dua tahun oleh Piet Zoetmulder, seorang Yesuit Belanda, spesialis agama Hindu dan Jawa Kuno yang diakui kepakarannya. Pada tahun 1953, filsuf Indonesia Nicolaus Driyarkara menggantikannya dan memberi majalah tersebut peran yang menentukan dalam penafsiran Pancasila. Driyarkara menjadi penafsir Pancasila yang diakui oleh berbagai kalangan nasionalis.

Lahir pada tahun 1913 dari keluarga sederhana di daerah Pegunungan Menoreh, dekat Purworejo (Jawa Tengah), orang Jawa ini bergabung dengan Serikat Yesus pada tahun 1935. Ditahbiskan menjadi imam pada bulan Januari 1947 oleh Soegijopranoto, Driyarkara mengikuti Soegijopranoto selama

*missionis* Jawa, Pater de Quay, ke Roma, tanggal 21 Agustus 1948, bdk. Arsip Yesuit di Roma.

42. Surat dari de Quay kepada *Superior Jenderal*, tanggal 12 Februari 1949, bdk. Arsip Yesuit di Roma.

43. "Notulae consultationis magnae habitae in Semarang", 11-16 Februari 1952, bdk. Arsip Yesuit di Semarang.

44. "Kita Membangun", presentasi Majalah *Basis*, Oktober 1951.

beberapa bulan dalam “hijrah republiknya”. Driyarkara kemudian berangkat ke Eropa untuk belajar teologi di Maastricht. Pada tahun 1948 ia masuk ke Universitas Gregoriana di Roma di mana ia menulis disertasi doktoral tentang filsuf Perancis, seorang Oratorian dan teolog bernama Nicolas Malebranche (1638-1715). Ironi sejarah, metafisika Malebranche yang menegaskan peran Tuhan sebagai satu prinsip justru menjadi objek kritikan keras para Yesuit. Sekembalinya di Indonesia pada tahun 1952, ia menjadi pengajar filsafat di Yogyakarta, kemudian ia menjadi direktur Sanata Dharma ketika lembaga itu didirikan pada tahun 1955. Driyarkara adalah pemikir besar Yesuit pertama yang lahir di Indonesia. Tumbuh besar dari inspirasi tulisan para pemikir besar Katolik zaman itu (para Yesuit seperti Daniélou, de Lubac dan Rahner, filsuf Gabriel Marcel, tokoh eksistensialisme kristiani) namun juga akrab dengan pemikiran tokoh-tokoh nasionalis Indonesia (Sukarno, Hatta, Yamin, Abdulgani) dan sastra Jawa klasik, Driyarkara adalah salah satu arsitek utama konversi para Yesuit ke arah nasionalisme Katolik yang penuh ide baru serta bebas dari kompleks kolonial<sup>45</sup>. Saat bergabung dengan *Basis*, tidak lama setelah majalah tersebut didirikan (artikel pertama *Basis* terbit pada bulan Februari 1952), Driyarkara tanpa banyak kesulitan masuk ke garis editorial yang sangat nasionalis sehingga pembaca yang kurang begitu paham akan sulit membayangkan bahwa pemimpin Majalah *Basis* adalah orang Belanda – atau setidaknya mantan orang Belanda yang telah menjadi orang Indonesia.

Nasionalisme majalah *Basis* bertumpu terutama pada cara tafsir yang seringkali sangat positif terhadap Pancasila. Sebagaimana Rahmat Soebagya, nama samaran Pater Jan Bakker, para Yesuit pada umumnya sangat antusias dengan landasan doktrinal Republik muda ini. Di mata mereka, Pancasila merangkumi kebijakan-kebijakan yang luar biasa, misalnya, “memungkinkan setiap orang membebaskan diri mereka sendiri dan mencapai semacam kesempurnaan (*kasempurnan*)”, hingga “membawa kemanusiaan setinggi mungkin” atau bahkan “menjadi benteng melawan totaliterisme”<sup>46</sup>. Pancasila, jelas Rahmat Soebagya dalam artikel lain, hendaknya dipahami bukan sebagai konsepsi politik, melainkan sebagai “hasil renungan jiwa Indonesia yang terdalam”<sup>47</sup>. Yesuit ini, seperti rekan-rekan lainnya, menekankan kesatuan (keutuhan) dari lima prinsip yang ada di Pancasila sambil menunjukkan letak sentral prinsip pertama, yaitu kepercayaan pada Tuhan yang Esa. Dengan memusatkan perhatian pada Pancasila, pada tahun pertamanya *Basis* menerbitkan tidak kurang dari tiga belas artikel tentang Pancasila. Dengan demikian *Basis* berkontribusi menjadikan dirinya sebagai *alma mater* bagi

45. F.X. Danuwinata SJ, “Kata Pengantar”, dalam Dr. A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara*, Jakarta, Gramedia, 2006 , h. xxii – xxvi.

46. Rahmat Soebagya, “Pantjasila Manusia dan Masjarakat”, *Basis*, Agustus 1952.

47. Rahmat Soebagya, “Pantjasila Nama dan Artinya, Suatu Usaha Menetapkan Batas-Batasnya”, *Basis*, Juni 1952.

segala refleksi mengenai jati diri Indonesia. Meski kecepatan penerbitan agak melambat pada tahun-tahun berikutnya, sebagian besar kontribusi yang berhubungan dengan isu-isu ekonomi, sosial dan tentu saja agama terus dibuat secara teratur menggunakan latar belakang ideologi nasional. Bagaimana para Yesuit memandang dan menggunakan Pancasila? Ada tiga tipe utama yang dapat dibedakan, meski ketiganya membentuk satu sistem yang koheren.

Yang pertama, merengkuh kelima prinsip sebagai satu kesatuan. Cara ini untuk mengingatkan orang tentang pentingnya pembentukan bangsa. Tema ini berkali-kali muncul saat terjadi berbagai krisis politik – dan selama periode ini ada banyak krisis. Cara ini menjadikan para anggota Serikat sebagai salah satu penjaga “hasrat hidup bersama” yang menjadi tema kesayangan para bapak bangsa yang tanpa ragu mengutip langsung Ernest Renan. Salah satu ujud paling berhasil tentu saja adalah artikel yang diterbitkan Driyarkara pada awal tahun 1957 ketika negara ini mulai terpecah belah akibat serangan pertama yang dilakukan Sukarno terhadap demokrasi parlementer. Dengan gayanya yang unik, Yesuit ini membuat permainan kata dan menempel tambahan-tambahan kata guna mencoba meyakinkan rekan senegaranya supaya tetap bersatu dalam negara yang menyatukan mereka. Setiap orang, jelasnya, harus sadar akan pentingnya menjadi milik negara (dalam proses *penegaraan*), setiap orang mesti berusaha “menjadi negara” (*menegara*) dan “menjadikan negara sebuah negara” (*menegarakan*)<sup>48</sup>. Tindakan kolektif ini mengandaikan adanya dialog antara manusia tetapi juga dengan alam semesta. Tanpa merujuk langsung pada keyakinan Katoliknya, dengan singgungan yang jelas pada kosmologi Jawa dan cita-cita harmoni, Driyarkara mengacu pada Pancasila, sebuah filosofi tentang kodrat manusia dan kerangka yang mutlak bagi tiap bentuk refleksi tentang hidup bersama.

