

Études interdisciplinaires sur le monde insulindien
Sous le patronage de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

ARCHIPEL 75



2008

Publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris

Études interdisciplinaires sur le monde insulindien

Publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris
Sous le patronage de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Fondateurs : *Pierre LABROUSSE (responsable juridique),
Denys LOMBARD, Christian PELRAS*

ARCHIPEL 75

Comité de rédaction

*Andrée FEILLARD, Rémy MADINIER, Étienne NAVEAU,
Daniel PERRET, Jérôme SAMUEL, Monique ZAINI-LAJOUBERT*

Comité scientifique

*Henri CHAMBERT-LOIR, Claude GUILLOT, Pierre LABROUSSE,
Christian PELRAS, François RAILLON, James SIEGEL,
Mary SOMERS HEIDHUES, Luis Filipe THOMAZ*

Directrice de la rédaction

Claudine SALMON

Secrétaire de la rédaction

Anna PEZZOPANE

Éditeur

Association Archipel

EHESS, bureau 732, 54 bd Raspail, 75006 Paris

2008

ISSN 0044-8613

Commande des volumes disponibles

(Frais de port en sus)

Prix par volume en Euros

Archipel 6, 7, 8, 9, 14	4,55
Archipel 11, 12	6,10
Archipel 15, 16, 17	7,60
Archipel 19, 20, 21, 22	9,15
Archipel 23, 24	10,65
Archipel 25, 26, 32	12,20
Archipel 27, 28, 29, 30	13,70
Archipel 31	14,20
Archipel 33, 34, 35	14,65
Archipel 36	18,30
Archipel 37	22,10
Archipel 38	15,25
Archipel 39, 40	16,00
Archipel 41, 42	16,75
Archipel 43, 44, 45, 46	18,30
Archipel 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55	19,05
Archipel 54, 56	22,85
Archipel 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64	19,80
Archipel 65, 66, 67, 68, 69, 70	20,00
Archipel 71	26,00
Archipel 72, 73, 74, 75	22,00
L'HORIZON NOUSANTARIEN , pour les 4 volumes (N ^{os} 56, 57, 58, 60), PRIX SPÉCIAL	68,60
Index des volumes 15 à 30	4,10
Cotisation 2008 (Archipel 75 & 76)	38,00

Règlement

Je joins mon règlement de Euros par :

chèque bancaire chèque postal à l'ordre de « Association Archipel »

carte de crédit

Je vous autorise à débiter mon compte* CB Visa Mastercard/Eurocard

N° expire à fin

Je désire recevoir une facture

Date

Signature

* Cocher la mention voulue

Enclosed please find payment for a year's subscription to *Archipel* (€.....)

Enclosed please find payment for back issues of *Archipel* as marked above

Name

Address

Payment enclosed by : Euro check Postal check

Please make checks payable to " Association Archipel "

Charge my : Visa Card Master Card - Account number :

Expiration Date :

Signature

Librairie dépositaire : C.I.D. 131, bd Saint-Michel - 75005 Paris

Tél. : (33) 01 43 54 47 15 - Fax : 01 43 54 80 73 - cid@msh-paris.fr

Association Archipel : E.H.E.S.S. (bureau 732) 54, bd Raspail - 75006 Paris

Tél. : 01 49 54 25 64 - Fax : 01 49 54 23 44 - e-mail : archipel@ehess.fr

Archipel 75

Échos de la recherche — **Actualité** : Gilbert Hamonic, *La « nouvelle vague » du cinéma malaisien à Paris* — **Littérature et société** : Michel Picard, *En quête de l'identité balinaise à la fin de l'époque coloniale* – Étienne Naveau, *La réception de l'œuvre de Khalil Gibran en Indonésie* — **Histoire** : Waruno Mahdi, *Yavadvipa and the Merapi Volcano in West Sumatra* – Jorge M. Dos Santos Alves & Nader Nasiri-Moghaddam, *Une lettre en persan de 1519 sur la situation à Malacca* – Claudine Salmon, *La mission de Théodose de Lagrené et les enquêtes sur les textiles d'Insulinde (1844-1846)* – Andrée Feillard, *Islamisme et démocratie en Indonésie : quand la tradition se rapproche de la cause des femmes* — **Chronique du temps présent** : François Raillon, *Indonésie 2007 : la république du rêve* — **Comptes rendus** — **Résumés-Abstracts**

22,00 €

ISBN 2-910513-54-8

SOMMAIRE

ÉCHOS DE LA RECHERCHE

- 3 21st KITLV International Workshop on Southeast Asian Studies.
Conceptions of Cleanliness: Some Southeast Asian Examples
(Leiden, August 28-31, 2007)
- 7 5th EuroSEAS Conference
(Naples, 12-14 septembre 2007)
- 11 Le onzième colloque international sur la traduction
(Kuala Lumpur, 21-23 novembre 2007)
- 15 Early Indian Influences in Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural
Movements
(Singapour, 21-23 novembre 2007)

ACTUALITÉ

- 21 Gilbert Hamonic
La « nouvelle vague » du cinéma malaisien à Paris

LITTÉRATURE ET SOCIÉTÉ

- 27 Michel Picard
En quête de l'identité balinaise à la fin de l'époque coloniale
- 63 Étienne Naveau
La réception de l'œuvre de Khalil Gibran en Indonésie

HISTOIRE

- 111 Waruno Mahdi
Yavadvipa and the Merapi Volcano in West Sumatra
- 145 Jorge M. Dos Santos Alves & Nader Nasiri-Moghaddam
Une lettre en persan de 1519 sur la situation à Malacca
- 167 Claudine Salmon
*La mission de Théodose de Lagrené et les enquêtes sur les textiles
d'Insulinde (1844-1846)*
- 199 Andrée Feillard
*Islamisme et démocratie en Indonésie : quand la tradition se rapproche
de la cause des femmes*

CHRONIQUE DU TEMPS PRÉSENT

- 231 François Raillon
Indonésie 2007 : la république du rêve

COMPTES RENDUS

Langue, littérature et culture

- 247 WARUNO MAHDI
*Malay Words and Malay Things. Lexical Souvenirs from an Exotic Archipelago
in German Publications before 1700.*
(Marlies Salazar)

- 250 A. TEEUW, R. DUMAS, MUHAMMAD HAJI SALLEH, R. TOL & M.J. VAN YPEREN (EDS.)
A merry senhor in the Malay world. Four texts of the Syair Sinyor Kosta.
(M. Zaini-Lajoubert)
- 252 ADRIAN VICKERS
Journeys of desire. A study of the Balinese text Malat.
(M. Picard)
- 256 C. W. WATSON
Of Self and Injustice.
(E. Naveau)

Histoire

- 260 JOHANN CHRISTIAN HOFFMANN
Voyage aux Indes Orientales. Un jeune Allemand au service de la VOC : Afrique du Sud, Maurice, Java (1671-1676), texte traduit, présenté et annoté par Marc Delpech.
(C. Salmon)
- 261 NORDIN HUSSIN
Trade and Society in the Straits of Melaka: Dutch Melaka and English Penang, 1780-1830.
(P. Wormser)
- 263 NOOR AISHA ABDUL RAHMAN
Colonial Image of Malay Adat Laws, A Critical Appraisal of Studies on Adat Laws in the Malay Peninsula during the Colonial Era and Some Continuities.
(A. Feillard)

Asie du Sud-Est

- 266 BÉRÉNICE BELLINA
Cultural Exchange between India and Southeast Asia. Production and distribution of hard stone ornaments (VI c. BC-VI c. AD).
(M. Pirazzoli-t'Serstevens)
- 269 PETER BOOMGAARD, DAVID HENLEY AND MANON OSSEWEIJER (EDS.)
Muddied Waters: Historical and Contemporary Perspectives on Management of Forests and Fisheries in Island Southeast Asia.
(M. Charras)

Problèmes contemporains

- 272 WANG CANGBAI
Huo zai biechu/Life is Elsewhere. Stories of the Indonesian Chinese in Hong Kong.
(C. Salmon)
- 275 JEAN A. BERLIE (HAN LIN)
«Dongdiwen zhengzhi yu xuanju, 2001-2006», *Dongnanya yanjiu/Southeast Asian Studies*, 2007.
(L. Vandermeersch)

RÉSUMÉS - ABSTRACTS

ÉCHOS DE LA RECHERCHE

21st KITLV International Workshop on Southeast Asian Studies. Conceptions of Cleanliness: Some Southeast Asian Examples

(Leiden, August 28-31, 2007)

Professor C. (Kees) van Dijk (1946) has been a researcher at the Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies (KITLV) since 1968. In addition, he has held a chair as Professor of the History of Islam in Indonesia at Leiden University since 1985. The 21st KITLV International Workshop on Southeast Asian Studies, expected to be the last one he organized, fittingly marked the occasion of his retirement from KITLV (although not from his teaching and guidance of students in Islamic Studies). The topic of “cleanliness”, his own choice, opened the way for a broad spectrum of contributions to the workshop about matters from bathing and hygiene to health and “wellness”.

Emphasizing the visual, one cluster of papers included those dealing with contemporary middle class notions of health, cleanliness and beauty. Bart Barendregt looked at “tropical spas” and their image that combined modern ideas of personal care and concern with nature with both traditional techniques (massages, herbal applications) and an idea of a New Asia, supraethnic and supranational. In a similar vein, Lizzy van Leeuwen presented a number of Indonesian television commercials from 1999 touting body care products for upper- or lower-middle class consumers, above all those to prevent that bugaboo of modern civilization, dandruff. Fridus Steijlen and Henk Schulte Nordholt illustrated something of this culture from an elite perspective, showing a film of a day in the life of cosmetic firm

Mustika Ratu's founder and chairman. She markets a line of herbal products and engages in other enterprises to beautify and enhance the bodies of Indonesians who can afford it. This is part of an ongoing KITLV film project looking at Indonesia's present and future from various perspectives.

A larger cluster of papers harked back to colonial times. These included David Henley's contribution on the effects of colonial resettlement on health and housing in northern Sulawesi and Sirtjo Koolhof's tour de force linking earliest foreign impressions of cleanliness (or the lack of it) in South Sulawesi to recent observations about how the Bugis think of danger, pollution and poison outside familiar spaces. Marianne Hulsbosch concentrated on missionary and colonial influences in Ambon and how they affected dress, body odor and in the end self-image over the centuries. The contribution of Mary Somers Heidhues showed how prevailing nineteenth-century scientific ideas about germs and hygiene prevented recognition of the real source of the disease of beri-beri among tin miners, that is, poor diet and especially the consumption of white, milled rice.

Three more papers dealt with problems of the twentieth century. Rosemarijn Hoefte detailed factors leading to the failure and then success of a campaign against hookworm among Javanese indentured laborers in Surinam, bringing a Caribbean perspective to the Southeast Asian discussions. Contrasting "cleanliness" with "hygiene" as seen by Japanese administrators in the Indies during World War II, Saki Murakami provided a glimpse of public health measures during the Occupation. Cleanliness in a metaphorical sense was the focus of Marieke Bloembergen's contribution about the sudden and widespread arrests of homosexual European men in the Indies in 1938, frequently described in the press as a "spring cleaning" or public "moral cleansing".

One non-Indonesian-focused paper threw light on the little-known but significant group of Muslims in Cambodia, most but not all of whom are Cham. Omar Farouk Bajunid showed how proximity to water (many live along the lower Mekong or the Tonle Sap), Muslim ideas of ritual cleanliness, and ideas of hygiene and sanitation transported partly by modern Islamic networks have combined to promote basic ideas of cleanliness, although discrepancies exist between the ideal and everyday practice.

Finally three papers looked at more contemporary issues from different perspectives. Bill Frederick, using as an example the controversy over the authorship of the Pancasila in the 1990s as an example of attempts to cleanse national history of political myths, emphasized that national history cannot be definitively written. It could not be "fixed" by historians sympathetic to

the New Order, nor by earlier (and in some ways even more dogmatic), Guided Democracy sympathizers, and it will probably not be made straight by their successors. George Quinn, who observed a mass hair-washing at a pilgrimage site in East Java ten years ago, asks what the meaning of this and other ritual shampooing might signify to the Javanese. Finally, Willem van der Molen submitted an interpretation of Goenawan Mohamad's 1994 poem about the Ramayana "Menjelang Pembakaran Sita [before the immolation of Sita]" in which Sita appears to admit her infidelity (and thus uncleanness) to Rama during her long captivity. On closer inspection, Sita's lover appears to be Rama himself, but at an earlier and happier time, and it is she who accuses him as she approaches the pyre. Van der Molen ended his presentation by suggesting that Rama may be a figure of Suharto, Sita a figure of Indonesia itself.

In accordance with the laudable custom of workshops in Leiden, the final afternoon was open to the public, and it returned to themes from the colonial era. Notable was a well-thought-out elaboration, again emphasizing the visual, by Jean Gelman Taylor using selected images from the KITLV photographic archive—now grown to over 40,000 entries—that dealt with bathing and the different ideas about cleanliness among Europeans and natives. Among other comments she suggested that the archive, which has many photo albums from Europeans from the Indies, might be expanded to include pictures from the albums of Indonesian families as well. Kees van Dijk, as both organizer and honoree of the workshop, fittingly closed with a paper entitled "Soap is the Onset of Civilization".

Appropriately, a publication of the papers is in planning.

Mary SOMERS HEIDHUES

CONTRIBUTIONS IN ORDER OF PRESENTATION

Mary Somers Heidhues (Göttingen): *The Epidemic that wasn't: Beriberi in Bangka and the Netherlands Indies*.

Saki Murakami (Kyoto): "They love cleanness, but are not hygienic": *Japanese Encounter to Indonesia, 1942-1945*.

Marianne Hulsbosch (Sydney/Leiden): "They stink! They've got to be heathen...".

Rosemarijn Hoefte (Leiden): *Cleanliness among the Javanese of Suriname*.

George Quinn (Canberra): *Kramas: How the Javanese Wash their Hair*.

Fridus Steijlen & Henk Schulte Nordholt (Leiden): *Neatness, Beauty* (film).

Bart Barendregt (Leiden): *Tropical Spa Cultures, Eco-chic, and the Complexities of New Asianism*.

- David Henley (Leiden): *Hygiene, Housing and Health in Colonial Sulawesi*.
- Omar Farouk Bajunid (Hiroshima): *Muslims in Lower Mekong: Ideas and Practices of Cleanliness*.
- Sirtjo Koolhof (Leiden): *“And everywhere dirt and disorder undescrivable”*: *Cleanliness in South Sulawesi*.
- Willem van der Molen (Leiden): *Goenawan Mohamed’s “Menjelang pembakaran Sita”*.
- William H. Frederick (Athens, Ohio): *Fixing History: Reflections on Indonesia’s Messy Search for a Tidy Past*.
- Marieke Bloembergen (Utrecht/Amsterdam): *Policing Colonial Netheid and Gay Vices in the Netherlands Indies in the 1930s*.
- Lizzy van Leeuwen (Amsterdam): *Ketombe...siapa takut? Class Confusion in Indonesian Bodycare Commercials*.
- Jean Gelman Taylor (Sydney): *Bathing and Hygiene: Histories from the KITLV Image Archive*.
- Kees van Dijk (Leiden): *Soap is the Onset of Civilization*.

5th EuroSEAS Conference

(Naples, 12-14 septembre 2007)

Fondée en 1992 à Leyde, l'EuroSEAS (European Association for Southeast Asian Studies) organise son congrès tous les trois ans. Après Leyde (1995), Hambourg (1998), Londres (2001) et Paris (2004), le 5^e congrès de l'association s'est tenu à l'Université de Naples L'Orientale du 12 au 14 septembre 2007. Pour qui a participé à ces congrès depuis leurs débuts, force est de constater non seulement une augmentation régulière du nombre de leurs participants, mais encore et surtout la présence croissante de chercheurs non-européens, qu'il s'agisse de ressortissants des pays de l'Asie du Sud-Est ou plus généralement de spécialistes américains, australiens et asiatiques. D'européenne à l'origine, l'EuroSEAS est devenue au fil des années la principale association internationale de recherches sur l'Asie du Sud-Est.

À l'issue du congrès de Paris, la présidence de l'EuroSEAS avait échu à Pierre-Yves Manguin (Centre Asie du Sud-Est, EFEO) et le secrétariat à Pietro Masina, de l'Université L'Orientale, qui s'était porté volontaire pour prendre en charge le prochain congrès. Cette initiative était d'autant mieux venue qu'elle permettait de rééquilibrer vers le sud une association jusqu'alors dominée par l'Europe du nord. Préparé par les membres du bureau et organisé avec efficacité par Masina, le congrès de Naples fut un incontestable succès. Pas moins de 37 ateliers (dont 7 présidés en tout ou partie par des chercheurs et universitaires français) se sont tenus durant trois jours, qui ont donné lieu à quelque 360 communications et ont réuni plus de 450 participants. À l'exception de quelques thèmes portant spécifiquement sur une région (Aceh) ou un pays (Indonésie, Timor Leste, Thaïlande, Cambodge), la plupart des ateliers traitaient de questions transversales à l'ensemble de l'Asie du Sud-Est dans une perspective à la fois comparativiste et pluridisciplinaire.