Untuk cara yang kedua, para Yesuit memakai Pancasila demi untuk melepaskan Indonesia dari konfrontasi sempit antara kapitalisme dan komunisme. Di sini, ada dua tantangan: di satu sisi, menjauahkan diri dari liberalisme Barat dengan materialismenya, sehingga artinya juga menjauahkan diri dari warisan kolonial; dan di sisi lain, bagaimana menyatukan kekuatan agama dalam negara untuk menghadapi bahaya Marxisme. Dengan meneguhkan, lewat sila pertama Pancasila, sentralitas Tuhan dalam negara, maka tafsir Driyarakara mengambil jalan ketiga, sebuah jalan “sangat berbeda dengan komunisme yang secara eksplisit mengecualikan ketuhanan dan dari kapitalisme yang secara praktik tidak mempedulikan-Nya”<sup>49</sup>. Sebagaimana dikemukakan Rahmat Soebagya, siapa pun yang menafsirkan “sila pertama menoleransi ateisme, materialisme, atau politeisme, jelas berada di luar kerangka identitas nasional kita”<sup>50</sup>. Marxisme dan

48. N. Driyarkara, “Filsafat Kehidupan Negara”, *Basis*, Maret 1957.

49. F. S. “Tuhan dan Politik”, *Basis*, Tahun Kesepuluh, Oktober 1960 – September 1961, h. 97–100.

50. Rahmat Soebagya, “Pantjasila Nama dan Artinya, Suatu Usaha Menetapkan

kapitalisme dianggap mewakili dua cakrawala dengan penyimpangan yang sama, yaitu “hilangnya keseimbangan” karena ekses ideologi liberal yang “menyebabkan ketersesatan lain, yaitu rezim totaliter, fasisme, dan komunisme”<sup>51</sup>. Keduanya terkutuk untuk berakhir di tong sampah ideologis yang sama. Oleh karena itu, bagi Rahmat Soebagya, persoalannya adalah bagaimana mengusulkan jalan ketiga, lewat Pancasila, yang mengusung pemahaman autentik tentang Tuhan Yang Esa di mana keunggulan komparatifnya dirinci dalam tabel-tabel pedagogis yang menakjubkan. Dalam bidang ekonomi, di mana negara liberal hanya bisa mengarah pada “perjuangan kelas” dan negara totaliter mengarah menjadi “neo-feodalisme kolkhoz”, maka negara Pancasila menjamin “kesejahteraan sosial”. Dalam urusan politik, di antara liberalisme yang tidak jelas, namun dianggap sebagai ancaman, dan kediktatoran “Sovjet”, Pancasila menjamin demokrasi. Nasionalisme yang di negara-negara Barat berubah menjadi “imperialisme kolonial” dan di dunia komunis menjadi “rasisme dan russifikasi”, maka di Indonesia nasionalisme identik dengan patriotisme yang luhur. Dalam bidang hubungan internasional, di mana kapitalisme berujung pada “perang dunia” dan Stalinisme berujung pada “isolasionisme Tirai Besi”, Negara Pancasila menjanjikan “persaudaraan antar bangsa”. Berkennaan dengan agama, pada akhirnya kontribusi Negara liberal tampak dalam “ateisme dan materialisme” sementara kontribusi Negara totaliter menjadikan dirinya “penindas agama”, sedangkan Pancasila bersandar pada “iman kepada Tuhan”<sup>52</sup>.

Cara ketiga para Yesuit menggunakan ideologi nasional tampak dalam keinginan mereka membangun sebuah kepentingan bersama dengan umat Islam, atau setidaknya beberapa perwakilan mereka. Upaya mencapai tujuan ini menjelaskan salah satu hal yang secara a priori paling mengejutkan dalam banyak analisis Pancasila yang diterbitkan *Basis*, yaitu langkanya rujukan pada ajaran Katolik. Pencabutan identitas agama yang disengaja dalam majalah ini membuka ruang netral yang mendorong ke arah dialog. Cara ini merupakan undangan yang bertujuan untuk mendorong para pemimpin Muslim melakukan hal yang sama.

### **Sukarno: Penjamin Harmoni Bangsa**

Dalam keseimbangan subtil yang diterapkan oleh majalah Yesuit dalam upayanya masuk terlibat dalam debat mengenai identitas religius Indonesia, ada satu tokoh yang menonjol, yaitu Presiden Sukarno. Sebagai tokoh dari kubu nasionalis yang bersikap “netral agama” dan terkadang dekat dengan

---

Batas-Batasnya”, *Basis*, Juni 1952.

51. Rahmat Soebagya, “Pantjasila, Negara dan Perikemanusiaan”, *Basis*, Juli 1952.

52. *Ibid.* Tabel perbandingan lainnya yang serupa diterbitkan sebulan kemudian, di *Basis*, kali ini untuk mengungkap kebuntuan fasisme dan kolektivisme dalam soal hak-hak individu, yang mana, hal ini persis berkebalikan dengan jaminan yang ditawarkan Pancasila. Rahmat Soebagya, “Pantjasila Manusia dan Masyarakat”, *Basis*, Agustus 1952.

aliran marxis, Sukarno sebagai kepala negara adalah pelindung kelompok agama minoritas dan penjamin utama keharmonisan bangsa. Saat dialog jarak jauh namun subur dengan para wakil umat Islam tampak mencapai batas-batas tertentu, majalah bulanan Yesuit secara sukarela berlindung di balik sosok penemu Pancasila. Sukarno adalah figur yang berhasil menggali intisari identitas terdalam negara yang ia dirikan sebagaimana terumuskan dalam pidato pentingnya pada bulan Juni 1945. Menurut Rahmat Soebagya, dalam tafsir panjang atas berbagai pidatonya, Sukarno saat itu “belum merumuskan pemikirannya sendiri, (meski begitu, ia) telah mampu merumuskan praktik-praktik Indonesia yang sangat kuno, dari dahulu kala, dari masa di mana masyarakat masih murni dan belum terpengaruh oleh bangsa-bangsa lain”<sup>53</sup>.