Ainsi qu'il en va généralement dans les rencontres de cette importance, il était difficile aux congressistes de participer à tous les ateliers susceptibles de les intéresser. Et compte tenu du nombre important de communications présentées, le temps imparti à chaque intervenant était trop limité pour permettre des débats approfondis. Mais ce congrès, tout comme les précédents, aura fourni l'occasion à nombre de doctorants de faire leurs premiers pas en public et de rencontrer les principaux spécialistes de leurs champs de recherches.

Efficacement secondé par Michela Cerimele et par une équipe d'étudiants bénévoles, Pietro Masina avait bien fait les choses. Après un cocktail de bienvenue la veille du congrès, donnant l'occasion de se retrouver entre collègues, les participants ont été solennellement accueillis par diverses sommités académiques et politiques au Castel dell'Ovo, un site historique fortifié surplombant la mer, avec une vue magnifique sur la baie de Naples. Le congrès proprement dit se tenait au Palazzo del Mediterraneo, un édifice récent et parfaitement équipé. Outre des collations offertes sur place, les congressistes furent conviés à un dîner de clôture au Conservatorio di San Pietro a Majella, sis au sein des ruelles pittoresques de la vieille ville. Et pour ceux qui le souhaitaient, une visite guidée des ruines de Pompéi était organisée le lendemain matin.

En marge du congrès proprement dit, on pouvait voir une sélection de films documentaires et acheter les dernières nouveautés auprès des éditeurs spécialisés qui exposaient leurs publications. Les membres du Southeast Asia Library Group ont tenu leur rencontre annuelle et ont visité les bibliothèques de l'Université L'Orientale. Par ailleurs, il faut mentionner que parallèlement aux sessions du congrès se tenait un *business workshop* sur la coopération économique avec l'Asie du Sud-Est, initiative qui a permis d'obtenir une substantielle contribution financière de la région Campanie, laquelle a notamment servi à inviter plusieurs dizaines de chercheurs originaires des divers pays de l'Asie du Sud-Est.

Comme de coutume, le congrès fut également l'occasion pour l'EuroSEAS de réunir les membres de son bureau et de tenir son assemblée générale, au cours de laquelle Pietro Masina a été élu président tandis que le secrétariat revenait à Michela Cerimele, son assistante pour la préparation et l'organisation du congrès de Naples.

Ambiance méditerranéenne aidant, l'événement dégageait une certaine bonhomie et le soir venu on pouvait rencontrer des congressistes déambulant dans les rues animées, prenant l'apéritif à la terrasse des cafés, ou encore atablés dans l'un des excellents restaurants de Naples, dont une liste recommandée avait été obligeamment fournie par les organisateurs.

Michel PICARD

LISTE DES COMMUNICATIONS

Les résumés des communications, sont accessibles sur le site de l'EuroSEAS : www.euroseas.org/2007/

Panel 1. “Spirited Modernities”: Prosperity Religions and the Politics of Cultural Identity in Contemporary Asia

Panel convenors: Kirsten W. Endres & Andrea Lauser

Panel 2. Political Economy of New Regionalism in East Asia

Panel convenors: Pietro Masina & Ravi A. Palat

Panel 3. Tradition and Innovation: Issues in Southeast Asian Performance

Panel convenors: Margaret Coldiron & Catherine Diamond

Panel 4. Staging Desire in Public Spaces

Panel convenors: Sylvia Frisk & Jörgen Hellman

Panel 5. Southeast Asian Collections in European Museums

Panel convenor: Fiona Kerlogue

Panel 6. Conception of the ‘Oriental’ in Law and the Administration of Justice

Panel convenor: Carol Tan

Panel 7. Social Networks and Transition in Southeast Asia: Empirical, Methodological and Theoretical Issues

Panel convenors: Melanie Beresford, Ivan Cucco & Laura Prota

Panel 8. National Identity, Local Medicines, and the Appropriation of the Therapeutic Field

Panel convenor: Claudia Merli

Panel 9. The State and Illegality in Indonesia

Panel convenors: Gerry van Klinken & Edward Aspinall

Panel 10. Transnational Activism in Southeast Asia

Panel convenors: Michele Ford & Lenore Lyons

Panel 12. HIV in Southeast Asia and China: Recent Developments and New Challenges

Panel convenors: Wolfram Schaffar & Christine Winkelmann

Panel 13. Social Perspectives on Disasters in Southeast Asia

Panel convenors: Jean-Christophe Gaillard & Pauline Texier

Panel 15. The Normalization of Religion in Southeast Asia

Panel convenors: Yves Goudineau, Rémy Madinier & Michel Picard

Panel 16. Ten Years after the Pacific Asia Financial Crisis

Panel convenors: Chris Dixon & Mike Hitchcock

Panel 17. Civility and Social Relations in Southeast Asia

Panel convenors: Timo Kortteinen, Timo Kaartinen & Alberto Gomes

Panel 18. Literature - Cinema - Representative Arts: Visuality and Transformation of Genres

Panel convenors: Vladimir Braginsky, Sarah Hicks & Mulaika Hijias

Panel 19. Round-table discussion on “Teaching Southeast Asian languages in European universities: state of affairs, prospect and avenues for bilateral/multilateral cooperation”

Panel convenors: Michel Fournié, Rachel Harrison & Vladimir Kolotov

Panel 20. Nations and Imaginations*Panel convenor: Emma Reisz***Panel 21.** Living in Memory: Houses, History and Social/Natural Environment in Southeast Asia*Panel convenors: Gabriele Weichart & Jani Kuhnt-Saptodewo***Panel 23.** Les «esclaves» dans l'épigraphie du Cambodge ancien/«Slaves» in the Inscriptions of Ancient Cambodia*Panel convenors: Eric Bourdonneau & Gerdi Gerschheimer***Panel 24.** Crossing Southeast Asia*Panel convenor: Patrizia Carioti***Panel 25.** The Cold War in Southeast Asia 1945-1990: New Sources and Interpretations*Panel convenors: Anthony Reid & Geoff Wade***Panel 26.** Cultural Politics in the ASEAN Region*Panel convenors: Felicia Hughes-Freeland & Nora Taylor***Panel 27.** Women's Movements in Southeast Asia*Panel convenor: Mina Roces***Panel 28.** Timor Leste: How to Build a New Nation in Southeast Asia in the 21th Century?*Panel convenors: Christine Cabasset-Semedo & Frédéric Durand***Panel 32.** The Politics of Post-Conflict Aceh: In-depth Analysis and Comparative Perspectives*Panel convenors: Antje Missbach & Paul Zeccola***Panel 33.** Why Cultivate? Understandings of past and present adoption, abandonment, and commitment to agriculture in Southeast Asia*Panel convenors: Graeme Barker & Monica Janowski***Panel 34.** Enduring Conflicts – Opposition to autocratic centers and resilience of ethnic-minority societies in Southeast Asia*Panel convenor: Maran La Raw***Panel 35.** Pre-Modern Settlement Processes in Southeast Asia*Panel convenors: Muriel Charras & Pierre-Yves Manguin***Panel 36.** Transforming Islam and Politics: On Pluralism and Religiosity in Southeast Asia*Panel convenor: Sven Cederroth***Panel 37.** Democracy in Southeast Asia: Domestic and External Dynamics*Panel convenor: Jörn Dosch***Panel 38.** Gender and Islam in Southeast Asia*Panel convenors: Susanne Schröter & Monika Arnez***Panel 39.** Thaksin – ok pai! The Political Crisis in Thailand 2006*Panel convenors: Oliver Pye & Wolfram Schaffar***Panel 40.** Borders re-drawn: re-asserting nation-states in contemporary Southeast Asia*Panel convenor: Antonella Diana***Panel 43.** Traditional education and apprenticeship systems in Southeast Asia*Panel convenor: Jean-Marc De Grave*

Le onzième colloque international sur la traduction

(Kuala Lumpur, 21-23 novembre 2007)

Depuis 1984 se déroule en Malaysia, tous les deux ans¹, un Colloque international sur la traduction (*Persidangan Penterjemahan Antarabangsa*). Le dernier, auquel nous avons participé en tant que conférencière, se tint du 21 au 23 novembre 2007, au troisième étage du luxueux Prince Hotel & Residence de Kuala Lumpur, où se trouvent des salles réservées aux réunions et aux banquets et équipées d'un matériel répondant aux toutes dernières innovations technologiques. Il avait pour thème la constitution d'une documentation en malais (*Membina Kepustakaan dalam Bahasa Melayu*). Les participants, les étrangers en particulier, étaient logés sur place. Les repas étaient servis à l'hôtel, à l'exception du dîner du 22 novembre qui eut lieu au restaurant Seri Melayu tout proche. Le colloque avait été organisé conjointement par l'Institut national malaisien de la traduction (Institut Terjemahan Negara Malaysia, fondé en 1993) et l'Association malaisienne des traducteurs (Persatuan Penterjemah Malaysia, établie en 1979), en collaboration avec l'Institut de la langue et de la littérature (Dewan Bahasa dan Pustaka) et l'Académie des études malaises (Akademi Pengajian Melayu) de l'Universiti Malaya. Il était parrainé par le Ministère de l'éducation malaisien et avait pour partenaire médiatique (*rakan media*) la revue *Pemikir* (Le penseur).

Près de 80 communications y furent présentées par des conférenciers venant majoritairement de Malaysia, mais aussi d'Allemagne, de Brunei, du Chili, de Corée, du Danemark, des Émirats arabes unis, d'Indonésie, du Japon, de France et de Singapour. Les langues de communication étaient le

1. Sauf entre le 2^e et le 3^e colloque où s'est écoulé cinq ans (1986-1991).

malais et l'anglais et un système d'interprétation simultanée avait été prévu. Malgré les très brefs délais impartis aux conférenciers, les communications purent en grande partie être publiées avant le colloque dans les actes². Les autres furent distribuées lors des séances.

Le colloque, à l'organisation sans faille, fut ouvert par le vice-ministre de l'éducation malaisien, Dato' Noh Omar. Il mit l'accent sur le rôle de l'Institut national malaisien de la traduction qui, depuis 1993, a pris le relais de l'Institut de la langue et de la littérature pour ce qui est des traductions. Il exprima le vœu que grâce à l'action de cet institut, le nombre de celles-ci ne cesse d'augmenter, la Malaisie étant, à ses dires, en retard dans ce domaine.

Les communications furent regroupées en quatre sessions : 1) deux présentations de documents d'orientation (*kertas dasar*), respectivement par Dato' Dr. Wan Hashim bin Wan Teh, Directeur de l'Institut national malaisien de la traduction, et par le Professeur émérite, le Dr. Abdullah Hassan, Président de l'Association malaisienne des traducteurs ; 2) neuf séances plénières (*sidang pleno*) ; 3) seize ateliers parallèles (*sidang selari*) ; 4) un forum consacré à l'industrie de l'édition. Les ateliers parallèles, à l'exception de quelques-uns, eurent lieu simultanément dans de petites salles obligeant les participants à faire des choix.

Ces communications envisagèrent les problèmes de traduction sous des angles divers. Il fut question de théorie, de traductions assistées par ordinateur, de la traduction du *Coran* et des *hadiths*, de traductions culturelles, littéraires, scientifiques, du sous-titrage des films, des rapports entre traduction et enseignement des langues, de la place des traductions dans le monde de l'édition, des dictionnaires, de la formation des traducteurs... Les problèmes de l'interprétation furent également abordés. Un grand nombre de communications traitèrent de traductions impliquant le malais mais aussi certaines langues étrangères (anglais, surtout, mais aussi arabe, allemand, chinois, coréen, français, danois, japonais...).

Parmi les œuvres étrangères traduites en malais étudiées dans ce colloque, citons les voyages (*al-Rihlah*) d'Ibn Battutah traduits à partir de la version arabe. L'idée de ce projet revient au précédent Premier ministre Mahathir qui confia la tâche à Syed Nurulakla bin Syed Abdullah et Adi Setia Mohd. Dom. De son côté, l'Institut malaisien de compréhension de l'islam (*Institut Kefahaman Islam Malaysia*) se chargea de la publication de la traduction qui parut dix ans plus tard, en 2003, sous le titre de

2. Abdullah Hassan, Hasuria Che Omar, Dahlina Daut Mohmud, Sa'odah Abdullah (Disusun oleh/Compiled by), *Persidangan Penterjemahan Antarabangsa Ke-11. The 11th International Conference on Translation. Membina Kepustakaan dalam Bahasa Melayu. Enriching the Repository of Knowledge in Malay*, Kuala Lumpur, Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2008, 788 p.

Pengembaraan Ibn Battutah : Pengembara agung, karya terulung menyingkap wajah dunia (Les voyages d'Ibn Battutah, illustre voyageur, une grande œuvre qui dévoile le visage du monde). Cette traduction, ayant fait l'objet de plusieurs rééditions est, paraît-il devenue un best-seller en Malaysia. On parla aussi de la traduction en malais de l'œuvre norvégienne de Jostein Gaarder, *Sofies verden* (Le monde de Sophie) (1991), réalisée non pas à partir de l'original norvégien, mais de la version anglaise, *Sophie's World* (1997). La traduction malaise de Dato' Dr. Hassan Ahmad, a été publiée en 2006 par l'Institut national malaisien de la traduction. Cette pratique de la traduction à partir d'une version intermédiaire a une longue histoire le monde malais. Pour ce qui est des œuvres malaises, il fut notamment question de la traduction anglaise en cours de *Hikayat Hang Tuah* (Histoire de Hang Tuah) par le *sasterawan negara*³ Muhammad Haji Salleh. Lorsqu'en Malaysia on parle de traductions, chacun se remémore la décision de Mahathir (appliquée depuis 2003) de ne plus enseigner les matières scientifiques qu'en anglais. Cette décision, a notamment pour conséquence de limiter considérablement le nombre des traductions dans ces domaines. Toutefois ce problème important resta peu abordé.

Le colloque se termina le 23 novembre en fin de matinée après la lecture des résolutions et les discours de clôture dont l'annonce du prochain Colloque international sur la traduction qui aura lieu en 2009, à l'Universiti Sains Malaysia de Pulau Pinang. Après le déjeuner, les participants furent conduits à Putrajaya, la nouvelle cité administrative dont la construction fut entreprise sous le gouvernement de Mahathir et qui poursuit son développement. Ils purent y admirer les différentes réalisations architecturales : ses ponts, ses bâtiments d'influence moyen-orientale avec ses dômes de couleurs diverses (bureau du Premier ministre, Mosquée, Palais de justice...).

Monique ZAINI-LAJOUBERT

3. La plus haute distinction littéraire pouvant être attribuée à un écrivain malaisien.

Membrua Kepustakaan dalam Bahasa Melayu



**PERSIDANGAN
PENTERJEMAHAN
ANTARABANGSA KE-11**

**Prince Hotel & Residence,
Kuala Lumpur Malaysia**

21- 23 NOVEMBER 2007
www.ppa11.itnm.com.my

Program

Anjuran **Dengan Kerjasama** **Penaja Utama** **Rakan Media**







PEMIKIR

Early Indian Influences in Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Movements

(Singapour, 21-23 novembre 2007)

Initiative de K. Kesavapany, directeur de l'Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), cette conférence a été organisée en coopération avec le National Library Board, l'Institute of South Asian Studies (ISAS) et l'Asia Research Institute (ARI). Si l'hôtel Holiday Inn en a été le cadre luxueux, les présentateurs de communications se sont vus également conviés à la visite de l'Asian Civilisations Museum, en particulier l'exposition en cours intitulée «On The Nalanda Trail: Buddhism in India, China and Southeast Asia», puis à celle intitulée «Kaalachakra» à la Bibliothèque nationale, suivie d'une réception offerte par cette dernière institution. Ils ont par ailleurs eu le privilège d'un dîner au palais présidentiel offert par le Président de la République de Singapour, S.R. Nathan.

Si des rencontres à thématique disciplinaire (notamment histoire de l'art, religion, linguistique) sur les relations anciennes entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est ont probablement eu lieu au cours des trente dernières années, cette conférence généraliste est, à notre connaissance, la première du genre.

Rappelons que les rapports culturels entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est jusqu'au tournant du premier millénaire de notre ère, notamment tout ce qui touche au concept d'indianisation, ont dominé les débats entre la fin du XIX^e siècle et les années 50, débats alimentés par les recherches des historiens, archéologues et épigraphistes européens et indiens. Cette question de l'indianisation, donc de l'impact de la civilisation indienne sur l'Asie du Sud-Est, s'est d'abord posée essentiellement à partir des productions culturelles observées localement, qu'il s'agisse des religions, des écritures, des langues,

des architectures, des arts et des littératures. Dans le paradigme initial, la civilisation indienne s'impose et se plaque sur des cultures locales passives, encore au stade néolithique, au début de notre ère. Indianistes et sanskritistes de l'époque observent la région à partir de l'Inde, comme « colonies culturelles » de l'Inde selon Cœdès, privilégiant les indicateurs de brahmanisation (inscriptions en sanskrit, monuments et statuaire) au détriment d'éléments considérés alors comme secondaires (contexte antérieur, inscriptions en langues locales, sites d'habitat).

Un changement de paradigme s'opère durant les années 1960 dans un contexte de remise en cause des thèses diffusionnistes, en particulier du courant « Greater India » symbolisé par R.C. Majumdar et H.G.Q. Wales, et d'émancipation politique des pays concernés. Le rôle passif des autochtones est remis en question et des facteurs multiples sont suggérés pour expliquer le processus de réception des cultures indiennes. Des approches nouvelles concernant les sources écrites les plus anciennes ainsi que la réalisation de fouilles archéologiques sur des sites d'habitats vont chercher à replacer les populations d'Asie du Sud-Est en tant qu'actrices à niveau égal avec les populations indiennes dans ce qui apparaît maintenant comme un long processus, dont les concepts explicatifs clés sont devenus « localisation » et « indigénisation ».

Il convient donc de replacer cette conférence au terme d'un siècle de recherches qui a connu deux grands moments d'une durée à peu près égale. Mais c'est une actualité plus récente qui semble avoir stimulé la tenue de cette conférence, en l'occurrence la commémoration sous des formes multiples des expéditions maritimes chinoises Ming du début du XV^e siècle, dirigées par l'amiral Zheng He. L'initiateur de cette conférence lui-même n'a pas manqué de voir un parallèle entre ces entreprises et les expéditions maritimes Cōla du XI^e siècle en Asie du Sud-Est.

Quarante neuf communications ont été délivrées, dont douze en sessions plénières et trente sept en deux sessions parallèles, par des chercheurs venus d'Inde (15), d'Indonésie (5), des USA (5), de Thaïlande (4), de Grande-Bretagne (3), du Viêt Nam (3), de France (2), de Singapour (2), d'Allemagne (1), d'Australie (1), du Sri Lanka (1), des Philippines (1), de Suisse (1), du Myanmar (1), de Malaysia (1), des Pays-Bas (1) et du Japon (1). Quatre thèmes principaux ont été abordés : les expéditions navales Cōla en Asie du Sud-Est (8), les données archéologiques et épigraphiques (21), les activités commerciales anciennes et médiévales (3), cultures régionales et localisation (17).

Sur le premier thème, H. Kulke et Y. Subbarayalu ont fait d'entrée une mise au point sur l'état des connaissances concernant l'expédition de 1025 contre Srivijaya. On ne dispose toujours et rien de plus que la mention dans l'inscription du temple de Thanjavur (1030-1), ce qui soulève la question de la réalité de l'expédition. À partir de cette constatation, les réflexions

portèrent essentiellement sur les contextes politique, économique et militaire, qui suggèrent les causes possibles et les moyens à disposition pour une telle expédition.

Contrairement au premier thème, le second thème a livré quantité d'informations nouvelles sur les contacts entre l'Asie du Sud et l'Asie du Sud-Est à partir des résultats de recherches archéologiques récentes, en particulier sur les établissements côtiers, que ce soit au Viêt Nam, en Thaïlande péninsulaire, en Indonésie (Java, Sumatra) ou en Inde du Sud. La période privilégiée est 500 AE – 500 EC, qui est depuis longtemps l'une des périodes de prédilection des archéologues indiens. Il n'est pas étonnant par conséquent que c'est ce domaine qui offre aujourd'hui le dialogue le plus fécond. Les autres communications à propos de ce thème ont surtout porté sur les influences réciproques dans l'art et l'architecture. S'y ajoutent une communication sur les vestiges artistiques indiens de Quanzhou et une autre sur la diffusion des écritures indiennes en Asie du Sud-Est.

Le troisième thème a été curieusement sous-représenté. On aurait pu s'attendre notamment, grâce au corpus de 10.000 inscriptions de l'époque de la dynastie Cōḷa, à la présentation de nouvelles approches sur l'organisation et le rôle des guildes marchandes basées en Inde et en contact avec l'Asie du Sud-Est.

La plupart des communications du quatrième thème ont mis en lumière la complexité des adaptations et réinterprétations locales et régionales, que ce soit au niveau de la langue, de l'architecture, de la sculpture, de la religion, de la littérature ou des techniques artisanales. Si l'archéologie apporte des éléments de réponse, elle soulève aussi de nouvelles questions, comme par exemple celle de l'origine de la statuaire religieuse en bois, des tous premiers siècles de notre ère, découverte au Viêt Nam.

Nous avons assisté en définitive à une conférence stimulante, non seulement par la richesse des données de première main et la qualité des réflexions, mais aussi par les possibilités d'échanges directs avec les collègues venus d'Asie du Sud, le tout parfaitement orchestré par les organisateurs que nous tenons à remercier ici.

Daniel PERRET

LISTE DES COMMUNICATIONS

Hermann Kulke: *The Naval Expedition of the Cholas in the Context of Asian History.*

Y. Subbarayalu: *The Place of Navy in the Military of the Chola State.*

Tansen Sen: *The Military Campaigns of Rajendra Chola and the Chola-Srivijaya-China Triangle.*

Vijay Sakhuja & Sangeeta Sakhuja: *Rajendra Choladeva I Naval Expedition to Southeast Asia: A Nautical Perspective.*

- A. Meenakshi Sundara Rajan: *Naval Expeditions of Rajendra Chola in Southeast Asia: A Historical Study*
- Amita Agarwal: *Naval Expeditions of the Chola Kings.*
- Kudavayil Balasubramanian: *Far-East Influence of Art and Architecture in Tamil Country.*
- Lam Thi My Dzung: *Central Vietnam during the Period from 500 BC to AD 500.*
- Boonyarit Chaisuwan: *Early Contacts between India and the Andaman Coast in Thailand from the 2nd Century BC to 11th Century AD.*
- Trigangga: *The Spread of Indic Scripts in Indonesia: An Epigraphical and Palaeographical Study.*
- Noboru Karashima: *Medieval Commercial Activities in the Indian Ocean as Revealed from Chinese Ceramic sherds and South Indian and Sri Lankan Inscriptions.*
- M. Jeyachandra Rabi Singh: *Merchant-Guilds and the Chola Naval Campaigns.*
- Ninie Susanti: *The Impact of Rajendra Chola's Invasion on Sriwijaya and the Eleventh Century History of Java.*
- S. Vasanthi: *Excavation at Gangaikondacholapuram: The Imperial Capital of Rajendra Chola and its Significance.*
- Anna A. Slaczka: "The Depositing of the Embryo" – *Temple Consecration Rituals in the Hindu Tradition of South and Southeast Asia: A Study of the Textual and Archaeological Evidence.*
- Tassanee Bhikul: *Social and Cultural Development of the Trambralinga along with the Spread of Brahmanism.*
- Tran Ky-Phuong: *The M̄y S̄on Sanctuary of Champa Kingdom in Central Vietnam: The Oldest Hindu Temple in Southeast Asia (4th-13th Centuries AD).*
- Pierre-Yves Manguin & Agustijanto Indradjaya: *The Batujaya Site: New Evidence of Early Indian Influence in West Java.*
- Pierre-Yves Manguin: *Was Southeast Asia Indianised Before "Indianisation"?*
- P. Shanmugam: *Tamil Country and Southeast Asia: Cultural Links of the Cholas.*
- Sundaresh: *Marine Archaeological Investigations Along the Tamil Nadu Coast and its Implications to Understand the Cultural Expansion to Southeast Asian Countries.*
- Sila Tripati: *Maritime Trade of East Coast of India: Archaeological Evidences Indicator of Overseas Contacts between India and Southeast Asia.*
- Risha Lee: *Rethinking Community: The Indic Carvings of Quanzhou.*
- Edmund Edwards McKinnon: *Continuity and Change in South Indian Involvement in Northern Sumatra: The Inferences of Archaeological Evidence from Kota Cina and Lamreh.*
- Martin Polkinghorne: *Makers and Models: Local Transformations of Indianisation in the Decorative Lintels of Angkor.*
- Daniel Perret & Heddy Surachman: *South Asia and the Tapanuli Area (North-West Sumatra): mid-9th c.-14th CE.*
- K. Rajan: *Emergence of Early Historic Trade in Peninsular India.*
- Ian C. Glover & B er enice Bellina: *Ban Don Ta Phet and Khao Sam Kaeo: The Earliest Indian Contacts Re-assessed.*
- S. Rajagopal: *Reflections in Tamil Inscriptions on Cross-Cultural Movement in South East Asia (Through the Ages).*
- Gokul Seshadri: *New Perspectives on Nagapattinam, the Medieval Port City (In the Context of Political, Religious and Commercial Exchanges between South India and Southeast Asia/China).*
- Hema Devare: *Cultural Implications of Chola Maritime Fabric Trade with Southeast Asia.*
- Arsenio Nicolas: *Early Musical Exchanges between India and Southeast Asia.*

- Johannes Bronkhorst: *The Spread of Sanskrit in Southeast Asia*.
- Kyaw Minn Htin: *Early Buddhism in Myanmar*.
- Sachidanand Sahai: *Localization of Indian Influences as Reflected in the Laotian Versions of the Ramayana*.
- Julie Romain: *Indian Architecture in the "Sanskrit Cosmopolis"*.
- Bérénice Bellina: *Using Technology Studies to Generate a Sequence of the Earliest Cultural Exchange between South and Southeast Asia: The View from the Upper Thai Malay Peninsula*.
- Singaravelu Sachithanantham: *Tamil Cultural Influences in the Khmer, Malay and Thai Kingdoms of Southeast Asia*.
- John Guy: *Tamil Merchants and the Hindu Buddhist Diaspora in Early Southeast Asia*.
- Phaedra Bouvet: *Preliminary Study of Indian and Indian Style Wares from Khao Sam Kaeo (Chumphon Area, Peninsular Thailand) 4th-2nd c. BC*.
- Le Thi Lien: *Hindu Deities in Southern Vietnam – Images Seen on the Tiny Archaeological Artefacts*.
- Anura Kumara Manatunga: *Sri Lanka and Southeast Asia during the Period of the Polonnaruwa Kingdom*.
- Bunchar Pongpanich: *Adornment Industry and Commerce in Southeast Asia Peninsular During and Prior to Chola Period*.
- Daud Ali: *The Role of Inscriptions and Nxti Literature in the Politics of Southeast Asia*.
- Boreth Ly: *Broken Threads: The Contested Histories of Brahmanism in Cambodia and Thailand and the Construction of Ritual Authority*.
- Peter Skilling: *Language, Text and Religion: Buddhism in Early Southeast Asia*.
- Aminur Rahman: *Travel of Atish Dipanker Srijana in Tibet: Question of Cross-cultural Interactions and Crossing Boundaries*.
- Robert L. Brown: *The Importance of Gupta-Period Sculpture in Southeast Asian Art History*.
- Andrea Acri: *On Birds, Ascetics and Kings in Central Java: Old Javanese Rāmāyaṇa Sargas 24-25*.
- V. Selvakumar: *Contacts between India and Southeast Asia in Ceramic and Boat Building Traditions*.
- R. Nagaswamy: *Migration of Folk and Classical Tradition from South India to Southeast Asia*.



GILBERT HAMONIC

La « nouvelle vague » du cinéma malaisien à Paris

Du 3 au 14 juillet 2007, le festival Paris Cinéma comptait parmi ses invités d'honneur la cinéaste Yasmin Ahmad dont une rétrospective des trois derniers films était présentée : *Sepet (Chinese Eyes)*, 2004 ; *Gubra (Anxiety)*, 2005 et *Mukhsin*, 2006 (ce dernier en compétition dans la sélection officielle¹). Cette première mérite d'être notée, tant il n'est pas courant de rencontrer une femme réalisatrice de films en Malaisie, plus encore lorsqu'il s'agit d'une femme qui ose aborder des sujets tabous ou délicats. Parallèlement, et toujours dans ce même festival, concourait dans la catégorie court-métrage Yeo Joon Han, déjà remarqué lors de la sélection officielle de la *Mostra* de Venise en 2006 (chose inédite pour un cinéaste de Malaisie). Yeo Joon Han avait obtenu alors une mention spéciale du jury pour son premier court-métrage intitulé *Adults Only*. Cette fois son second film, *Girl in a Soap Bubble*, conte de façon comique (notamment à travers un dialogue multilingue plein de quiproquos) les rêveries d'une jeune fille un peu farfelue travaillant dans une laverie.

Enfin, (hasard du calendrier?) Paris offrait aussi ces dernières semaines-là, la possibilité de découvrir le dernier film de Tsai Ming-Liang, *I Don't Want to Sleep Alone (Hei Yan Quan)*, premier film que ce célèbre réalisateur

1. Yasmin Ahmad a déjà obtenu plusieurs récompenses dans des festivals internationaux à Turin, Tokyo, San Francisco ou Rotterdam, et *Mukhsin* a été deux fois primé au 57^e Festival de Berlin. Certains titres sont ici donnés dans leur version internationale, car les films mentionnés parlent selon les cas malais, mandarin, cantonnais, ou hokkien et/ou anglais avec sous-titres.

taiwanais, riche de multiples récompenses internationales², a tourné en 2006, en Malaisie, son pays d'origine.

Il peut sembler abusif de rassembler ici sous le seul vocable de «nouvelle vague» ces trois cinéastes aux techniques différentes, dont l'un est désormais lié au cinéma taiwanais contemporain. Mais, outre les racines de leur enfance et leur appartenance à une même génération (Tsai Ming-Liang est né en 1957 à Kuching où il passa ses vingt premières années, Yasmin Ahmad en 1958 à Johor, Yeo Joon Han en 1969 à Negeri Sembilan), leurs œuvres présentent bien des similitudes dans leur manière de lire la réalité, et se réfèrent souvent explicitement au courant «nouvelle vague» du cinéma français des années 60³. Ce, sans compter que Yasmin Ahmad fait elle-même partie d'un mouvement de jeunes cinéastes malaisiens (dont Ho Yuhang est l'un des chefs de file) prétendant, loin des clichés établis, renouveler le regard porté sur la Malaisie d'aujourd'hui.

Les analogies de leurs parcours artistiques sont d'abord à retenir. Tous trois ont commencé par exercer leurs talents en tournant des clips publicitaires et des téléfilms. Tous trois ont écrit des scénarios, ont joué comme acteurs et, une fois passés derrière la caméra, mêlent interprètes amateurs et professionnels qu'ils considèrent comme leur famille. C'est d'ailleurs, par le biais d'un attachement personnel à un même personnage ou à un même acteur, que Yasmin Ahmad et Tsai Ming-Liang transposent les éléments de leur autobiographie qui demeure le terreau fertile de leur inspiration. La véritable trilogie réalisée par Yasmin Ahmad en est la preuve, puisque le truchement d'une unique héroïne, Orked (souvent interprétée par la jolie Sharifah Amani) permet de reconnaître tour à tour la réalisatrice sous les traits d'une jeune adolescente malaisienne, d'abord dans ses espoirs et ses amours contrariées pour un jeune Chinois (Jason, alias Ah Loong, interprété avec grand talent par Ng Choo Seong dans *Sepet*⁴), puis comme jeune femme mariée à un homme plus âgé (dans *Gubra*⁵), puis comme une petite

2. Le Lion d'or de Venise pour *Vive l'amour* (*Ai qing wan sui*) en 1994, le prix du jury à Berlin pour *La Rivière* (*He liu*) en 1997, et plusieurs nominations après *Et là-bas, quelle heure est-il?* (*Ni neibian jidian*) en 2001, *Goodbye Dragon Inn* (*Bu jian bu san*) en 2003, et la comédie musicale *La Saveur de la pastèque* (*Tian bian yi duo yun*) en 2005. Pour sa part, *I Don't Want to Sleep Alone* a obtenu le Prix du cinéma pour la paix à la Mostra de Venise de 2006.

3. Cf. l'article de Jérémy Segay «Yasmin Ahmad, figure de la nouvelle vague malaisienne» dans le catalogue du Festival Paris Cinéma 2007, p. 79 (Association Paris cinéma, Mairie de Paris).

4. Yasmin Ahmad est elle-même épouse d'un Chinois.

5. *Gubra* a été controversé en Malaysia, car entre tragédie et comédie, y sont dépeints les portraits contrastés de deux familles, dont celle d'un religieux musulman, *Pak Bilai*, qui croit en la confiance et aide deux prostituées à changer de vie.

filles aimées et respectées de sa famille, élevée presque comme un garçon et qui découvre la tendresse des émotions du sortir de l'enfance au travers de son amitié pour *Mukhsin*... De la même façon, le lien qui unit Tsai Ming-Liang à son acteur fétiche Lee Kang-Sheng n'est pas sans faire songer à celui qui alliait François Truffaut à Jean-Pierre L aud (ce dernier apparaissant

Yasmin Ahmad



d'ailleurs aux côtés de Lee Kang-Sheng dans *Et là-bas, quelle heure-est-il?* en hommage explicite de Ming-Liang pour *Les 400 coups*).