Keberpihakan majalah ini pada presiden terlihat jelas pada saat terjadi kontroversi menyusul pidato yang disampaikan oleh Sukarno di Amuntai (Kalimantan), pada tanggal 27 Januari 1953. Dalam pidatonya, yang disampaikan dalam konteks bangkitnya kembali pemberontakan yang terkait dengan *Darul Islam*, kepala negara tegas menjadikan dirinya sebagai pembela negara nasional dan bukan negara yang berdasarkan Islam. Perseteruan di Amuntai merupakan momen yang menentukan baik bagi *Masyumi* maupun bagi para arsitek politik bernama “katolik” di negara yang baru ini. Sukarno, dengan mempertentangkan antara “negara nasional” dan “negara berdasarkan prinsip-prinsip Islam” jelas-jelas menyerang fondasi nasionalisme Muslim. Melihat reaksi keras dari sayap konservatif *Masyumi* – yang terjebak dalam perangkap yang dibuat oleh presiden – staf redaksi *Basis* terpaksa menunjukkan dengan jelas batas-batas kerja sama yang bisa dilakukan dengan Islam dan menyampaikan penolakannya terhadap status minoritas yang bisa disamakan dengan status *dhimmi*.

Kesetiaan kepada presiden tidak menjadi masalah selama Sukarno tetap berpegang pada demokrasi parlementer. Namun, saat ia mulai menjadi otoriter dengan “Demokrasi Terpimpin”, ia menjadi sumber perpecahan dan melemahnya komunitas Katolik. Secara bertahap, dari tahun 1956-1957, munculnya serangkaian krisis yang terjadi secara serius melemahkan demokrasi Indonesia. Krisis-krisis ini juga menyebabkan perkembangan pengaruh politik umat Katolik – di seputar konsensus luas dalam demokrasi parlementer berdasarkan Pancasila – lenyap. Para pemimpin kader katolik harus melakukan penyesuaian ideologis yang menyakitkan. Kebulatan suara yang indah dalam hubungan antara para Yesuit, para pemimpin partai Katolik dan para anggota keuskupan mulai terpecah untuk akhirnya menampak di sekitar dua arus yang berbeda. Karena dekat dengan Sukarno, Uskup Soegijopranoto memercayai Presiden sepenuhnya dalam perlawanannya menghadapi ancaman komunisme. Ia mendukung setiap inisiatif Presiden. Dalam sebuah konferensi di Amerika Serikat pada tahun 1958, ia secara terbuka mengecam permusuhan *Partai Katolik* terhadap usulan-usulannya. Dengan mengutip retorika Presiden Sukarno

53. Rahmat Soebagya, “Sumber-Sumber Ketuhanan Pantjasila”, *Basis*, November 1954.

mengenai kekhasan demokrasi di Indonesia, Soegijopranoto menjelaskan bahwa demokrasi di Indonesia “berbeda dari demokrasi di negara-negara di Barat, karena (di Indonesia) tidak ada yang namanya oposisi loyal dan oleh karena itu, penolakan untuk mendukung Demokrasi Terpimpin justru berbahaya bagi persatuan bangsa dan negara”<sup>54</sup>.

Para intelektual Yesuit, secara umum dekat dengan posisi Soegijopranoto. Majalah *Basis* yang relatif berhati-hati menanggapi usulan presiden yang pertama pada tahun 1957, akhirnya ke kubu Sukarno setelah terjadinya pemberontakan PRRI-Permesta. Sejak tahun 1959, sebagian besar artikel majalah tersebut mengikuti secara tanpa syarat bahasa-bahasa Sukarno yang menghendaki adanya reformasi. Majalah ini memberikan dukungan Katolik pada Presiden. Pada bulan Juli tahun yang sama, P. Swantoro dengan penuh semangat mendukung usulan presiden mengenai pembentukan kelompok fungsional (golongan karya)<sup>55</sup> yang ditentang oleh banyak pihak. Pada tahun-tahun berikutnya, banyak tulisan di majalah yang mengangkat, tanpa kritik sedikitpun, dikotomi antara “demokrasi gaya lama” dan “demokrasi gaya Indonesia” sebagaimana diangkat oleh Sukarno. Majalah Yesuit ini tampak berusaha agar isinya semirip mungkin dengan pidato presiden. Tidak diragukan lagi, tokoh Yesuit yang memiliki pengaruh terbesar pada awal mula era Demokrasi Terpimpin adalah Nicolaus Driyarkara. Ia diundang ke Yogyakarta, pada bulan Februari 1959, untuk menghadiri seminar yang diselenggarakan oleh pemerintah tentang Pancasila. Di situ, ia memberi ceramah tentang hubungan antara agama dan Pancasila di depan Presiden Sukarno<sup>56</sup>. Teks panjang ini, yang diterbitkan dalam lima bagian oleh *Basis* pada bulan-bulan berikutnya, tidak memuat referensi langsung ke agama Katolik. Mengutip pidato penting Sukarno saat penggalian Pancasila, ceramah ini berisi panduan filsafat Barat dan referensi Jawa (khususnya *Serat Centhini*). Driyarkara meletakkan ideologi nasional ini sebagai sesuatu yang agung, sejajar dengan pusaka karena mencerminkan “kebenaran-kebenaran abadi”. Teks yang kompleks ini, kadang-kadang disisipi dengan silogisme, berusaha menunjukkan bahwa Pancasila dan agama adalah satu. Ironisnya, masing-masing pendukung agama dan Pancasila justru bentrok di Majelis Konstituante. Menurut Driyarkara, ideologi nasional ini dirumuskan oleh presiden setelah melalui refleksi panjang mengenai sejarah Indonesia, sosiologi dan karakter manusia Indonesia. Ideologi ini adalah “cerminan mendalam jiwa Indonesia, yang melekat pada hakikat manusia sebagai manusia”. Dalam arti itu Pancasila berkaitan erat dengan agama, yang oleh Driyarkara disebut di sini dengan

54. J. B. Soedarmanta, *Politik Bermartabat Biografi I.J.Kasimo*, op. cit., h. 189.

55. P. Swantoro, “Golongan Karja”, *Basis*, Juli 1959.

56. Nicolaus Driyarkara, *Pancasila dan Religi*, dalam Sudiarja (sj), *Karya Lengkap Driyarkara*, Jakarta, Gramedia, 2006, h. 832-865.