Il y a bien sûr différents points d'entrée dans la filmographie des cinéastes de cette génération qui relève, semble-t-il, d'une même famille d'esprit. On peut se contenter de faire simplement référence aux catégories de « romance » ou de « drame sentimental », qui font toujours écho dans les œuvres artistiques du monde malayo-indonésien et dont il faudra bien un jour expliquer l'histoire. On peut aussi évoquer l'angle politique ou celui de la critique sociale, tant la vie au jour le jour ici dépeinte dans la Malaisie contemporaine est

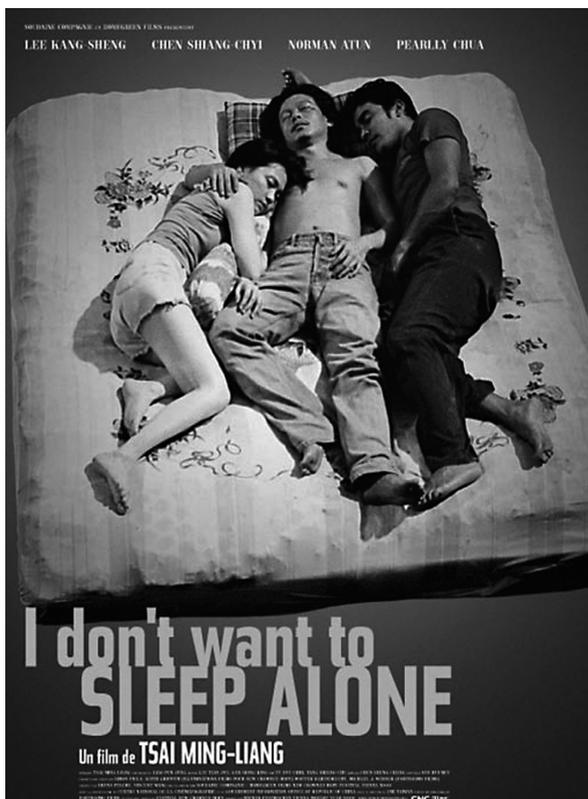
souvent en rupture avec la morale traditionnelle et loin des stéréotypes conservateurs, nationalistes ou islamistes. Les valeurs avancées – pluralité ethnique, mixité et multiculturalisme, amour interethnique, liberté personnelle, tolérance religieuse – révèlent à coup sûr beaucoup de la réalité souhaitée par ces cinéastes.

Mais si ces œuvres véhiculent des messages, c'est toujours de façon subtile (y compris dans l'argot des dialogues utilisé au quotidien), presque distanciée, et c'est pourquoi beaucoup se plaisent à alterner rêves et réalité (ligne directrice des deux court-métrages de Yeo Joon Han), comédie et tragédie, tendresse et violence (agression et mort de Jason dans *Sepet*, brutalité intra et interethnique dans *I Don't Want to Sleep Alone* où le héros est laissé pour mort sur la chaussée), espoirs et illusions, audace et émotions dans une optique (apparemment) plus humaniste que contestataire⁶. De même, la pro-

6.   en juger par cet extrait d'une interview de Yasmin Ahmat pour *Focus Film* (reproduit in *yasminthestoryteller.blog*) : "FF: You have also taken a lot of criticism for your other films

fonde solitude qui marque l'univers glauque des villes retranscrit par Tsai Ming-Liang renvoie tout autant à la détresse qui se profile en arrière-fond de toute grande métropole qu'au Kuala Lumpur d'après la crise économique de

I Don't Want to Sleep Alone de Tsai Ming-Liang



la fin des années 1990 tel qu'il apparaît dans son dernier film. Aussi le spectateur est-il invité à aller simplement au-delà des différences superficielles : différences sociales ou ethniques (place attribuée aux *peranakan* et aux Chinois de la société malaisienne dans *Sepet*⁷; extrême pauvreté des sans-abris et des immigrés dans le Kuala Lumpur de *I Don't Want to Sleep Alone*; présence plus ou moins sourde des mafias et des gangs locaux...), différences de style de vie (les familles décrites par Yasmat Ahmat sont hautes en couleur, et les scènes d'intimité d'un couple marié qui s'agace dans le lit conjugal ont fait scandale dans *Sepet*), différences d'aspect (Ah Loong charme aussi bien Orked par ses

i.e. *Sepet* and *Gubra* where you tread on religious, culturally and racially sensitive issues. How do you see yourself as a contemporary filmmaker in multiracial Malaysia?

YA: I just see myself as someone who holds up a mirror to Mankind. I'm not so socio-centric; I just want to examine the human condition and nothing pleases me more than to hear that some people from another part of the world laughed and cried when they saw my film. I don't care about national and political borders so much, but only insofar as they create interesting differences in culture and tradition. The fact that Malaysia is multiracial is really not such a big deal to me. *The world is multi-racial*. That is a great blessing from God, and I don't understand why some people treat it like a curse".

7. Dans *Sepet*, on se souviendra par exemple de ce dialogue savoureux entre le héros et son meilleur ami (que la mafia locale a expédié à l'hôpital) : "I heard somewhere that Hang Tuah, Hang Jebat, and Hang whatever chibai all were Chinamen, you know! – Hey, they could be Chinese-lah, all Hangs"....

cheveux teints en blond que par ses yeux bridés), différence de sexe même avec Tsai Ming-Liang (car Hsiao Kang, le héros de *I Don't Want to Sleep Alone* trouble tout autant l'immigré bangladaise qui l'a recueilli que la jeune serveuse d'un café qui va partager sa misère quotidienne). De fait, la séduction et l'intérêt profond de ces films tient à ce que les stéréotypes sociaux y sont brouillés et franchies les frontières culturelles, ethniques ou religieuses, mises en avant par les politiciens et les esprits étroits de tous bords. Ainsi découvre-t-on chez Yasmin Ahmad une jeunesse locale amoureuse des films de Wong Kar-Wai⁸, des jeunes filles malaisiennes qui décorent leurs chambres des posters du bel acteur sino-japonais Takeshi Kaneshiro, des servantes malaises folles amoureuses des opérettes chinoises, des pères et mères de famille musulmans qui, bras nus et vêtus d'un simple sarong, dansent sur de la musique thaï, tout comme un jeune Chinois qui se contorsionne si bien sur une mélodie malaise... Et tandis que l'univers de Yeo Joon Han offre une réflexion tragi-comique sur la vie et la mort au jour le jour ; l'univers de Tsai Ming-Liang, souvent hanté par de mystérieuses maladies et toujours visité par l'obsession symbolique de l'eau (avec ses variantes, notamment l'urine), apparaît être le plus désespéré, ou désenchanté. Pourtant, tous ces cinéastes interrogent le type de relation que l'on souhaite vraiment avoir avec autrui. C'est pourquoi se trouvent chez eux une même recherche de l'autre au-delà des catégories sociales établies, un même entrelacement du réel et du poétique, une même solitude des corps et des cœurs, un même tropisme pour la transgression, et souvent une même référence à la violence larvée d'une société malaisienne multiculturelle.

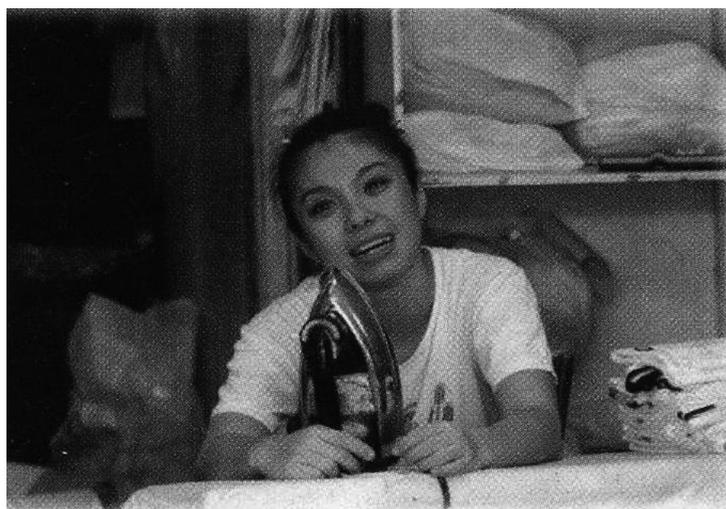
Mukhsin de Yasmin Ahmad



8. C'est par leur amour commun de *Chungking Express* que se rencontrent Orked et Jason.

On pourrait poursuivre le chemin des similitudes en évoquant le choix toujours judicieux des musiques ou encore l'amour des plans fixes qui paraît être partagé par la plupart de ces cinéastes (le très long plan final de *I Don't Want to Sleep Alone* fait songer au dernier plan d'*Aguirre* de Werner Herzog). On pourrait aussi souligner le large public auquel ils veulent tous s'adresser, et leur esprit d'indépendance, puisque la publicité les aide et les moyens officiels dont ils disposent restent maigres.

Jerrica Lai, interprète de *Girl in a Soap Bubble* de Yeo Joon Han



«Nouvelle vague», ou vague «sino-malaisienne» du cinéma d'Asie du Sud-Est? En tout cas, vague émergente aux multiples visages, qui symbolise comme une bouffée d'air pleine d'espoir, et qui commence à être reconnue sur la scène des festivals internationaux les plus célèbres.

LITTÉRATURE ET SOCIÉTÉ

MICHEL PICARD

En quête de l'identité balinaise à la fin de l'époque coloniale

Le 14 septembre 1928, en présence du Résident de Bali et Lombok L.J.J. Caron, le Gouverneur-Général A.C.D. de Graeff inaugurerait à Singaraja une fondation dédiée à la collecte et à l'étude des manuscrits balinais – la Kirtya Lieftrinck-Van der Tuuk¹, du nom de deux grandes figures tutélaires des

* Cet article s'inscrit dans le cadre d'un projet de longue haleine qui vise à rendre compte de la construction dialogique d'une identité balinaise de l'époque coloniale à nos jours. À cet égard, il prend la suite de celui intitulé «La polémique entre *Surya Kanta* (1925-1927) et *Bali Adnjana* (1924-1930), ou comment être balinais à l'ère du progrès», précédemment publié dans *Archipel*. En ce qui concerne les variations dans la graphie des termes indonésiens et balinais, j'ai conservé l'orthographe originelle pour les noms de personnes et d'organisations ainsi que pour les citations, tout en me conformant à l'usage courant pour les toponymes et les mots usuels.

1. À l'origine, la fondation devait s'appeler Stichting Lieftrinck–Van der Tuuk. À l'instigation de I Goesti Poetoe Djlantik, soucieux de lui conférer un cachet balinais, le terme néerlandais “*stichting*” fut remplacé peu après par “*kirtya*”, mot dérivé du sanskrit *kirti* et désignant une fondation méritoire (Gonda 1973 : 633 ; Zoetmulder 1982 : 879). Lettré réputé, fonctionnaire colonial et membre de la famille royale de Buleleng, Poetoe Djlantik avait été le président de l'association Santi, formée en 1923 (Picard 1999 : 11). Il était l'un des fondateurs de la Kirtya et le premier Balinais à lui confier sa collection de manuscrits. Un bâtiment de trois pièces fut édifié sur les terres de son palais (*puri*), qui devint connu sous le nom de Gedong Kirtya. La fondation était gérée par un collège de douze conservateurs, présidé par le Résident de Bali et Lombok, assisté d'un secrétaire, et composé de représentants des huit *negara* de Bali et de deux représentants de Lombok. Poetoe Djlantik, qui représentait Buleleng, en était le vice-président. Sur les neuf conservateurs balinais, six étaient des prêtres *Brahmana* (*pedanda*). Le poste de bibliothécaire était tenu par I Njoman Kadjeng, qui sera remplacé en 1932 par I Wajan Bhadra.

études balinaises². La décision avait été prise lors d'une réunion organisée par le Résident Caron en juin à Kintamani de collecter les manuscrits balinaïses (*lontar*), «de peur que la population de Bali ne vende ses manuscrits aux touristes» (Hooykaas 1973 : 37) et que les Balinaïses n'en viennent à oublier l'enseignement qu'ils recèlent. À vrai dire, la fondation n'était pas initialement vouée aux seuls manuscrits, mais rassemblait également d'autres productions culturelles, telles que sculptures, peintures et vestiges archéologiques. La plupart de ces objets seront par la suite transférés au Bali Museum, ouvert en 1931 à Denpasar et financé en partie par la Kirtya.

La création de la Kirtya s'inscrivait dans le contexte du tournant conservateur que prenait à l'époque la politique coloniale néerlandaise. En réaction à l'émergence d'un mouvement social organisé, à la politisation de l'islam et à la radicalisation de l'idéologie nationaliste – et surtout après les émeutes d'inspiration communiste de 1926-1927 à Java et à Sumatra –, l'idéal progressiste de la «mission civilisatrice» dont se réclamait la Politique Éthique fit place à une préoccupation croissante pour le maintien de la paix et de l'ordre (*Rust en Orde*). Le projet de promouvoir les élites indigènes en leur donnant accès à l'éducation européenne était à présent accusé d'avoir aliéné les Indonésiens de leurs racines culturelles. En lieu et place de l'assimilation prônée par Christiaan Snouck Hurgronje, Cornelis van Vollenhoven préconisait un renforcement des communautés locales par le rétablissement de leur «droit coutumier» (*adatrecht*) (Vollenhoven 1928). C'est dans le cadre de cette inflexion de la politique coloniale, combinant le conservatisme culturel, la vigilance répressive et le gouvernement indirect inspiré des préceptes de l'*adatrecht*, qu'il faut replacer l'instauration de la Kirtya.

Cela étant, cette initiative répondait à des motivations plus circonstanciées. Les craintes que de précieux *lontar* soient vendus à des touristes étaient très certainement fondées³. Et elles étaient encore renforcées par la

2. Herman Neubronner van der Tuuk (1824-1894) fut envoyé à Bali en 1870 par la Nederlandsch Bijbelgenootschap pour y traduire la Bible en balinaïse. Installé aux environs de Singaraja, il devint fonctionnaire du gouvernement des Indes néerlandaises en 1873 et poursuivit son étude de la langue et des manuscrits balinaïses sous l'égide du Ministère de l'Éducation, de la Religion et de l'Industrie. Son œuvre majeure, le fameux *Kawi-Balinesch-Nederlandsch woordenboek*, ne sera publiée qu'après sa mort. Frederik Albert Lieftrinck (1853-1927) occupa à plusieurs reprises le poste de *contrôleur* de Buleleng durant les années 1870-1880. Il fut *resident* de Bali et Lombok de 1896 à 1901, puis fut à nouveau envoyé à Bali comme conseiller spécial du gouvernement lors de l'expédition militaire contre les royaumes de Badung et Tabanan en 1906. À la différence des orientalistes comme van der Tuuk, intéressés au patrimoine littéraire indo-javanais, Lieftrinck consacra ses recherches aux communautés villageoises et à leur droit coutumier.

3. C'est à 1908, l'année de la chute du dernier royaume balinaïse devant l'avancée des armées coloniales, que remontent les débuts du tourisme dans l'archipel insulindien. Cette année-là était fondé à Batavia, sous l'égide du gouvernement colonial, un Official Tourist Bureau, chargé d'impulser la promotion touristique des Indes néerlandaises. Initialement cantonné à

vision orientaliste prédominante à l'époque, qui faisait de Bali un « musée vivant » de la civilisation indo-javanaise, le dépositaire de l'héritage hindou de Majapahit balayé de Java par la venue de l'islam (Raffles 1917 ; Crawfurd 1820 ; Hoëvell 1848 ; Friederich 1849-1850). Cette vision explique l'importance accordée par les orientalistes aux manuscrits découverts à Bali, qu'ils considéraient comme un legs indo-javanais que les Balinais avaient eu le mérite de préserver pour la postérité. Il leur faudra encore quelque temps pour comprendre qu'une large part de ce patrimoine littéraire avait en fait été rédigée par des Balinais. Toujours est-il que Bali apparaissait aux yeux des fonctionnaires coloniaux comme un sanctuaire hindou, qu'ils se devaient de protéger contre le contact traumatisant de la modernité et les empiétements de l'islam.

Cette position conservatrice n'était pas due uniquement à un réel souci de maintenir les traditions culturelles balinaises à l'écart des vicissitudes du monde moderne, mais elle était motivée également par des considérations politiques (Vickers 1989 ; Schulte Nordholt 1994 ; Robinson 1995). Quelques années auparavant, une association de roturiers balinais (*jaba*) éduqués dans les écoles coloniales avait attaqué les prérogatives de l'aristocratie (*triwangsa*)⁴. Une polémique s'ensuivit, opposant *jaba* et *triwangsa* à travers leurs publications respectives – *Surya Kanta* (1925-1927) et *Bali Adnjana* (1924-1930). Cette polémique portait pour une large part sur les privilèges de « caste » (*kasta*), qui avaient été aggravés par la politique coloniale et que les roturiers voulaient abolir au nom de l'idée qu'ils se faisaient du progrès (Picard 1999). Après les émeutes de 1926-1927 et la répression policière qui s'ensuivit, le gouvernement colonial manifesta une certaine méfiance à l'encontre de l'association *Surya Kanta*, dont il accusait l'idéologie égalitariste d'être responsable de divers incidents causés par des groupes

Java, son champ d'action devait s'étendre à Bali en 1914, dès que la pacification militaire de l'île eut permis d'y voyager en toute sécurité. Mais ce n'est qu'à partir de 1924 que les touristes commencèrent à fréquenter pour de bon Bali, avec l'ouverture d'un service de liaisons maritimes hebdomadaires reliant Singaraja à Batavia et à Singapour. Et il faudra encore attendre jusqu'à 1928 pour que s'ouvre le premier hôtel, le Bali Hotel à Denpasar (Picard 1996).