istilah *religi*. Istilah terakhir lebih disukai daripada agama karena etimologi kata religi mengingatkan orang pada keterkaitan manusia dengan Tuhan<sup>57</sup>. Tak terpisahkan dari Yang Ilahi, untuk menjelma dalam “dunia jasmani”, kodrat manusia harus menata dirinya mengikuti empat sila yang melengkapi Ketuhanan yang Maha Esa (yaitu, humanisme, nasionalisme, demokrasi, dan keadilan sosial). Oleh karena itu, negara Pancasila yang diserukan Driyarkara tidak bisa menjadi negara profan (atau negara sekuler) karena negara profan tidak bisa menjadi “ungkapan cinta kita kepada Tuhan”. Tetapi negara Pancasila juga tidak bisa mengikuti Islam politik, mengambil bentuk agama tertentu sebagai dasar sebuah Negara. Cara itu justru membuat negara Pancasila meninggalkan esensi ketuhanannya. Sebuah negara agama, yang menghilangkan empat sila lainnya, malah menjadikan dirinya tidak mampu melaksanakan karya ilahi. Negara seperti itu mau tidak mau akan tereduksi menjadi serangkaian bentuk-bentuk takhayul belaka. Dengan melakukan pembelaan yang kuat untuk mendukung terjadinya kesepahaman antara dua aliran utama yang sedang bermusuhan di Majelis Konstituante, ceramah Driyarkara ini mengangkat beberapa tema yang sedang diangkat Sukarno pada saat itu. Driyarkara mengatakan “yakin bahwa demokrasi formal tidak menjamin munculnya demokrasi sejati”. Demokrasi yang sejati adalah sebuah “prinsip yang mengarahkan setiap anggota masyarakat untuk menghormati dan berkontribusi pada persatuan yang diperlukan untuk kepentingan bersama”. Rujukan pada proyek presiden tentang Demokrasi Terpimpin tampak jelas dalam argumen panjang yang menjelaskan bahwa Pancasila merupakan satu kesatuan, sebuah “eka sila” yang prinsip karyanya adalah gotong royong. Tafsiran atas ideologi negara yang sekaligus merupakan penghormatan pada pemikiran presiden serta bentuk dukungan terhadap proyek-proyeknya ini segera diambil alih oleh penguasa. Sehari setelah seminar, di mana Presiden mengumumkan pembubaran Majelis Konstituante, Kementerian Penerangan mendistribusikan secara luas teks Driyarkara.

## Kesimpulan

Pada awal tahun 1960-an, keberpihakan banyak Yesuit pada tafsir Sukarno atas Pancasila, meskipun kemudian ada penyimpangan ke arah otoriter, bisa dijelaskan dari sejarah panjang emansipasi, sejak tahun 1920-an, yang dialami oleh komunitas muda Katolik Jawa dan Sang Proklamator kemerdekaan. Ditempa oleh penderitaan selama memperjuangkan nasionalisme di era pra kemerdekaan, dipupuk oleh nostalgia revolucioner dengan aksen kristiani, komunitas kepentingan ini bagi sebagian orang menjadi landasan kokoh munculnya pengakuan nasional yang luar biasa hasil dari komunitas keagamaan yang sederhana dan lahir dari penjajahan. Namun karena

<sup>57</sup>. Rujukan yang sangat mungkin tentang Tuhan yang menjadi manusia ini dapat dibaca sebagai salah satu referensi yang sangat langka dalam wacana teologi kristiani.

meninggalkan demokrasi, ditambah pulihnya hubungan presiden dengan PKI, sebagian elit Katolik mulai menjauh darinya. Muncul perpecahan yang mendalam di kalangan Yesuit. Kasimo, Ketua Partai Katolik, dan Mgr Adrianus Djajasepoetra, Vikaris Apostolik Jakarta, dengan keras menentang ditinggalkannya demokrasi parlementer dan mulai tampaknya penyimpangan otoriter Sukarno. Yang terakhir, Mgr. Djajasepoetra, seperti rekan Yesuitnya Soegijopranoto, adalah generasi pertama orang Jawa yang dididik dan berpindah agama di Muntilan. Akibat krisis yang mengguncang negara tersebut, kesenjangan antara kedua Yesuit terkemuka itu semakin melebar. Tanggapan mereka yang berbeda terhadap Demokrasi Terpimpin menempatkan mereka pada situasi konflik terbuka, sebuah cermin perpecahan yang mendalam di seluruh masyarakat Indonesia yang berujung pada tragedi 1965.



## RÉSUMÉS – ABSTRACTS

**Eko Bastiawan** (EFEO and Universitas Padjadjaran), **Titi Surti Nastiti** (BRIN: ARBAASTRA, APS), **Arlo Griffiths** (EFEO and CASE)

### *The Talan Charter of Jayabhaya: A Kadiri-period Inscription Casting New Light on Airlangga's Kingdom*

The association of Jayabhaya (East Java, 12th century CE) with the prophecies known as Jangka Jayabaya has made this figure one of the most celebrated kings of ancient Java. While these prophecies seem to have no factual relation to the historical Jayabhaya, the epigraphic record of this king's reign holds considerable potential for the historian of premodern Java. And yet the relevant inscriptions have attracted no sustained scholarly attention. Focusing on the Talan charter, the present study attempts to reveal the wealth of historical data that even a single inscription, if studied thoroughly, may contribute to historiography. It turns out that this charter casts new light not only on the reign and territory of King Jayabhaya but also on those of a king who had ruled a century earlier, here called Bhaṭṭāra Guru. For the Talan charter is one of the somewhat rare instances of incorporation of an earlier charter into a later one. We first review the relevant history of research which goes back more than 150 years and then present the full edition and translation of the charter. Next, we turn to a historiographical discussion which covers among other things the two dates contained in the charter, namely that of its issue in 1058 Śaka by Jayabhaya, and that of the incorporated charter issued in 941 Śaka by Bhaṭṭāra Guru. We accept the hypothesis, previously formulated by N.J. Krom, that this is the posthumous designation of King Airlangga who, like Jayabhaya, is remembered in much later traditions, though different ones than the Jangka Jayabaya. We also highlight two key toponyms mentioned in Jayabhaya's charter as well as in some Airlangga inscriptions, namely Talan and Panumbangan, and reconsider the territorial organization of polities in early Java and the extent to which epigraphic distribution patterns reflect the extent of the issuers' political control.

### *La Charte de Talan de Jayabhaya : Une inscription de la période de Kadiri qui jette un nouvel éclairage sur le royaume d'Airlangga*

L'association de Jayabhaya (Java Est, XII<sup>e</sup> siècle de notre ère) avec les prophéties connues sous le nom de Jangka Jayabaya a fait de ce personnage l'un des rois les plus célèbres de l'ancienne Java. Bien que ces prophéties ne semblent pas avoir de lien factuel