4. Sur la foi de chroniques rédigées au XVIII^e siècle, les Balinais font remonter à Majapahit l'origine de leur ordre social et de leur religion – et tout particulièrement la division de leur société en quatre classes hiérarchisées, abusivement qualifiées de « castes » par une trompeuse analogie lexicale avec les *varna* indiens. D'après ce mythe d'origine, les descendants de l'élite javanaise qui avait trouvé refuge dans l'île après la chute de Majapahit composent l'aristocratie des *triwangsa* (les « trois peuples » : *Brahmana*, *Satria* et *Wesia*), par opposition aux *Sudra*, qui rassemblent quelque 90% de la population. À vrai dire ce dernier terme est peu usité à Bali, étant considéré comme désobligeant. Les intéressés lui préférèrent celui de *jaba*, qui réfère à une position d'extériorité et s'oppose en ce sens à *jero*, qui dénote l'intériorité. L'usage référentiel du terme *jaba* signifie que les roturiers sont en dehors du cercle de la noblesse et donc du système hiérarchique en tant que tel.

de *jaba* refusant allégeance aux *triwangsa*. Et il soupçonnait ses dirigeants d'être influencés par la propagande nationaliste et communiste qui commençait à se répandre à Bali. Avec l'aide intéressée de membres influents de l'aristocratie balinaise, les fonctionnaires néerlandais se sont efforcés de désamorcer le conflit entre *jaba* et *triwangsa*, qu'ils percevaient à juste titre comme une menace politique.

À cet égard, il leur est assez vite apparu que les *triwangsa*, dans lesquels ils voyaient à la fois le véhicule historique de l'hindouisation de Bali et le garant de l'ordre social traditionnel, s'avéraient leur plus sûr allié face au danger islamique comme à la subversion nationaliste ou communiste. Le gouvernement colonial décida en conséquence de renforcer le prestige de la noblesse et son autorité sur la population, en appointant en juillet 1929 dans chacun des anciens royaumes un descendant du dernier *raja* comme « administrateur royal » (*negara-bestuurder*), désormais autorisé à porter son titre traditionnel⁵. En 1932, puis à nouveau en 1935, les *negara-bestuurders* sollicitèrent du gouverneur général le plein rétablissement de leur pouvoir royal, en faisant valoir que l'ordre social en serait d'autant mieux assuré. Le gouvernement accéda à leur requête en juillet 1938, en leur conférant le statut de *zelfbestuurder* et en leur accordant une certaine autonomie de gestion au sein de leurs royaumes respectifs – ceci bien sûr sous la stricte supervision de l'administration coloniale. Chaque royaume était doté d'un conseil consultatif, le *Paroeman Negara*. Et afin d'harmoniser l'administration des différents royaumes, un « grand conseil », le *Paroeman Agoeng*, composé des huit *zelfbestuurders* et de leurs conseillers, était institué à Denpasar, sous la présidence du Résident de Bali et Lombok.

Pour autant, il ne suffisait pas aux Néerlandais de maintenir les Balinais à l'abri des influences supposées délétères venues du dehors, mais il fallait encore leur apprendre à être authentiquement Balinais en leur inculquant la connaissance et l'appréciation de leur propre culture. Plus précisément, il s'agissait d'éviter que la jeunesse balinaise ne se coupe de ses racines culturelles par la faute d'une éducation inappropriée. Tel était le but proclamé de la politique éducative et culturelle connue sous le nom de « balinisation » (*Baliseering*), censée promouvoir une renaissance de la culture balinaise. Conçue par un éducateur néerlandais, H. Te Flierhaar – avec l'appui d'administrateurs, d'orientalistes et d'artistes tels que Victor E. Korn, Roelof Goris, Willem F. Stutterheim et Walter Spies –, et inspirée des théories de Ki

5. Les *negara-bestuurders* de Buleleng, Jembrana, Gianyar et Bangli portaient le titre d'"Anak Agoeng"; celui de Karangasem, d'"Anak Agoeng Agoeng"; ceux de Badung et Tabanan, de "Tjokorda"; et celui de Klungkung de "Dewa Agoeng". En récompense pour ses bons et loyaux services, I Goesti Poetoe Djlantik fut choisi comme *negara-bestuurder* de Buleleng et ce alors même que sa légitimité était loin d'être assurée au sein de la dynastie de Buleleng.

Hadjar Dewantara, Rudolf Steiner et Jacques Dalcroze, cette politique visait à rendre la jeunesse balinaise consciente de la richesse de son patrimoine culturel au moyen d'une éducation mettant l'accent sur l'étude de la langue, de la littérature et des arts traditionnels, tout en décourageant activement les manifestations de modernisme déplacées, en matière d'architecture, d'habillement aussi bien que de comportement⁶.

Tandis que les Néerlandais entreprenaient de « baliniser » les Balinais, ces derniers débattaient entre eux de ce qu'ils appelaient la « balinité » (*kebalian*). Pour polémiques que soient en effet les différends opposant *jaba* et *triwangsa*, les débats entre *Surya Kanta* et *Bali Adjnana* témoignaient d'une commune préoccupation pour l'identité balinaise et faisaient montre d'une même conviction quant à la nécessité d'en préserver les fondements.

Dans ces publications, les Balinais s'affirmaient pour la première fois comme une entité singulière, comme un « peuple » (*kita bangsa Bali*)⁷. Jusqu'alors en effet, leur identité était particulariste, en ce sens que les Balinais s'identifiaient en tant que membres d'un village, d'un groupe de parenté, ou d'un réseau de temples, mais non comme « Balinais ». Leur identité collective, fondée sur la conscience de partager des caractéristiques communes et sur l'attachement à des symboles unificateurs, n'a commencé de se former qu'à l'époque coloniale, lorsqu'ils ont cherché à se définir comme distincts à la fois des colonisateurs étrangers et des autres « peuples » des Indes néerlandaises.

En l'occurrence, les Balinais se définissaient simultanément comme une minorité religieuse, ultime bastion de l'hindouisme menacé par l'expansionnisme de l'islam et du christianisme, et comme un groupe ethnique,

6. Il est assez difficile de retracer les circonstances qui ont présidé au lancement de la politique de « balinisation ». Les seules informations un tant soit peu détaillées dont on dispose sont fournies par Te Flierhaar lui-même dans un article tardif qui, s'il est disert sur les orientations qu'il préconise pour l'éducation des Balinais, est en revanche muet sur leur mise en œuvre (Flierhaar 1941). Le point de départ semble avoir été le refus opposé par des membres influents de l'élite dirigeante balinaise à la tentative de missionnaires chrétiens en 1924 d'ouvrir une école confessionnelle sur le modèle des écoles hollandaises réservées aux enfants de l'aristocratie (Hollandsch-Inlandsche School, HIS), établies à Singaraja et à Denpasar. Peu après, une fondation éducative et culturelle, intitulée Sila Darma, était créée à Klungkung sous l'égide des maisons royales de Karangasem, Klungkung et Gianyar. Cette fondation devait ouvrir en 1929 une HIS Sila Darma, avec un curriculum faisant une large place à l'enseignement des savoirs balinais traditionnels. C'est cette école Sila Darma, dont Te Flierhaar deviendra le directeur, qui servira par la suite de modèle à la politique de balinisation.

7. Le mot malais *bangsa* – qui tout comme sa variante *wangsa* réfère dans un sens premier à la noblesse de sang – traduit l'idée d'un peuple partageant une même origine et une culture commune. Dérivé étymologiquement du sanskrit *vamsha*, signifiant généalogie, lignée, race (Gonda 1973 : 149), il revêt une qualité primordiale dans la mesure où il suppose que les traits culturels sont indissociablement associés à un peuple particulier, au sens où ses membres descendent d'une commune origine.

caractérisé par des coutumes qui lui sont propres. Plus précisément, ils concevaient leur identité – ce qu'ils qualifiaient de *kebalian* – comme étant fondée à la fois sur la « religion » et sur la « tradition » (*kebalian kita berdasar agama dan adat*). C'est dire qu'à l'époque la « culture » ne faisait pas (encore) partie intégrante de la balinité.

La question à laquelle s'adresse le présent article est d'élucider ce qu'il est advenu de la formulation de l'identité balinaise alors que le gouvernement colonial alliait le conservatisme culturel à la vigilance politique. Pour ce faire, je vais examiner les publications périodiques balinaises de cette période – *Bhawanagara* (1930-1935) et *Djatajoe* (1936-1941) –, afin d'évaluer dans quelle mesure et de quelle manière les Balinais ont fini par reprendre à leur compte les images que les observateurs étrangers leur renvoyaient d'eux-mêmes, en valorisant le patrimoine culturel dont ils étaient les légataires. En procédant de la sorte, j'entends me démarquer des travaux sur l'histoire coloniale de Bali inspirés par la critique de l'orientalisme, qui ne laissent aux Balinais le choix que de prendre les effets de leur domination pour leurs propres traditions culturelles ou à l'inverse de se révolter contre cette domination en embrassant les visées politiques du nationalisme indonésien. Plutôt que d'opposer les identités affirmées localement à celles qui sont prescrites de l'extérieur, comme si l'on avait affaire à deux domaines séparés, l'un caractérisé par une authenticité inhérente, l'autre par la fabrication, il me paraît préférable de prêter attention aux médiations dialogiques par lesquelles s'élaborent et se négocient les constructions identitaires. En l'occurrence, il s'agit d'être attentif aux dialogues spéculaires engagés par l'intelligentsia balinaise avec divers interlocuteurs – administrateurs coloniaux, orientalistes néerlandais, ethnologues américains, missionnaires chrétiens, prédicateurs musulmans, instituteurs javanais, artistes occidentaux, sans oublier les touristes.

À cet égard, l'appropriation par les intellectuels balinais de l'idée que se faisaient les étrangers de leur culture, qui renforçait leur conscience de soi identitaire, s'est effectuée à un moment où Bali était de plus en plus touchée par le mouvement nationaliste indonésien en gestation. Il en est résulté une tension entre la politique de balinisation menée par les orientalistes néerlandais et l'adoption par les intellectuels progressistes balinais de l'idéal nationaliste impulsé par leurs voisins javanais.

***Bhawanagara* (1930-1935) : étude orientaliste de la « culture balinaise »**

En septembre 1929, peu avant son départ pour Makassar, où il venait d'être nommé gouverneur de Célèbes, le Résident Caron avait émis le souhait que la *Kirtya* publie un périodique à vocation culturelle, afin de devenir véritablement un « centre de connaissances sur la culture de Bali et de Lombok » (*poesat pengetahoean tentang peradaban tanah Bali dan Lombok*)

(*Bhawanagara* 1930 : 4). Il reviendra à son successeur, le Résident H. Beeuwkes, d'exaucer ce vœu en avril 1930, en donnant l'autorisation officielle de lancer cette publication, sur financement de la Kirtya jusqu'à ce que les souscriptions de ses lecteurs puissent garantir son autonomie financière. En septembre de la même année paraissait un spécimen (*proefnummer*) de la nouvelle revue, intitulée *Bhawanagara*⁸, dans lequel étaient présentés – en balinais d'abord, puis en malais – ses objectifs :

Toedjoean soerat berkala ini oemoemnja : menambah pengetahuan tentang peradaban kita sendiri dengan memperhatikan djoega akan pendapatan baroe dan perobah-perobahan tjara Barat. Ketjoeali karang-karangan tentang hal agama, adat, dan ilmoe kitab koena, dalam soerat berkala ini akan dimoeat djoega karang-karangan tentang ilmoe kesehatan, ilmoe obat, ilmoe tentang peroesahan tanah dan sebagainja menoeroet pendapatan tjara Barat (*Bhawanagara* 1930 : 5)⁹.

Si donc l'accent était d'emblée placé sur la religion (*agama*), la tradition (*adat*) et le patrimoine littéraire (*ilmoe kitab koena*), il ne s'agissait pas pour autant de confiner la revue à l'étude des manuscrits, mais bien de faire profiter les Balinais des découvertes et des progrès apportés par l'Occident¹⁰.

Dans ce même numéro inaugural, le comité de rédaction affirmait haut et fort que, quand bien même *Bhawanagara* était placé sous les auspices du Résident de Bali et Lombok, en sa qualité de président de la Kirtya, la revue n'était en aucun cas un organe du gouvernement colonial mais bien au contraire une tribune mise à la disposition des Balinais, ouverte à quiconque voulait s'y exprimer. Il était notamment suggéré aux futurs contributeurs de prêter attention aux variations coutumières qui se rencontrent à Bali d'une région à l'autre, et même d'un village à l'autre, ceci afin que les Balinais apprennent à se connaître les uns les autres par delà les multiples particularismes qui les différencient. En dépit de ces appels à contribution, cependant,

8. Le titre de la revue était ainsi interprété en malais : "Bhawa artinja : keadaan jang sedjati ; nagara maksoednja : tanah Bali dan Lombok" (*Bhawanagara* 1930 : 7). Le mot sanskrit *bhava* signifie état, condition, disposition, comportement (Zoetmulder 1982 : 226).

9. Dans la version balinaise, la catégorie « culture » est rendue par le terme "*sangaskara*" – dérivé du sanskrit *samskara*, signifiant consécration, purification, initiation, pureté (Zoetmulder 1982 : 1659) –, qui est glosé comme suit : "Sangaskara mates : peradaban (basa Melajoe), cultuur (basa Belanda)" (*Bhawanagara* 1930 : 1).

10. Le contenu rédactionnel de *Bhawanagara* était divisé en rubriques, intitulées comme suit : "1) Basa sastra (ilmoe bahasa dan ilmoe kitab baroe dan koeno). 2) Kasewasogatan (agama). 3) Babad prasasti (tambo dan tjeritra-tjeritra jang berhoeboeng dengan kebangsaan). 4) Tjatoer dresta (keadaan adat istiadat). 5) Wariga (ilmoe menghitoengkan hari baik dan djahat). 6) Kaoesadan (ilmoe obat tjara koena dan baroe). 7) Gaginan (perboeatan keradjinan dan ilmoe seni). 8) Patanian patik-wenang (ilmoe bertani : bertjoetjoeok tanam dan berternak). 9) Goena-kaja (peroesahan economie). 10) Sekolahhan (pengadjaran dalam sekolah dan lain-lainnja). 11) Kertaning negara (keamanan negeri). 12) Hal jang lain-lain (karang-karangan tentang hal jang lain dari pada jang terseboet di-atas, asal sadja beroeboengan dengan peradaban kita)" (*Bhawanagara* 1930 : 7).

tout comme les précédentes la nouvelle revue sera rédigée pour l'essentiel par les membres de son comité de rédaction¹¹. Par ailleurs, elle pâtera comme celles-ci du manque d'empressement de ses lecteurs à régler leur abonnement et devra en conséquence dépendre pour sa survie des subventions du gouvernement colonial.

Bhawanagara sera publiée durant quatre ans, de juin 1931 à mai 1935, avec une périodicité mensuelle, à raison de 16 pages par numéro¹². Les

11. Le comité de rédaction de *Bhawanagara* était constitué initialement d'un orientaliste néerlandais, Roelof Goris, et de quatre Balinais – I Goesti Poetoe Djlantik, I Goesti Gde Djlantik, I Njoman Kadjeng et I Wajan Roema, tous deux anciens membres de Surya Kanta. Pour faire bonne mesure, leur principal opposant, I Goesti Tjakra Tanaja, rédacteur en chef de *Bali Adnjana* (qui ne cessera sa publication qu'en novembre 1930), occupait une place préminente dans les premiers numéros. À partir de juillet 1931, le comité s'élargira à deux nouveaux membres, I Ktoet Soekrata et I Ktoet Widjanagara. En juin 1932, Goris et Poetoe Djlantik seront promus « conseillers » (*adviseur*), tandis que le comité de rédaction était réduit à trois membres : I Njoman Kadjeng, I Ktoet Widjanagara et I Njoman Mas Wirjasutha, un ancien dirigeant de Surya Kanta, qui sera remplacé en novembre 1933 par I Goesti Poetoe Djiwa. En dehors des membres du comité de rédaction et d'une poignée de collaborateurs réguliers (au nombre desquels on mentionnera les deux premiers Balinais titulaires d'une licence en droit, I Goesti Ketoet Poedja et I Gde Panetja), ainsi que de lecteurs plus ou moins anonymes, on note parmi les contributeurs occasionnels des représentants éminents des familles régnantes balinaises, tels que Tjokorda Gde Raka Soekawati (chef de district (*poenggawa*) d'Ubud et député de Bali au Volksraad de Batavia), Anak Agoeng Agoeng Angloerah Ketoet Karangasem (*negara-bestuurder* Karangasem), Ida Dewa Agoeng Oka Geg (*negara-bestuurder* Klungkung) et Anak Agoeng Ngoerah Agoeng (*negara-bestuurder* Gianyar).

12. Je n'ai pas d'information sur ce qui a motivé l'arrêt de la publication de *Bhawanagara*, mais la raison en est probablement financière, si l'on en juge par les appels répétés de la rédaction aux lecteurs pour qu'ils règlent leur abonnement. Par ailleurs, avant même la parution du premier numéro, dans une communication présentée en avril 1931 à la Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Christiaan Hooykaas avait critiqué la décision de publier la revue, au motif que son coût allait obérer sévèrement le budget de la Kirtya (*Bhawanagara* 1/6, 1931 : 90). Toujours est-il que la décision d'arrêter la publication de *Bhawanagara* a dû être prise quelque temps à l'avance, car le dernier numéro boucle la quatrième année de parution et porte la mention "*Penghabisan*". En dehors de *Bhawanagara*, spécifiquement destiné à un lectorat indigène, la Kirtya a publié, entre 1929 et 1941, des « Communications » (*Mededeelingen*) en néerlandais à périodicité irrégulière, ainsi que des monographies, notamment l'inventaire des vestiges archéologiques de Bali par W.F. Stutterheim, l'étude de V.E. Korn sur Tenganan Pagringsingan, ainsi que des éditions de textes javanais et balinais par C.C. Berg et Ch. Hooykaas. Par ailleurs, la collecte des manuscrits est allée bon train, puisque de moins de 500 en 1930, la collection de la Kirtya atteignait 2.100 *lontar* en 1941. Ces *lontar* avaient été soit achetés à leur propriétaire soit empruntés pour être copiés et translittérés (Hooykaas 1979a). Dans le premier numéro des *Mededeelingen*, I Njoman Kadjeng, le bibliothécaire de la Kirtya, a réparti les différents manuscrits en six groupes : 1) *Weda* : littérature rituelle, hymnes et *mantra*. 2) *Agama* : littérature juridique et politique, correspondant aux *Dharmashastra* et aux *Nitishastra* indiens. 3) *Wariga* : littérature technique sur l'astrologie (*wariga*), la cosmologie (*toetoe*), la médecine (*oesada*), la grammaire, la métrique, la mythologie et la magie (*kanda*). 4) *Itihasa* : littérature épique et poétique (*parwa*, *kakawin*, *kidoeng*, *gegoeritan*). 5) *Babad* : littérature historique, chroniques, généalogies (*pamantjangah*). 6) *Tantri* : littérature populaire (*satoea*) et fables d'origine indienne (Kadjeng 1929; Hooykaas 1979b : 10-12).

articles que l'on y trouve différent par leur forme comme par leur contenu de ceux de *Bali Adnjana* et *Surya Kanta*¹³. Tout d'abord, ces publications étaient rédigées en malais, langue qui permettait aux Balinais d'exprimer les idées nouvelles de progrès et d'égalité – à la différence de la langue balinaise, indissociable des marqueurs lexicaux qui dénotent les positions hiérarchiques respectives de ses locuteurs¹⁴. Ce recours au malais, plutôt qu'au balinais, indique que les intellectuels balinais étaient déjà conscients à l'époque de faire partie d'un ensemble dépassant les rivages de leur île du fait de son intégration dans l'empire colonial des Indes néerlandaises. En revanche, lorsqu'il annonça le lancement de *Bhawanagara*, le Résident Beeuwkes avait spécifié que la langue de rédaction en serait le balinais. Ce qui se conçoit si l'on considère que le gouvernement colonial avait un intérêt évident à susciter l'émergence de la conscience d'une identité culturelle balinaise plutôt que d'une identité fondée sur l'unité nationale des populations de l'archipel. Cela étant, il concédait que la nouvelle revue accueillerait également des contributions en malais, notamment à l'intention des lecteurs sasak. En fait, il suffit de parcourir les différents numéros de *Bhawanagara* pour se rendre compte que les articles en malais y sont largement aussi nombreux, sinon même plus nombreux, que ceux rédigés en balinais.

Par ailleurs, le ton polémique qui marquait les échanges entre *Surya Kanta* et *Bali Adnjana* a fait place à la manière académique qui sied à une publication didactique, et ce tout particulièrement pour ce qui est des articles rédigés en balinais. Comme le soulignait sa devise, *Bhawanagara* était expressément consacré à la «culture balinaise» : “*Soerat boelanan oentoek memperhatikan peradaban Bali*”. Jusqu'alors les références à la «culture» (tout comme à «l'art») avaient été notoirement absentes des réflexions des

13. Et pour cause ! Si l'on en croit V.E. Korn, Assistant-Résident à Denpasar et l'une des meilleures sources d'information sur Bali à l'époque coloniale, la publication de *Bhawanagara* fut précisément conçue par le gouvernement colonial dans l'intention de calmer la polémique entre *jaba* et *triwangsa* : “Opbruisend en vrijpostig als de Baliër is, is ook de schrijffrant dezer strijdschriften [c-à-d *Surya Kanta* et *Bali Adnjana*]. Het Westersch Bestuur voorzag van de vaak zeer laatdunkende uitingen ten aanzien der triwangsa een ongewenschten teruggang van het aanzien der adelshoofden en het is door het maandblad *Bawa Nagara*, dat openstaat voor schrijvers van beide richtingen, dat men hoopt tot meer gepaste meningsuiting te geraken” [«À l'instar des Balinais, le style de ces écrits polémiques [c-à-d *Surya Kanta* et *Bali Adnjana*] est emporté et insolent. L'administration occidentale s'est alarmée du fait que les très fréquentes expressions d'arrogance de la part des *triwangsa* risquaient d'aboutir à un déclin indésirable du prestige de la noblesse et c'est par le mensuel *Bawa Nagara*, ouvert aux contributeurs des deux bords, qu'elle espère parvenir à l'expression d'une opinion plus appropriée»] (Korn 1932 : 47).

14. À cet égard, le recours au malais de la part du rédacteur de *Bali Adnjana*, I Goesti Tjakra Tanaja, est d'autant plus surprenant que ce dernier est revenu fréquemment sur l'importance de la langue balinaise comme composante essentielle de la balinité et qu'il ne se faisait pas faute de reprocher à ses adversaires de *Surya Kanta* de ne plus connaître leur propre langue.

Balinois sur leur identité. De fait, la langue balinaise n'a pas de mots pouvant être rendus par «culture» ou par «art». En accord avec leur préférence marquée pour les formes verbales concrètes, les Balinois ont tendance à se rapporter à des activités spécifiques, inséparables de leur contexte, qui ne sont donc pas perçues comme faisant partie d'une catégorie générique. Néanmoins, on commence à rencontrer dans les publications balinaises des années 1920 des références occasionnelles à ces notions. C'est ainsi que dans *Bali Adnjana*, le syntagme *peradaban Bali* apparaît parfois en lieu et place de *kebalian*. Tandis que dans *Surya Kanta*, on trouve le terme néerlandais *cultuur*, censé exprimer «l'âme d'un peuple» (*djiwa bangsa*), et compris comme incluant *seni*, *adat* et *agama*. À l'époque, cependant, l'art est plus communément rendu par le mot néerlandais *kunst*.

Avant de découvrir qu'ils avaient aussi une «culture», les Balinois concevaient leur balinité comme étant basée à la fois sur l'*agama* et sur l'*adat*. Or, le fait même pour les Balinois de recourir à cette terminologie atteste de la mutation conceptuelle entraînée par l'occupation coloniale de leur île.

Dérivé de l'arabe, le mot *adat* a été adopté par les populations islamisées de l'archipel pour désigner le droit coutumier indigène par opposition au droit religieux d'origine étrangère (*hukum*, *syariah*). Introduit à Bali par les Néerlandais, ce terme en est venu à subsumer une terminologie complexe de coutumes diverses, qui régissaient les relations entre groupes et infusaient le sens de la solidarité communautaire dans les villages. Sa reprise par les Balinois a entraîné une double conséquence. Tout d'abord, elle a créé un champ conceptuel inédit, celui de la «tradition», par opposition non pas à la «religion» mais à «l'administration», à savoir, ce qui relève de l'autorité de l'État colonial. En outre, la fusion de termes spécifiques et localisés dans une catégorie générique a modifié le sens de leurs coutumes aux yeux des Balinois. Ce qui était auparavant un jeu de différences significatives délibérément marquées entre les villages devenait le lieu de l'identité ethnique des Balinois, au sens d'un ensemble de normes et d'institutions gouvernant leur existence, et dont ils ont hérité en commun de leurs ancêtres.

Pour ce qui est du terme *agama*, d'origine sanskrite, il a acquis en Indonésie un sens différent à la fois de celui qu'il a en Inde et de l'acception anthropologique de la catégorie «religion». En sanskrit, *agama* a une double signification – d'une part, le sens d'enseignement traditionnel, ce qui le rapproche de l'*adat*; et d'autre part, celui d'une doctrine religieuse associée au shivaïsme tantrique (Gonda 1973 : 499). Il semble que le terme ait conservé cette double signification à Java à l'époque de Majapahit (Hoadley & Hooker 1981 : 61). Par la suite, *agama* a revêtu un sens proche de celui de *dharma*, dans lequel les aspects légaux et religieux sont inextricablement liés. En témoignent un certain nombre de textes en vieux javanais portant l'intitulé *Agama*, qui correspondent au registre des *Dharmashastra* indiens et

sont recensés comme tels par la Kirtya. Les plus importants (*Adi-agama, Agama, Poerwa Agama, Koetara Agama*) ont été traduits en balinais et en malais par I Goesti Poetoe Djlantik en 1918 à la demande du gouvernement colonial, pour servir de fondement légal aux tribunaux établis dans chacun des anciens royaumes (Raad van Kerta). La même année, le juriste T.C. Lekkerkerker publiait sa thèse, *Hindoë-Recht in Indonesië*, dans laquelle il étudiait l'incorporation du droit hindou dans le droit coutumier balinais (Lekkerkerker 1918).

Mais à l'instar de ce qu'il est advenu de l'acception du *dharma* en Inde, les composantes légales et religieuses de l'*agama* en Indonésie ont été dissociées lorsque, du fait de son adoption par l'islam, puis par le christianisme, *agama* a fini par acquérir le sens générique de « religion ». En empruntant ce terme, les adeptes de l'une et l'autre confessions lui avaient ajouté de nouvelles dimensions, à savoir, une conception monothéiste du divin, l'impératif de conversion à une doctrine étrangère dont les enseignements sont contenus dans un livre saint, et un idéal de progrès social. On peut donc en conclure qu'en s'appropriant à leur tour le mot *agama*, les Balinais aspiraient à placer leur propre religion sur un même plan que l'islam et le christianisme.

Si *jaba* et *triwangsa* partageaient une commune référence à *agama* et à *adat*, en tant que fondements de la balinité, ils divergeaient sur la façon de concevoir leurs relations. Alors que les nobles souhaitaient renforcer à la fois *adat* et *agama*, les roturiers s'efforçaient de régénérer l'*agama* tout en débarrassant l'*adat* des coutumes jugées obsolètes. C'est dire que pour les premiers la religion balinaise était basée sur la tradition, dont elle était indissociable, tandis que pour les seconds la religion devait être dissociée d'un ordre social traditionnel perçu comme un obstacle au progrès. Mais il est révélateur de l'embarras éprouvé par les Balinais que l'on ne trouve pas davantage dans *Surya Kanta* que dans *Bali Adnjana* de différenciation explicite entre ce qui revient à l'*agama* et ce qui appartient à l'*adat*.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner lorsque l'on sait que le dictionnaire balinais-indonésien traduit *agama* à la fois par « religion » (*agama*), « droit » (*hukum*) et « coutumes » (*adat istiadat*) (Warna 1990 : 7). Cela étant, la difficulté éprouvée par les Balinais à dissocier l'*agama* de l'*adat* ne tient pas seulement à la polysémie de ces termes, dont les champs sémantiques se recouvrent largement. Elle provient également du fait qu'avant leurs premières interrogations identitaires les Balinais ne considéraient pas la religion comme un domaine spécifique, conceptuellement distinct d'autres aspects de la vie en société. Autrement dit, il ne s'agissait pas là pour eux à proprement parler de « religion », au sens d'un ensemble de croyances et de pratiques doté d'une cohérence interne et susceptible de relever d'un nom particulier. Pour les Balinais, en effet, la tradition est une réalité proprement religieuse, en ce qu'elle renvoie conjointement à un ordre cosmique immuable et à un

ordre social institué en conformité à celui-ci par les ancêtres divinisés, tout à la fois description de l'ordre idéal et prescription des conduites requises pour le faire advenir.

Si *agama* et *adat* figurent bien, comme on l'a vu, au programme de *Bhawanagara*, leur traitement y est très différent de ce qu'il était dans *Bali Adnjana* et *Surya Kanta*. Plutôt qu'une question cruciale pour les Balinais affairés à reformuler leur identité conformément aux sollicitations d'un monde en mutation, et soucieux pour ce faire de discriminer ce qui revient à l'*agama* et ce qui relève de l'*adat*, ces sujets sont à présent matière à érudition orientaliste. Dès lors, bien loin de chercher à les différencier, la plupart des articles traitant de l'*agama* et de l'*adat* en font un syntagme figé – *adat agama Bali*. Par ailleurs, les deux acceptions concurrentes d'*agama*, légale et religieuse, figurent l'une comme l'autre dans *Bhawanagara*, sans pour autant que l'on puisse relever d'explicitations quant à leurs usages respectifs. Le meilleur exemple en est le contraste entre la nomenclature des manuscrits de la Kirtya, qui classe sous la rubrique *agama* la littérature juridique et politique, et le programme rédactionnel de *Bhawanagara*, où *agama* désigne les questions religieuses – *Kasewasogatan*, de *Sewa*, les adeptes de Siwa, et *Sogata*, les adeptes de Bouddha, en référence aux deux catégories de prêtres *Brahmana*, les *pedanda Siwa* et les *pedanda Boda*.

Quand bien même la plupart des contributions publiées dans *Bhawanagara* sont dues à des Balinais, les orientations de la revue doivent incontestablement beaucoup à Roelof Goris, qui exerça la fonction de conseiller scientifique de la Kirtya jusqu'à son remplacement à ce poste par Christiaan Hooykaas en 1939. Auteur d'une thèse de doctorat à l'Université de Leyde sur la théologie indo-javanaise et balinaise (Goris 1926), Goris avait obtenu un poste de linguiste au Service archéologique de Batavia, où il était chargé de publier un corpus d'inscriptions en vieux-javanais. Après avoir accompagné Rabindranath Tagore lors de sa visite à Bali en août-septembre 1927, il sera transféré en octobre 1928 à Singaraja avec pour mission d'étudier la littérature en vieux-javanais ainsi que la vie religieuse et les coutumes des Balinais (Swellengrebel 1966)¹⁵.

Goris a publié nombre d'articles dans *Bhawanagara* (dont certains signés de son pseudonyme balinaise, I Made Sweta – signifiant «blanc» en sanskrit et en balinaise), qui portent sur des sujets touchant à la religion, à l'histoire ancienne, à la langue et à la littérature. Je retiendrai plus particulièrement la

15. À la différence de la plupart de ses collègues néerlandais, Goris finira sa carrière en Indonésie, dont il acquit la nationalité en 1949. Prisonnier à Java durant l'occupation japonaise, il retournera à Bali en 1947, à Singaraja d'abord puis en 1958 à Denpasar, où il deviendra bibliothécaire de la Faculté de Lettres de l'Université Udayana, avant d'y enseigner l'épigraphie et l'histoire ancienne de Bali. La toute nouvelle bibliothèque de la Faculté de Lettres porte désormais son nom.

publication d'une communication intitulée "*Bali sebagai padang pekerdjaan oentoek berbagai-bagai pengetahoean*", qu'il a présentée le 5 août 1931 devant la Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (Goris 1931).

En préambule à sa communication, Goris cite une lettre adressée en 1863 par un certain Ds. Brumund à la Bataviaasch Genootschap :

Saja pernah bertamasja satoe boelan lamanja di Bali. Didalam waktoe itoe saja terasing dari doenia beradab... saja harap, agar saja djangan kembali lagi dipoelau itoe.

Il enchaîne en déclarant pour sa part :

Pendapatan saja, jang telah berdiam 3 tahoen, agaknja dalam segala hal berbeda sekali dengan pengarang terseboet (*Bhawanagara* 1/12, 1932 : 192).

Entre-temps, Bali était incontestablement devenue "*beradab*".

Dans cette communication, Goris établit le bilan du travail d'ores et déjà réalisé à Bali, tout en insistant sur l'urgence des tâches restant à accomplir, car le patrimoine culturel balinaise est menacé d'érosion rapide du fait des bouleversements qui affectent l'île. Après avoir passé brièvement en revue les investigations effectuées dans différents domaines – *bahasa* (H.J.E.F. Schwartz), *adatrecht* (V.E. Korn), *agama* (P. Wirz), *seni* (J. Kunst pour la musique et P.A.J. Moojen pour l'architecture), *soerat-soerat riwayat dan barang koena* (P.V. van Stein Callenfels, W.F. Stutterheim) – il dresse le programme des recherches qui restent à entreprendre, pour conclure sur l'importance du travail qui attend les chercheurs : "*Pendeknja masih banjak sekali jang haroes dikerdjakan itoe*" (*Bhawanagara* 2/6, 1932 : 90).

À ma connaissance, c'est dans cette communication qu'est exposée pour la première fois la vision de Bali comme un champ unifié de recherches et que celles-ci sont présentées selon une nomenclature systématique : religion, droit coutumier, histoire et archéologie, architecture, arts plastiques et artisanat, arts dramatiques et musique, langue et littérature. C'est d'ailleurs cette nomenclature qui sera suivie par Goris lorsqu'il publiera à la Kirtya une bibliographie des principales publications sur Bali parues depuis l'étude pionnière de Cornelis Lekkerkerker, l'archiviste du Bali-Instituut d'Amsterdam (Lekkerkerker 1920 ; Goris 1937). Par ailleurs et surtout, dans le programme de Goris l'étude de Bali apparaît comme un objectif à part entière et non plus – comme pour les orientalistes qui l'ont précédé – pour ce qu'elle peut nous apprendre sur la situation de Java avant la venue de l'islam.