avec le Jayabhaya historique, les archives épigraphiques du règne de ce roi offrent un potentiel considérable pour l'historien de la Java prémoderne. Pourtant, les inscriptions concernées n'ont pas fait l'objet d'une attention soutenue de la part des chercheurs. En se concentrant sur la charte de Talan, la présente étude tente de révéler la richesse des données historiques qu'une seule inscription, si elle est étudiée en profondeur, peut apporter à l'historiographie. Il s'avère que cette charte jette une lumière nouvelle non seulement sur le règne et le territoire du roi Jayabhaya, mais aussi sur ceux d'un roi ayant régné un siècle plus tôt, appelé ici Bhatāra Guru. En effet, la charte de Talan est l'un des rares exemples d'incorporation d'une charte antérieure dans une charte postérieure. Nous passons d'abord en revue l'historique de la recherche, qui remonte à plus de 150 ans, puis nous présentons l'édition complète et la traduction de la charte. Ensuite, nous nous tournons vers une discussion historiographique qui couvre entre autres les deux dates contenues dans la charte, à savoir celle de son émission en 1058 Śaka par Jayabhaya, et celle de la charte incorporée émise en 941 Śaka par Bhatāra Guru. Nous acceptons l'hypothèse, précédemment formulée par N.J. Krom, selon laquelle il s'agit de la désignation posthume du roi Airlangga qui, comme Jayabhaya, est mentionné dans des traditions beaucoup plus tardives, bien que différentes de celles du Jangka Jayabaya. Nous mettons également en évidence deux toponymes clés mentionnés dans la charte de Jayabhaya ainsi que dans certaines inscriptions d'Airlangga, à savoir Talan et Panumbangan, et nous réexaminons l'organisation territoriale des entités politiques au début de Java et la mesure dans laquelle les modèles de distribution épigraphique reflètent l'étendue du contrôle politique exercé par les émetteurs.

**Pierre Mettra** (Docteur en anthropologie sociale et historique, Centre Norbert Elias)

***L'empire des rivalités. Exercice du pouvoir et redistribution des ressources dans les Philippines coloniales (1695-1717)***

Quelle était la réalité politique et sociale du pouvoir impérial dans les Philippines espagnoles ? Cet article suit le gouvernement par intérim de Joseph de Torralba, de 1715 à 1717, et montre les changements dans la formation de cliques manillaises lancées dans une âpre course à la captation des richesses. Une anthropologie historique des hommes de pouvoir de l'archipel à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle permet de considérer les amitiés qu'ils nouent et les rivalités qu'ils entretiennent. L'analyse dévoile les rouages culturels d'une société espagnole de la redistribution, dans un contexte d'intense concurrence politique et économique. La corruption des administrateurs apparaît ainsi moins comme une déviance que comme un indice de l'écart entre normes officielles et normes pratiques, dans lequel se fabriquent quotidiennement les appartenances sociales.

***The uncertain empire. Political power and redistribution of wealth in the colonial Philippines (1695-1717)***

What was the political and social reality of imperial power in the Spanish Philippines? This article concerns the interim governance of the archipelago of Joseph de Torralba from 1715 to 1717, and describes how cliques were formed in a fierce competition for power and resources. The study sketches a historical anthropology of the Spanish government in the 18th century Philippines, where alliances and enmities were

constantly reshuffled. This intense economical and political competition is closely related to cultural mechanisms of redistribution of wealth. The corruption of royal administrators is therefore not so much an anomaly as the sign of a discrepancy between official norms and practical norms that shaped social belongings.

**Aglaia Iankovskiaia** (Postdoctoral Fellow, Hebrew University of Jerusalem)

***Between translation and commentary: An interlinear text from the collection of Snouck Hurgronje***

Through a case study of a bilingual manuscript found in the collection of Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) in Leiden, the article explores some aspects of the practice of interlinear translation in the Indonesian-Malay world. Dating back to around 1903-1904 and being a copy of a manuscript brought by the Dutch from a military campaign in Gayo, Aceh, the manuscript contains an anonymous didactic poem in Arabic provided with phrase-by-phrase Malay translation between the lines. The author juxtaposes the source text and its translation and argues that the translator employed the interlinear space for both literal and interpretative types of translation, which demonstrates the role of this space in the Islamic educational practices as that for both language teaching and religious instruction.

***Entre traduction et commentaire : Un texte interlinéaire de la collection de Snouck Hurgronje***

À travers l'étude de cas d'un manuscrit bilingue trouvé dans la collection de Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) à Leyde, l'article explore certains aspects de la pratique de la traduction interlinéaire dans le monde indonésien-malais. Datant d'environ 1903-1904 et étant une copie d'un manuscrit rapporté par les Hollandais d'une campagne militaire à Gayo, Aceh, le manuscrit contient un poème didactique anonyme en arabe accompagné d'une traduction en malais phrase par phrase entre les lignes. L'auteur juxtapose le texte source et sa traduction et soutient que le traducteur a utilisé l'espace interlinéaire pour des types de traduction à la fois littérale et interprétative, ce qui démontre le rôle de cet espace dans les pratiques éducatives islamiques, à la fois pour l'enseignement des langues et pour l'instruction religieuse.

**Yi Xun** (First Author, assistant professor, Guangdong University of Technology, School of Art and Design) & **Yuechuan Li** (Corresponding author, associate professor, Nanchang University, Architecture and Design College)

**Foundation:** General projects of social science planning in Guangdong Province (GD20CYS15), The Ministry of education of Humanities and Social Science project (22YJC760112)

***Une étude de la culture architecturale des maisons de qiaopi à Singapour dans la perspective des réseaux sociaux des immigrants chinois***

Le terme *qiaopi* (侨批) renvoie aux échanges commerciaux, financiers et épistolaires entre les Chinois d'outre-mer et la Chine pendant la période contemporaine, et

plus exactement du début du XIX<sup>e</sup> au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Cette activité inédite et spécifique s'est formée dans le cadre de relations commerciales, autour d'un réseau logistique d'agences, dites « maisons de *qiaopi* », principalement établies dans le sud de la Chine et en Asie du Sud-Est. Ce réseau s'est développé grâce à un socle commun fondé sur l'origine géographique, l'identité et la culture chinoises. Phénomène transnational, capable de dépasser les différences ethniques à l'intérieur même de la diaspora, ces maisons sont aussi réputées pour leur architecture typique. Singapour, point de rencontre stratégique entre l'Est et l'Ouest, située au croisement des principales routes maritimes, abritait naturellement de nombreux bâtiments où se trouvaient des maisons de *qiaopi* et constitue à ce titre un choix privilégié pour faire l'objet d'une étude de cas. Cet article explore le rôle spatial nodal des maisons de *qiaopi* à Singapour dans le réseau transnational de *qiaopi* et le développement de la culture ethnique chinoise en dehors du pays, tel qu'il est exprimé dans l'architecture, selon trois dimensions, macro, méso et micro.

*A study of the architectural culture of qiaopi houses in Singapore from the perspective of the social networks of Chinese immigrants*

The term *qiaopi* (侨批) refers to commercial, financial and epistolary exchanges between overseas Chinese and China during the contemporary period, and more precisely from the beginning of the nineteenth to the middle of the twentieth century. This original and specific activity was formed within the framework of commercial relations, around a logistical network of agencies, known as "qiaopi houses", mainly established in southern China and South-East Asia. This network has developed thanks to a common base founded on Chinese geographical origin, identity and culture. A transnational phenomenon, capable of transcending ethnic differences within the diaspora itself, these houses are also renowned for their typical architecture. Singapore, a strategic meeting point between East and West, situated at the crossroads of the main shipping routes, was naturally home to many buildings housing *qiaopi* houses, making it an ideal choice for a case study. This paper explores the nodal spatial role of *qiaopi* houses in Singapore in the transnational *qiaopi* network and the development of Chinese ethnic culture outside the country, as expressed in the architecture, along three dimensions, macro, meso and micro.