Mais s'il a contribué à détacher l'étude de Bali de celle de Java, Goris a certainement aidé les Balinaise à se rapprocher de l'Inde en leur faisant connaître les composantes indiennes de leur culture. Et il n'est assurément pas étranger à la note publiée par le comité de rédaction dans le numéro spé-

cimen de *Bhawanagara*, qui enjoignait aux Balinais d'apprendre à connaître les textes fondateurs de l'hindouisme et d'approfondir leur connaissance du sanskrit. Il s'y emploiera d'ailleurs lui-même, en publiant une longue étude sur le sanskrit étalée sur plusieurs numéros et accompagnée d'un lexique sanskrit-balinais.

Cet intérêt pour l'Inde était manifestement partagé par nombre de contributeurs balinais de *Bhawanagara*, ainsi qu'en témoignent des articles sur les *Véda*, les *Upanishad* ou encore la *Bhagawad-Gita* (qui sera traduite en malais, dans la revue *Poedjangga Baroe*, par le poète musulman Amir Hamzah, en 1933). On dispose d'ailleurs à ce sujet du précieux témoignage d'un philologue de l'Université de Calcutta, Suniti Kumar Chatterji. L'un des fondateurs de la Greater India Society, établie en 1927 à Calcutta et dont le président d'honneur n'était autre que Rabindranath Tagore, Chatterji avait accompagné ce dernier lors de son voyage aux Indes néerlandaises. Il a rendu compte de son séjour à Bali lors de la Sixth All-India Oriental Conference, tenue à Patna en décembre 1930 (Chatterji 1931). Il y déclarait que Bali est le plus important témoignage de la civilisation indienne dans la "Greater India", car à la différence des autres régions indianisées de l'Asie du Sud-Est les institutions hindoues y sont toujours vivantes. Surtout, il faisait état du désir des Balinais de renouer le contact interrompu avec l'Inde et notamment de se remettre à l'étude de la littérature sanskrite¹⁶. À l'appui de ses dires, il citait une lettre de Goris, dans laquelle ce dernier affirmait que les Balinais expriment le plus vif intérêt pour l'hindouisme tel qu'il est pratiqué en Inde¹⁷. Il ajoutait qu'ils sont demandeurs de textes hindous, qui devront être traduits en balinais ou en malais pour que les Balinais puissent avoir connaissance de l'hindouisme « authentique »¹⁸.

Connaissant la position de Goris, on peut s'étonner que *Bhawanagara* ne se soit pas fait l'écho de la controverse qui opposa missionnaires et orientalistes, lorsqu'en 1932 le missionnaire protestant néerlandais Hendrik Kraemer sollicita du gouvernement l'autorisation de s'implanter à Bali. Ce

16. "The earnest desire of the Balinese priests, princes and people to be once more in cultural rapprochement with India was manifest everywhere... and in this the Dutch officers were frankly and freely sympathetic. There was a desire also among priests and the chiefs to revive the study of Sanskrit" (Chatterji 1931 : 135).

17. "The present Balinese have very vivid interest in the real Hinduism, and all that now to day is remaining over there (i.e. in India) from the old religion, culture and art; and there exists a real desire to exchange the modern views about Hindu culture" (Goris, in Chatterji 1931 : 140).

18. "There are some English-knowing Balinese, and they, as pioneers in a newly revived cultural rapprochement between India and Bali... will, in the words of Dr. Goris, 'select the most important portions of these books and translate them into Balinese (or Malay) for their brethren, so that all the interested Balinese people will share in the progress of knowledge about Hinduism as already attained by their Hindu brothers'" (Chatterji 1931 : 140).

dessein fut dénoncé par Goris ainsi que par F.D.K. Bosch, le directeur du Service archéologique de Batavia, qui firent valoir qu'à Bali religion et société forment un tout indissociable, et qu'en conséquence la moindre atteinte à l'intégrité religieuse des Balinais ne pourrait aboutir qu'à la désintégration de l'ordre social traditionnel. Pour Bosch comme pour Goris, la religion balinaise relevait pleinement de l'hindouisme et ils considéraient que les Balinais pourraient la régénérer par un contact renouvelé avec l'Inde (Bosch 1932, 1933 ; Goris 1933a). Ce à quoi Kraemer répliqua en affirmant qu'à Bali l'hindouisme ne constituait en réalité qu'une mince couche superficiellement plaquée sur un substrat animiste commun aux différents peuples de l'archipel. Selon lui les Balinais étaient indifférents à leur religion et ils auraient déjà volontiers embrassé la foi chrétienne si les autorités coloniales n'avaient pas décidé de muséifier leur île pour le bénéfice conjoint des orientalistes et des touristes (Kraemer 1932, 1933a, 1933b)¹⁹.

Tout en affirmant que la religion balinaise relevait pleinement de l'hindouisme, Goris ne minimisait pas pour autant les spécificités qui différencient Bali de l'Inde. En témoigne notamment son insistance à corriger le préjugé tenace selon lequel les *Véda* auraient été transmis à Bali, où ils auraient fini par tomber en désuétude, à l'instar de l'Inde. Cette illusion, longtemps propagée par les orientalistes – et entretenue par les Balinais –, remonte au rapport publié par le sanskritiste allemand Rudolf Friederich, qui avait été envoyé par la Bataviaasch Genootschap avec la première expédition militaire contre Bali en 1846 pour collecter des manuscrits et autres curiosités (Friederich 1849-50). S'il avait été autorisé à déchiffrer les manuscrits que les *pedanda* appellent *wéda*, Friederich se serait rendu compte qu'il ne s'agissait pas des *Véda* indiens mais de *mantra* et d'hymnes que les *pedanda* récitent au cours de leur office (*mawéda*)²⁰.

En dehors des questions touchant à la religion balinaise et à ses rapports avec l'hindouisme, Goris mettait l'accent dans sa communication à la Bataviaasch Genootschap sur la richesse des traditions artistiques dont regorge Bali et sur la nécessité tout à la fois de les étudier et d'en assurer la

19. Coupant court à la polémique, le gouvernement interdit toute évangélisation à Bali. Ce qui n'empêcha pas pour autant les missions, tant protestantes que catholiques, de s'implanter progressivement dans l'île.

20. Voir par exemple l'article de Goris intitulé "Artin mantra sane sering kamargiang" : "Sané kawastanin wéda iriki ring djagat Bali wantah seloka poenika"; sakéwanten séwes pisan ring wéda-wéda sané kamargiang antuk Padanda-Padanda ring tanah Hindoe, sakadi Rgweda. Iriki ring Bali sané mawasta wéda, tan lian pangalem (stotra, stoeti, stawa) miwah mantra-mantra sané katedoen saking poestaka-poestaka Hindoe, sakadi purana-purana" ["« Ce que l'on appelle *wéda* ici à Bali ce ne sont que des *sloka* ; c'est très différent des *wéda* pratiqués par les prêtres en Inde, comme le Rgweda. Ici à Bali ce que l'on appelle *wéda* ce sont des louanges (*stotra*, *stoeti*, *stawa*) ainsi que des *mantra* tirés de la littérature hindoue, tels que les *purana* »] (*Bhawanagara* 2/8-9, 1933 : 143).

préservation. C'était là en particulier la fonction assignée au Bali Museum de Denpasar, qui devait conserver les antiquités ainsi que les œuvres d'art afin d'éviter qu'elles ne soient vendues aux touristes. Par ailleurs, le musée devait également contrôler la qualité des productions artistiques spécifiquement destinées au marché touristique, tout en veillant à ce qu'elles n'y soient pas bradées à vil prix.

Les arts de la scène n'étaient pas oubliés, et Goris laissait entendre que Walter Spies était la personne la plus qualifiée pour écrire sur ces sujets²¹. Mais c'est Goris lui-même qui publiera en 1933 un premier panorama du théâtre, de la danse et de la musique à Bali (Goris 1933b)²². Et il faudra attendre la tenue du Bali Congrès en octobre 1937 pour qu'il publie, en collaboration cette fois avec Spies, la première présentation systématique de la danse et du théâtre balinaï (Spies & Goris 1937). L'année suivante paraissait *Dance and Drama in Bali*, l'étude magistrale rédigée par Beryl de Zoete, avec l'assistance éclairée de Spies (Zoete & Spies 1938).

C'est assurément l'intérêt manifesté par les spécialistes étrangers pour les arts balinaï qui devait faire découvrir aux Balinaï la valeur de leur patrimoine artistique. En mai 1933, un article de *Bhawanagara* déplorait que les Balinaï qui veulent en savoir davantage sur leurs traditions artistiques soient contraints de se reporter aux études des spécialistes étrangers :

Bangsa kita jang hendak mempeladjadi seni bangsanja sendiri terpaksa memakai boekoe jang dikarang oleh lain bangsa asing dalam bahasa asing (Bhawanagara 2/12, 1933 : 180).

En 1934 paraîtront les premiers articles rédigés par des Balinaï sur la musique et la danse, qui déploraient le manque d'intérêt des nouvelles générations pour le répertoire classique, inexorablement remplacé par des nouveautés jugées triviales, telles que le *janger* ou la *koemidi setamboel*. Mais ce qui prédomine en l'occurrence, c'est une prise de conscience de la réputation des Balinaï comme un «peuple d'artistes», dont ces derniers tirent manifestement une légitime fierté :

21. C'est à l'invitation de Tjokorda Gde Raka Soekawati que le peintre et musicien allemand Walter Spies s'est installé en 1927 à Ubud. Sa réputation de connaisseur des choses balinaïses valut à Spies d'être sollicité non seulement par les artistes, écrivains, ethnologues et autres célébrités de passage dans l'île, mais encore par les fonctionnaires néerlandais. Il fut notamment impliqué, avec Goris et Stutterheim, dans les discussions préparatoires à l'établissement du Bali Museum, dont il devint le premier conservateur honoraire.

22. À cet égard, il est surprenant de constater l'absence dans *Bhawanagara* de toute mention du succès de la troupe de danseurs et musiciens balinaï menée par Tjokorda Gde Raka Soekawati à l'Exposition coloniale internationale de Paris de mai à novembre 1931. Ce silence est d'autant plus étonnant que Goris avait rédigé pour l'événement deux brochures promotionnelles sur Bali, dont l'une illustrée de photographies de Spies, dans lesquelles une large place était faite à la musique, à la danse et au théâtre (Goris 1930a, 1930b).

... “want de Balineezen zijn een kunstzinnig volk; ze zijn geboren architect, beeldhouwers, tooneelspelers, dansers, muzikanten...” [... « car les Balinais sont un peuple d'artistes; ils sont de naissance architectes, sculpteurs, acteurs, danseurs, musiciens... »] Begitoelah pendapat orang asing. Kita bangsa Bali, soeatoe bangsa jang mentjintai seni, berhaklah kita membesarkan hati tentang sifat kebangsaan kita sebagai terseboet diatas (*Bhawanagara* 3/11-12, 1934 : 161).

Si les articles à caractère didactique ou académique prédominent dans *Bhawanagara*, on remarque néanmoins un certain nombre de contributions traitant de sujets d'actualité, qui révèlent que les aspirations progressistes portées par *Surya Kanta* n'ont pas disparu de l'horizon balinais²³. Or l'actualité est préoccupante, avec la dépression qui frappe Bali au début des années 1930 et la rapide paupérisation des Balinais qui, n'ayant plus les moyens de payer l'impôt au gouvernement colonial, s'endettent et sont dépossédés de leurs terres (Robinson 1995 : 54-59). Dans divers articles, on relève des termes tels que *djaman malaise*, *djaman meleset*, ou encore *djaman keparat*. En ces temps difficiles, les enfants désertent les écoles, car leurs parents ne sont plus en mesure de supporter le coût de leur scolarité. Et pourtant l'éducation – y compris celle des filles – est plus que jamais nécessaire, et plusieurs auteurs déplorent le nombre insuffisant d'écoles dans l'île, le manque de bourses et le faible degré d'alphabétisation des Balinais, en retard en matière d'éducation sur les autres peuples des Indes néerlandaises²⁴.

Plus dérangeants peut-être sont les articles rédigés par l'ancien vice-président de la section de Singaraja de *Surya Kanta*, I Njoman Mas Wirjasutha, devenu membre du comité de rédaction de *Bhawanagara* en juin 1932. Dès sa prise de fonction, il publiait un bref article programmatique au titre

23. En décembre 1931, la rédaction faisait état de réactions de lecteurs réclamant des articles sur des sujets plus modernes que ceux traités jusqu'alors : “Saban-saban kami dengar dari beberapa pihak, bahwa lain dari pada karangan tentang adat dan agama, Bhawanagara djarang sekali memoeat karangan tentang sesoeatoe perkara jang agak lebih modern keadannja”. Ce à quoi il était répondu que jusqu'à présent la revue n'avait pas encore reçu de contributions sur ce genre de sujets et qu'elle les appelait de ses vœux, en ajoutant toutefois la restriction suivante : “... ketjoeali kalau karangan itoe atas moepakat kami oentoek djaman ini masih berbahaja bagi maatschappij Bali-Lombok” (*Bhawanagara* 1/7, 1931 : 97).

24. Lors du recensement de 1920, seulement 8% des hommes et 0,35% des femmes étaient alphabétisés à Bali (Parker 2000 : 59). Entre 1929 et 1940, le nombre d'écoles primaires publiques dans l'île, toutes catégories confondues, est passé de 140 à 324, tandis que le nombre d'élèves passait de 15.160 à 29.850 (Budharta dkk. 1986 : 75), ceci pour une population qui atteignait 1.100.000 habitants au recensement de 1930. Pour poursuivre leurs études secondaires, les Balinais qui en avaient les moyens devaient se rendre à Java ou à Makassar. En dépit des demandes réitérées de la part des élites balinaises éduquées, le gouvernement colonial était manifestement réticent à développer trop avant l'éducation des Balinais, de crainte que faute de pouvoir trouver un emploi conforme à leur niveau d'instruction les diplômés au chômage viennent grossir les rangs des mécontents et des fauteurs de troubles. Mais c'était compter sans les initiatives locales, qui ont abouti à l'ouverture de nombreuses écoles privées, dont notamment les Taman Siswa, établis à Bali dès 1933 (Djuana 1987).

emprunté à Multatuli – “*Er valt nog veel te arbeiden in ons land*” [«Il y a encore beaucoup de travail à faire dans notre pays»] –, dans lequel il appelait les Balinais à œuvrer aux réformes exigées par le progrès. Qui plus est, il prenait soin de souligner l'appartenance de Bali à l'Indonésie, notion subversive à l'époque et qui plus est encore peu en usage parmi les Balinais²⁵. Le ton vigoureux, sinon même polémique, des contributions de Wirjasutha, tout droit issu de *Surya Kanta*, détonne quelque peu dans *Bhawanagara* et explique sans doute que son nom ait disparu du comité de rédaction, sans plus d'explication, en novembre 1933.

Toujours est-il que les voix discordantes de Wirjasutha et de quelques autres montrent bien que les préoccupations dont *Surya Kanta* s'était fait en son temps l'écho n'ont pas été étouffées par la répression et la balinisation. Et elles réapparaîtront bientôt dans une nouvelle publication périodique, due cette fois à une initiative balinaise – *Djatajoe*.

***Djatajoe* (1936-1941) : vers un nationalisme culturel balinais**

Quelques semaines après la publication du dernier numéro de *Bhawanagara*, le 14 juillet 1935, l'association éducative Eka Laksana était fondée à Denpasar par I Ktoet Soebrata, pour «Étudier et faire progresser la culture et l'art à Bali et à Lombok» (*Mempeladjari dan djikalau dapat memadjoekan cultuur dan kunst di Bali dan Lombok*). Le préambule de ses statuts faisait état de la crainte de voir la jeunesse éduquée dans les écoles coloniales devenir étrangère à sa propre culture, avec le risque que se creuse un fossé entre les générations. Pour remédier à cette situation regrettable, Eka Laksana préconisait l'étude de la littérature balinaise traditionnelle :

Dengan kalimat “mempeladjari cultuur di Bali” kami maksoedkan : mempeladjari keboedajaan itoe dari kitab-kitab dan lontar-lontar (*Djatajoe* 1/6, 1937 : 153).

Ce faisant, l'association s'inscrivait pleinement dans la perspective ouverte par la Kirtya et la politique de balinisation.

25. “Saja berseroe kepada sekalian pendoedoek Bali dan Lombok teristimewa kepada intellectueelnja oentoek toeroet bekerdja mentjapai kemadjoean Bali dan Lombok, jang djoega ada didalam lingkoengan Indonesia, sedapat-dapatnja menoentoet perobahan dan kemadjoean djaman dengan djalan jang loyaal (Red : patoet, menoeroet oendang-oendang negeri). Bahwa sanja kita haroes selidiki betoel-betoel atoeran-atoeran manakah kita patoet tegoehkan atau atoeran-atoeran manakah jang kita patoet robah atau perbaiki. Djikalau kita tidak berhaloan begitoe, pastilah kita akan tinggal terbelakang dan boleh djadi keadaan negeri kita boleh didjoel-obral oleh sebab soedah toea dan tidak lakoe lagi... Terlebi doeloe haroeslah kita mempeladjari soal-soal jang agaknja sangat bertentangan dengan keadaan djaman modern ini, oempama : perkara hak-hak perempoean, hak-hak desa atau bandjar, hak-hak perkawinan, rechtswezen (keadaan hoekoem), erfrecht (waris mewarisi), dan lain-lainnja lagi” (*Bhawanagara* 2/3, 1932 : 44).