Rémy Madinier (Institut d'Asie Orientale, CNRS-ENS de Lyon)

*Entre hommage à la javanité et universalisme colonial triomphant : les ressorts théologiques et politiques d'une esthétique missionnaire jésuite (1896-1940)*

Au tournant du vingtième siècle, abandonnant les centres urbains de la colonie néerlandaise, une poignée de missionnaires jésuites s'installèrent dans l'arrière-pays javanais. Sur ces terres réputées musulmanes, la Compagnie de Jésus fut à l'origine d'un étonnant succès. Marchant sur les traces des missionnaires protestants, ses représentants parvinrent, en quelques décennies, à implanter solidement leur religion en terre d'islam. De quelques centaines au début du siècle, le nombre de catholiques javanais atteignit près de 80 000 en 1939 (ils sont aujourd'hui près de deux millions), un cas sans équivalent à l'échelle du monde islamique. Cette implantation réussie

du catholicisme à Java fut, bien sûr, le fruit de ce que les missionnaires jésuites « donnaient à croire » et que l'on peut apprécier au travers des nombreux écrits (lettres, souvenirs, articles de revues) qu'ils ont laissés. Mais, dans une société très peu alphabétisée où les barrières de langue demeuraient considérables, ce qu'ils « donnaient à voir » joua également un rôle majeur.

***Between homage to Javanese culture and triumphant colonial universalism: the theological and political motivations of a Jesuit missionary aesthetic (1896-1940)***

At the turn of the twentieth century, a handful of Jesuit missionaries abandoned the urban centers of the Dutch colony and settled in the Javanese hinterland. In this land, reputedly Muslim, the Society of Jesus achieved astonishing success. Following in the footsteps of Protestant missionaries, in just a few decades its representatives managed to establish their religion firmly in Islamic lands. From just a few hundred at the beginning of the century, the number of Javanese Catholics had risen to nearly 80,000 by 1939 (today there are almost two million), an unparalleled achievement throughout the Islamic world. This successful implantation of Catholicism in Java was, of course, the result of what the Jesuit missionaries “gave people to believe”, as can be seen from the many writings (letters, memoirs, magazine articles) they left behind. But in a society with very low levels of literacy and considerable language barriers, what they “gave to see” also played a major role.

**Setyo Wibowo** (Lecturer at Driyarkara School of Philosophy, Jakarta, Indonesia)

***Conversion of Indonesian Jesuits to Sukarnoism or Alignment with the Pancasila State***

The principle of religious neutrality found in the first principle of Pancasila, is the original thought of Sukarno, the founding father of the Republic of Indonesia. Sukarno cultivated this seed of non-exclusive religious patriotism in the 1920s and 1930s (when he was exiled to the Catholic Island of Flores). At the same time, under the leadership of Jesuit Father Van Lith SJ, a small group of Catholics in Java grew up with patriotic ideas. Political developments in the 1930s and particularly Japanese's occupation (1942–1945) led Java's Catholic minority to become fully involved in the movement for Indonesian independence. Mr. Kasimo and the Jesuit Mgr. Soegijapranata SJ were two of Van Lith's students who integrated the Catholics in a new country called Indonesia. The most important contribution of the Catholic minority was found in the interpretation of Pancasila by Nicolas Driyarkara SJ, which gained wide acceptance in Indonesia in the 1960s. According to this Jesuit priest, Pancasila is a state principle that gives religion a very important place without making Indonesia a religious state.

***Conversion des jésuites indonésiens au sukarnoïsme ou alignement sur l'État du Pancasila***

Le principe de neutralité religieuse trouvé dans le premier principe de Pancasila, est la pensée originale de Sukarno, le père fondateur de la République d'Indonésie. Sukarno cultivait ce germe du patriotisme religieux non exclusif dans les années 1920

et 1930 (lorsqu'il fut exilé sur l'île catholique de Flores). Dans le même temps, sous la direction du père jésuite Van Lith SJ, un petit groupe de catholiques de Java a grandi dans des idées patriotiques. L'évolution politique dans les années 1930 et en particulier l'occupation japonaise (1942-1945) ont amené la minorité catholique de Java à s'impliquer pleinement dans le mouvement pour l'indépendance de l'Indonésie. Monsieur Kasimo et le jésuite Mgr. Soegijapranata SJ étaient deux des étudiants de Van Lith qui ont intégré les catholiques dans un nouveau pays appelé l'Indonésie. La contribution la plus importante de la minorité catholique réside dans l'interprétation du Pancasila par Nicolas Driyarkara SJ, qui a été largement acceptée en Indonésie dans les années 1960. Selon ce prêtre jésuite, Pancasila est un principe d'État qui donne à la religion une place très importante sans pour autant faire de l'Indonésie un État religieux.

# Publications de l'Association Archipel

## <https://revue-archipel.fr>

Les numéros normaux et hors série de la revue *Archipel* sont disponibles gratuitement :

The regular and special issues of journal *Archipel* are available for free:

Edisi biasa dan edisi khusus jurnal *Archipel* tersedia secara cuma-cuma:

<https://revue-archipel.fr/revue.html> (no. 1–106)  
<https://www.persee.fr/collection/arch/> (no. 1–86)  
<https://journals.openedition.org/archipel/> (no. 87–106)

## HORS-SÉRIES

N° 1 SONG GE

*INDES NÉERLANDAISES ET CULTURE CHINOISE – DEUX TRADUCTIONS MALAISES DU ROMAN DES TROIS ROYAUMES (1910-1913)*, 2021

N° 2 DANIEL PERRET & JORGE SANTOS ALVES (ED.)

*PATANI THROUGH FOREIGN EYES: SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURIES*, 2022

## SÉRIE : CAHIERS D'ARCHIPEL

N° 1 D. LOMBARD

*INTRODUCTION À L'INDONÉSIEN (3<sup>e</sup> ÉDITION RÉVISÉE)*, 1991

N° 2 R. JONES

*ARABIC LOAN WORDS IN INDONESIAN*, 1978

N° 3 P. LABROUSSE

*MÉTHODE D'INDONÉSIEN, VOLUME N° 1 (2<sup>e</sup> ÉDITION RÉVISÉE)*, 1994

(voir série : Autres publications)

N° 4 P. LABROUSSE

*MÉTHODE D'INDONÉSIEN, VOLUME N° 2, 1978*

(voir série : Autres publications)

N° 5 F. SOEMARGONO

*EXERCICES STRUCTURAUX D'INDONÉSIEN*, 1978

N° 6 CL. SALMON & D. LOMBARD

*LES CHINOIS DE JAKARTA, TEMPLES ET VIE COLLECTIVE*, 1977

(voir série : Études insulindiennes n° 1)

N° 7 F. PECORARO

*ESSAI DE DICTIONNAIRE TAROKO-FRANÇAIS*, 1977

N° 8 G. HOOYKAAS

*INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE BALINAISE*, 1979

N° 9 F. SOEMARGONO

*LE « GROUPE DE YOGYA » (1945-1960) – LES VOIES JAVANAISES D'UNE LITTÉRATURE INDONÉSIENNE*, 1979

N° 10 U. SIRK

*LA LANGUE BUGIS (CÉLÈBES-SUD)*, 1979

N° 11 H. CHAMBERT-LOIR

*SASTRA : INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE CONTEMPORAINE*, 1980

N° 12 PRAMOEDYA ANANTA TOER

*CORRUPTION*, 1981

N° 13 N. PHILLIPS & KHайдIR ANWAR (eds.)

*PAPERS ON INDONESIAN LANGUAGES AND LITERATURES*, 1981

N° 14 G. MOUSSAY

*LA LANGUE MINANGKABAU*, 1981

N° 15 P. LABROUSSE

*DICTIONNAIRE GÉNÉRAL INDONÉSIEN-FRANÇAIS*, 1984

N° 16 P. LABROUSSE

*DICTIONNAIRE DE POCHE INDONÉSIEN-FRANÇAIS*, 1985

N° 17 P. CAREY (ed.)

*VOYAGE À DJOCJA-KARTA EN 1825 DE A.A.J. PAYEN*, 1988

N° 18 F. SOEMARGONO & W. ARIFIN

*DICTIONNAIRE GÉNÉRAL FRANÇAIS-INDONÉSIEN*, 1991

- N° 19** Cl. SALMON (ed.)  
*LE MOMENT « SINO MALAIS » DE LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE*, 1992
- N° 20** CHANATIP KESAVADHANA (ed.)  
*Chulalongkorn, Roi de Siam. Itinéraire d'un voyage à Java en 1896*, 1993
- N° 21** M. BONNEFF (ed.)  
*L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE. UN CHOIX D'ARTICLES DE LA REVUE PRISMA (1971-1991)*, 1994
- N° 22** H. CHAMBERT-LOIR (ed.)  
*LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE. UNE INTRODUCTION*, 1994
- N° 23** M. ABASA  
*ISLAMIC EDUCATION. PERCEPTION AND EXCHANGES: INDONESIAN STUDENTS IN CAIRO*, 1994
- N° 24** M. ZAINI-LAJOUBERT  
*L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES LITTÉRATURES MODERNES INDONÉSIENNE ET MALAISE*, 1994
- N° 25** PHAN HUY LÊ, CL. SALMON & TA TRONG HIẾP  
*UN ÉMISSAIRE VIÉTNAMEN À BATAVIA. PHAN HUY CHÚ. « RÉCIT SOMMAIRE D'UN VOYAGE EN MER » (1833)*, 1994
- N° 26** L. HUSSON  
*LA MIGRATION MADURAISE VERS L'EST DE JAVA*, 1995
- N° 27** G. MOUSSAY  
*DICTIONNAIRE MINANGKABAU-INDONÉSIEN-FRANÇAIS*, 2 volumes, 1995
- N° 28** A. FEILLARD  
*ISLAM ET ARMÉE DANS L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE*, 1995
- N° 29** N. LANCRET  
*LA MAISON BALINAISE EN SECTEUR URBAIN*, 1997
- N° 30** C. GUILLOT (SOUS LA DIRECTION DE)  
*HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA*, volume n° 1, 1998  
*HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA*, volume n° 2, 2003  
*HISTOIRE DE BARUS*. volumes n° 1 & 2,
- N° 31** J. CUISINIER  
*JOURNAL DE VOYAGE, MALAISIE (1933), INDONÉSIE (1952-55), EXTRAITS ÉDITÉS PAR DANIEL PERRET*, 1999
- N° 32** S. VIGNATO  
*AU NOM DE L'HINDOUISME. RECONFIGURATION ETHNIQUE CHEZ LES TAMOULS ET LES KARO EN INDONÉSIE*, 2000
- N° 33** J.-M. DE GRAVE  
*INITIATION RITUELLE ET ARTS MARTIAUX. TROIS ÉCOLES DE KANURAGAN JAVANAIS*, 2001
- N° 34** J.-B. PELON  
*DESCRIPTION DE TIMOR OCCIDENTAL ET DES ILES SOUS DOMINATION HOLLANDAISE (1771-1778)*  
 TEXTE ÉTABLI, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ PAR ANNE LOMBARD-JOURDAN, 2002
- N° 35** J.-L. MAURER  
*LES JAVANAIS DU CAILLOU*, 2006
- N° 36** M.-F. DUPOIZAT  
*CATALOGUE OF CHINESE STYLE CERAMICS OF MAJAPAHIT. TENTATIVE INVENTORY*, 2007
- N° 37** C. GUILLOT & L. KALUS  
*LES MONUMENTS FUNÉRAIRES ET L'HISTOIRE DU SULTANAT DE PASAI À SUMATRA*, 2008
- N° 38** D. PERRET & H. SURACHMAN (ed.)  
*HISTOIRE DE BARUS III : REGARDS SUR UNE PLACE MARCHANDE DE L'Océan INDIEN (XII<sup>e</sup> - MI-XVII<sup>e</sup> S.)*, 2009
- N° 39** CHRISTIAN PELRAS  
*EXPLORATIONS DANS L'UNIVERS DES BUGIS. UN CHOIX DE TRENTE-TROIS RENCONTRES*, 2010
- N° 40** LUDVIK KALUS & CLAUDE GUILLOT (TRADUIT DU TCHÈQUE ET ANNOTÉ PAR)  
*PAVEL DURDIK. UN MÉDECIN MILITAIRE À SUMATRA. RÉCITS DE LA GUERRE D'ATJEH*, 2010
- N° 41** PAUL WORMSER  
*LE BUSTAN AL-SALATIN DE NURUDDIN AR-RANIRI*, 2011
- N° 42** D. PERRET & H. SURACHMAN (ed.)  
*HISTORY OF PADANG LAWAS I. THE SITE OF SI PAMUTUNG (9<sup>th</sup> CENTURY – 13<sup>th</sup> CENTURY AD)*, 2014
- N° 43** D. PERRET (ed.)  
*HISTORY OF PADANG LAWAS II. SOCIETIES OF PADANG LAWAS (MID-9<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> CENTURY CE)*, 2014
- N° 44** M. PICARD  
*KEBALIAN, LA CONSTRUCTION DIALOGIQUE DE L'IDENTITÉ BALINAISE*, 2017

## SÉRIE : ÉTUDES INSULINDIENNES / ARCHIPEL

N° 1 CL. SALMON ET D. LOMBARD

*LES CHINOIS DE JAKARTA. TEMPLES ET VIE COLLECTIVE*

N° 2 M. BONNEFF ET AL.

*PANCASILA. TRENTÉ ANNÉES DE DÉBATS POLITIQUES EN INDONÉSIE*

N° 3 CL. SALMON

*LITERATURE IN MALAY BY THE CHINESE OF INDONESIA. A PROVISIONAL ANNOTATED BIBLIOGRAPHY*

N° 4 C. GUILLOT

*L'AFFAIRE SADRACH. ÉTUDE SUR LE CHRISTIANISME À JAVA AU XIX<sup>E</sup> SIÈCLE*

N° 5 M. CHARRAS

*DE LA FORÊT MALÉFIQUE À L'HERBE DIVINE*

N° 6 F. RAILLON

*LES ÉTUDIANTS INDONÉSIENS ET L'ORDRE NOUVEAU*

N° 7 M. BONNEFF

*PÉRÉGRINATIONS JAVANAISES. LES VOYAGES DE R.M.A. PURWA LELANA*

N° 8 CH. VULDY

*PEKALONGAN : BATIK ET ISLAM DANS UNE VILLE DU NORD DE JAVA*

N° 9 B. SELLATO

*NOMADES ET SÉDENTARISATION À BORNÉO*

N° 10 M. FRANCK

*QUAND LA RIZIÈRE RENCONTRE L'ASPHALTE...*

## AUTRES PUBLICATIONS

D. LOMBARD

*LE CARREFOUR JAVANAIS* (3 VOLUMES)

• C. GUILLOT

*THE SULTANATE OF BANTEN*

• OUVRAGE COLLECTIF

*BABOUIN ET AUTRES NOUVELLES DE MALAISIE*

• F. SOEMARGONO ET W. ARIFIN

*DICTIONNAIRE DE POCHE FRANÇAIS-INDONÉSIEN*

• P. LABROUSSE

*MÉTHODE D'INDONÉSIEN* (NOUVELLE ÉDITION)

• CL. SALMON, W. FRANKE & A.K. SIU

*CHINESE EPIGRAPHIC MATERIALS IN INDONESIA (JAVA) VOL. 2 – PART N° 1 & N° 2* (2 VOLUMES)

• M.O. SCALLIET

*ANTOINE PAYEN : PEINTRE DES INDÉS ORIENTALES – VIE ET ÉCRITS D'UN ARTISTE DU XIX<sup>E</sup> S.*



## INFORMATION AUX ABONNÉS

La revue *Archipel* informe ses lecteurs que l'Assemblée Générale de l'association Archipel, éditrice de la revue, a décidé le 25 novembre 2022 la cessation du service des abonnements payants de la revue au format papier. Cette décision répond à la volonté de mettre les fruits de la recherche sur le monde insulindien à la disposition du plus grand nombre, conformément à la politique des opérateurs publics de la recherche en France (CNRS et Ministère de l'enseignement supérieur de la recherche et de l'innovation/MESRI).

Cette décision prend effet en 2023, à compter du n°105 (printemps). La revue *Archipel* continue bien évidemment d'exister et reste accessible, mais uniquement au format électronique (.pdf et html) et à titre gratuit :

- le .pdf entier de chaque numéro est adressé gratuitement lors de sa sortie, sur simple demande d'abonnement numérique <[https://webquest.fr/?m=32947\\_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form](https://webquest.fr/?m=32947_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form)>
- sur la plateforme Persée pour les numéros 1 à 86 <<https://www.persee.fr/collection/arch>>
- sur la plateforme OpenEdition à partir du numéro 87 <<https://journals.openedition.org/archipel/>>
- sur le site de la revue Archipel <[revue-archipel.fr](http://revue-archipel.fr)>

## INFORMATION FOR SUBSCRIBERS

The journal *Archipel* informs its readers that General Assembly of Association Archipel, publisher of the journal, decided on November 25th 2022 to end the paid subscription service of the journal in paper format. This decision responds to the desire to make the results of research on the Malay world and maritime Southeast Asia available to the greatest number of people, in accordance with the policy of the public research agencies in France (CNRS and Ministry of Higher Education, Research and Innovation/MESRI).

This decision takes effect in 2023, starting with issue #105 (spring). The issues for the year 2022 (n°103 and 104) have been normally sent to subscribers.

The journal *Archipel* continues to exist and remains accessible, but only in electronic format (.pdf and html) and free of charge:

- the entire .pdf of each issue is sent free of charge when it is released, upon simple request for digital subscription <[https://webquest.fr/?m=32947\\_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form](https://webquest.fr/?m=32947_formulaire-d-abonnement-archipel-archipel-subscription-form)>
- on the Persee platform for issues 1 to 86 <<https://www.persee.fr/collection/arch>>
- on the OpenEdition platform starting with issue 87 <<https://journals.openedition.org/archipel/>>
- on the Archipel journal website <[revue-archipel.fr](http://revue-archipel.fr)>



## **RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS**

Nous vous prions de nous envoyer votre article sous forme de documents Word et PDF, à l'adresse suivante : archipel@ehess.fr. Il est préférable que l'article ne dépasse pas 70 000 signes ou 12 000 mots. Le nom de l'auteur, son appartenance institutionnelle, son adresse postale et son adresse courriel doivent figurer en tête du document. Veuillez joindre un résumé de l'article (150 mots). Chaque article proposé à la revue est soumis au comité de lecture. La publication de l'article fait l'objet d'un contrat avec cession de droits. L'auteur d'un article publié recevra une copie PDF de son article.

## ***RECOMMENDATIONS FOR AUTHORS***

*Please send your article as Word and PDF documents to the following address: archipel@ehess.fr. The article should preferably not exceed 70,000 signs or 12,000 words. The name of the author, his/her institutional affiliation, mailing address and email address must appear at the top of the document. Please attach a summary of the article (150 words). Each article submitted to the journal is evaluated by the reading committee. The publication of the article is the subject of a contract implying cession of rights. The author of a published article will receive a PDF copy of the article.*

*La revue Archipel est référencée dans le ISI Web of Knowledge (Clarivate) : Art & Humanities Citation Index et Current Contents/Arts & Humanities, ainsi que dans Index to the Study of Religion Online ([www.brill.nl/isro](http://www.brill.nl/isro)). La revue Archipel est référencée dans la base Scopus (Elsevier): abstract and citation database.*

*Archipel is indexed in ISI Web of Knowledge (Clarivate): Arts & Humanities Citation Index and Current Contents/Arts & Humanities, as well as the Index to the Study of Religion Online ([www.brill.nl/isro](http://www.brill.nl/isro)). Archipel is indexed in the database Scopus (Elsevier): abstract and citation database.*