Le 22 mars 1936, à l'initiative de I Goesti Gde Rake, I Wajan Bhadra et I Njoman Kadjeng²⁶, une association intitulée Balisch Studiefonds était créée à Singaraja, dans le but d'attribuer des bourses aux élèves et étudiants balinais nécessiteux. Peu après, le 26 juillet 1936, Balisch Studiefonds fusionnait avec Eka Laksana à Singaraja pour donner naissance à Bali Darma Laksana²⁷, qui reprenait à son compte les objectifs respectifs de chaque association, à savoir promouvoir l'éducation des Balinais tout en leur apprenant à connaître et à révéler leur culture²⁸. Un mois plus tard, le 25 août 1936, Bali Darma Laksana publiait le premier numéro de *Djatajoe*²⁹, "*Soerat boelanan sosial dan cultureel*" de 32 pages.

Bali Darma Laksana est incontestablement la plus importante des associations balinaises (*perkoempoelan*) de la période coloniale. C'est dans ses rangs que s'est formée l'élite intellectuelle et politique qui allait prendre les rênes de Bali après l'indépendance. Ses fondateurs ont d'emblée affiché l'ambition d'unifier les Balinais, y compris ceux établis en dehors de leur île, et ont placé l'association sous le parrainage des huit *negara-bestuurders*, qui en sont devenus les « protecteurs » (*pelindoeng*). C'est également le *perkoempoelan* qui a poussé le plus loin le formalisme organisationnel, avec un comité directeur élu³⁰, des statuts, un règlement intérieur, des congrès

26. I Goesti Gde Rake appartenait à une branche cadette de la lignée royale de Mengwi, vaincue en 1891 par une coalition menée par Klungkung. Après des études secondaires à Java, il fut employé au service des impôts de la Résidence de Singaraja, d'où il intriguera sans succès pour que le royaume de Mengwi soit restauré par le gouvernement colonial (Schulte Nordholt 1996 : 319-322). I Wajan Bhadra et I Njoman Kadjeng étaient tous deux employés à la Kirtya. Après son remplacement en 1932 par Bhadra au poste de bibliothécaire, Kadjeng était devenu le représentant de Buleleng à son conseil de direction.

27. Le nom de l'association était glosé de la manière suivante : "Bali Darma (kewadjaban) Laksana (perdjalan jang patoet)". Anak Agung Made Djelantik, l'un des fils du *negara-bestuurder* de Karangasem, raconte dans ses mémoires que lorsqu'il faisait ses études secondaires à Malang il avait fondé avec ses camarades en 1932 un club intitulé Bali Dharma Laksana (Djelantik 1997 : 70). Contrairement à Schulte Nordholt et Vickers, qui en concluent que l'association éponyme y trouverait là son origine, ma lecture des documents d'époque m'incite à penser qu'il s'agit plutôt d'un cas d'homonymie (Vickers 2000 : 95 & 109, note 11).

28. Les statuts de *Bali Darma Laksana* étaient formulés comme suit (en néerlandais d'abord, puis en malais) : "Perhimpoean ini bermaksoed : 1) mendirikan serta memelihara soeatoe taboengan goena memberi toendjangan oeang kepada : a) orang Bali jang sedang beladjar... b) orang Bali lain jang tjoekoop kepandaianja... 2) beroesaha akan mempertinggi kemadjoean keboedajaan Bali, didalam arti jang seloeas loeasnja" (*Djatajoe* 1/4, 1936 : 96).

29. Jatayu est un oiseau fabuleux, fils de Garuda. Allié de Rama dans le *Ramayana*, Jatayu tenta en vain d'empêcher Rawana d'enlever Sita. Mortellement blessé, il eut cependant la force de rapporter à Rama l'anneau de Sita et de lui révéler où le *raksasa* l'avait emmenée. Il symbolise tout à la fois le messager fidèle et le sacrifice dans l'exercice de son devoir.

30. Présidé par le fondateur du Balisch Studiefonds, I Goesti Gde Rake, le comité directeur de Bali Darma Laksana était composé d'un vice-président, de deux secrétaires, d'un trésorier et de quatre assistants. Après avoir servi durant trois mandats, I Goesti Gde Rake renoncera à ses fonctions de président de Bali Darma Laksana en avril 1939, en raison de son déménagement à Denpasar pour raisons professionnelles. Il sera remplacé par le vice-président de l'association, I Njoman Kadjeng.

annuels, des cotisations, des rapports financiers, un siège social, des sections régionales, des correspondants et un registre d'adhérents³¹. Le comité directeur a manifesté le souci constant d'entretenir la solidarité entre les adhérents, en multipliant les signes d'appartenance – outre la revue mensuelle, Bali Darma Laksana publiait un calendrier et avait confectionné un insigne ainsi qu'une bannière. Par ailleurs, ses dirigeants ont noué des collaborations avec la plupart des autres organisations balinaises de l'époque³².

En perte de vitesse à partir de 1940, Bali Darma Laksana pâtit de l'invasion des Pays-Bas par l'armée allemande et sera finalement dissous après le débarquement des troupes japonaises à Bali en février 1942. Pour ce qui est de *Djatajoe*, sa publication s'est arrêtée en août 1941.

D'abord publiée sous la direction de I Goesti Njoman Pandji Tisna, *Djatajoe* sera édité conjointement à partir de juillet 1937 par Mr. Gde Panetja et I Wajan Bhadra³³. La rédaction acceptait des contributions en trois langues : malais (de plus en plus fréquemment qualifié d'indonésien), balinais et néerlandais. La plupart des articles de *Djatajoe* sont rédigés en malais, en dépit d'encouragements à publier en balinais adressés aux contributeurs potentiels qui craindraient de ne pas suffisamment maîtriser le

31. Le registre des adhérents était régulièrement tenu à jour et rendu public à l'occasion des congrès annuels de l'association, réunis en juillet. De 147 membres au moment de sa fondation, Bali Darma Laksana est passé à 548 membres en 1937, 713 en 1938, 591 en 1939 et 495 en 1940. Il semblerait qu'après un engouement initial les défections qui se sont manifestées à partir de 1938 étaient dues non seulement à un certain désintérêt pour l'association mais également à des considérations financières, à en juger par les rappels récurrents aux adhérents pour qu'ils règlent leur cotisation. D'après les listes nominatives publiées dans *Djatajoe*, les membres de Bali Darma Laksana occupaient pour la plupart des positions dans l'administration coloniale et l'enseignement. Ils étaient répartis en une quinzaine de sections régionales, dont plusieurs situées hors de Bali (Mataram, Surabaya, Malang, Yogyakarta et Makassar). Dans les localités qui ne réunissaient pas plus d'une dizaine de membres, l'association avait établi un réseau de correspondants.

32. C'est notamment le cas d'associations éducatives telles que Poeteri Bali Sadar, fondée en octobre 1936 à Denpasar pour promouvoir l'éducation des filles, Perkoempoelan Goeroe-Goeroe Denpasar et Perkoempoelan Goeroe-Goeroe Boemipoetra Bali Lombok di Singaraja, ainsi que l'association étudiante Persatoean Pemoeda Bali Lombok, fondée à Surabaya en décembre 1938.

33. I Goesti Njoman Pandji Tisna n'était autre que le fils aîné de I Goesti Poetoe Djlantik, le *negara-bestuurder* de Buleleng. Après une éducation quelque peu cosmopolite – et notamment l'étude du sanskrit avec Goris –, il développa des opinions nettement plus progressistes que celles de son père et fut le premier auteur balinais à écrire des romans en malais. Au cours des années 1930, ses trois premiers romans seront publiés par Balai Poestaka et ses poèmes paraîtront dans la revue littéraire *Poedjangga Baroe* (Liem 2003 : 167-178). Après le décès de son père en 1944, il lui succéda à contrecœur et deviendra même pour un temps le président du Conseil des Rajas de Bali (Dewan Raja-Raja), établi après la reddition du Japon. Mais il abdiquera en faveur de son frère en 1947, après s'être converti au christianisme (Caldwell 1985 ; Gorda 2005). Mr. Gde Panetja avait été l'un des contributeurs réguliers de *Bhawanagara*. Sous le pseudonyme de Gedé Srawana, I Wajan Bhadra fera paraître en feuilleton dans *Djatajoe* un roman en balinais, *Malalantjaran ka Sasak* (« Voyage à Lombok »).

malais. Pour tout ce qui concerne les affaires d'organisation, cependant, c'est le néerlandais qui prédomine, avec généralement une traduction en malais. Soucieux d'instruire ses lecteurs, *Djatajoe* publiera d'ailleurs un lexique néerlandais-malais.

Toujours est-il que la question de la langue était devenue un sujet encore plus sensible pour les Balinais, du fait notamment de l'association du malais-indonésien avec le mouvement nationaliste en gestation (Liem 2003 ; Putra 2003). C'est ainsi que lors du second congrès de Bali Darma Laksana, réuni en juillet 1938 à Denpasar, I Goesti Bagoes Soegriwa³⁴ a déploré le fait que les Balinais éduqués, les étudiants en particulier, négligent leur propre langue au profit du malais, quand ce n'est pas même au profit exclusif du néerlandais. Il faisait à cet égard allusion à une requête de la section de Yogyakarta, qui demandait à ce que *Djatajoe* soit rédigé en néerlandais, sous prétexte que les étudiants balinais ne maîtrisent pas suffisamment le malais. Invité à prononcer une conférence sur la religion balinaise devant le congrès, Soegriwa a refusé de la faire en malais comme il le lui avait été demandé, considérant qu'il n'est pas possible de parler de sa propre culture dans une langue étrangère³⁵. Ce qui lui vaudra une répartie cinglante de la part d'un certain Si Tjilik (« le Petit »), qui lui rappelait que si les Balinais préfèrent tenir leurs réunions en malais plutôt qu'en balinais, c'est bien pour éviter d'avoir à se plier aux marques de déférence qui consacrent les distinctions hiérarchiques³⁶.

34. Auteur prolifique issu d'une famille de lettrés, I Goesti Bagoes Soegriwa a reçu une éducation balinaise traditionnelle et suivi une formation d'instituteur à Bali, à la différence de nombre de ses collègues de Bali Darma Laksana qui ont poursuivi leurs études à Java. Conservateur en matière de culture et de religion, il se distinguera par son nationalisme progressiste durant la lutte pour l'indépendance et occupera par la suite des postes politiques importants.

35. "Menepati maksoed perkoempoelan kita, B.D.L., jang mementingkan mempeladjadi keboedajan kita Bali. Agama Bali serta sjarak dan adatnja, kesenian dan bahasa Bali dll. itoe lah menoeroet faham saja keboedajan Bali. Djika membitjarakan soal agama kita Bali memakai bahasa Melajoe, saja rasa koerang eloknja pada congres jang berhaloean mempeladjadi cultuur Bali" (*Djatajoe* 3/1, 1938 : 30). Un argument analogue sera développé par Christiaan Hooykaas qui, à peine installé à Singaraja comme taalambtenaar voor Bali en Lombok et adviseur van de Kirtya Liefrinck van der Tuuk, fera paraître en décembre 1939 dans *Djatajoe* un article intitulé "Maleisch en Balisch" : "Wanneer men zich eraan went om alle nieuwe gedachten uit te drukken in een vreemde taal, dan kan men het op den duur niet meer in zijn eigen taal. Dan wordt deze taal vernederd tot taal voor onontwikkelde menschen" [« Lorsqu'on se met à formuler toutes les idées nouvelles dans une langue étrangère, à la longue on ne peut plus les exprimer dans sa propre langue. Alors cette langue est condamnée à devenir une langue d'ignorants »] (*Djatajoe* 4/5, 1939 : 161). Une version balinaise de cet article, traduite par I Wajan Bhadra, paraîtra dans le numéro de janvier 1940.

36. "Apabila memakai bahasa Bali, koerang leloeasa, karena, mesti memakai tata, gerak tangan, metetanganan, ngelog, njakoepang tangan dan sebagainya. Djika berkata kepada orang-orang bangsawan, haroes memakai bahasa ratoe, singgih Pranda, anak agoeng, linggih I Goesti dll. Djika bahasa Melajoe tjoekoep dengan perkataan toean sahadja dalam Vergadering-vergadering" (*Djatajoe* 3/3-4, 1938 : 127).

Le fait est qu'en dépit – ou plutôt en raison même – des prétentions œcuméniques de Bali Darma Laksana, les divergences d'opinion sont légion parmi ses membres. Tout se passe en somme comme si les polémiques échangées entre *Surya Kanta* et *Bali Adnjana* – un temps désamorçées par *Bhawanagara* – ressurgissaient une décennie plus tard au sein même de *Djatajoe*, de manière quelque peu émoussées il est vrai³⁷. On ne s'en étonnera pas outre mesure, en y retrouvant les noms d'anciens contributeurs de ces publications, parcourant à peu près tout le spectre des sensibilités balinaises, des plus conservateurs, comme I Goesti Tjakra Tanaja et Tjokorda Gde Raka Soekawati, aux plus radicaux, comme I Njoman Mas Wirjasutha et I Nengah Metra³⁸, sans compter quelques administrateurs néerlandais comme H. te Flierhaar, membre bienfaiteur (*penderma*) de Bali Darma Laksana. Et de fait, on trouve dans les articles de *Djatajoe* tout à la fois les aspirations au progrès et à l'émancipation de *Surya Kanta*, et une défense et illustration de la culture balinaise à la manière de *Bali Adnjana* ou de *Bhawanagara*³⁹. Cela

37. À l'exception toutefois du conflit entre *jaba* et *triwangsa*, qui n'était pas résolu, loin s'en faut – il réapparaîtra à l'indépendance et reste d'actualité encore aujourd'hui –, mais mis sous le boisseau au profit de l'unité balinaise. Et alors que *Surya Kanta* était accusé par *Bali Adnjana* de diviser les Balinais en s'en prenant à la hiérarchie des castes, l'un de ses anciens dirigeants, I Njoman Mas Wirjasutha, publia à compte d'auteur en 1939 un pamphlet intitulé *Tjatoer Wangse di Bali*, dans lequel il fustigeait le système des castes et préconisait son abolition au motif qu'il faisait obstacle à « l'unité nationale des Balinais » (*jang mendjadi rem oentoek mentjapai persatoean nasional rakjat Bali*) (Schulte Nordholt 2000). Son pamphlet sera promptement censuré par le gouvernement colonial.

38. Enseignant à la Hollandsch-Inlandsche School de Singaraja, I Nengah Metra avait été l'un des fondateurs et le secrétaire de *Surya Kanta*. Il avait été exilé à Lombok à deux reprises par les autorités coloniales, d'abord en 1927, pour avoir épousé une femme *Brahmana*, puis en 1934, pour avoir tenté de devenir le représentant de Bali au Volksraad, en remplacement de Tjokorda Gde Raka Soekawati. Durant son second exil, il établit la section de Bali Darma Laksana à Mataram. Défenseur de la cause républicaine, il mourra les armes à la main en 1946 en luttant contre le retour des Néerlandais (Vickers 2000).

39. À titre d'exemple, je citerai la lettre adressée à la rédaction de *Djatajoe* par un membre de Bali Darma Laksana : "Meneer yth! Apakah Djatajoe kita ta' dapat akan mengoebah sifatnja dari keadaänja jang sekarang (jang mementingkan lebih banjak hal hal jang ta' mentjotjoki dengan keadaan zaman), sebagai Ramajana, Baratajoeda, Bagawan Inderaloka d.s.b. itoe, jang sama sekali ta' ada goenanja diterangkan lagi, sebab toch telah banjak orang jang mengenalnja, dan tjeritera koeno-koeno, jang seharoesnja oentoek memperhias kebagoesannja meseum belaka. Dan kalau dapat dioebah, dengan djalan bagaimana? Kami kebanjakan ingin penerangan setjara baroe, oentoek mengindjak doenia baroe. Ande kata ta' dapat di oebah, pada hemat saja, Djatajoe kita ta' dapat akan hidoep teroes sebab pemoeda-pemoeda sekarang boekan mementingkan tjara jang boekan-boekan itoe". À quoi I Goesti Gde Rake rétorquait que l'éducation que les Balinais reçoivent à l'école est *tjara Barat (Westersch)*, tandis que *Djatajoe* aspire à leur donner un enseignement *ke Timoeran (Oostersch)*. Et il concluait en rappelant : "... pemoeda-pemoeda kita jang ta' mendapat kesempatan akan memperhatikan cultuurnja lambat laen mendjadi asing terhadap keboedajaännja sendiri. Keasingan pada cultuur sendiri inilah, jang atjap kali djoega membangkitkan pertjeraan diantara fihak satoe (dari pemoeda2) sama lain (golongan jang lebih dewasa). Pemoeda2 kita perloe mengenal cultuurnja, agar dapat membeda-bedakan baik boeroeknja, sehingga dapat menghargai mana jang terpendang baik dengan sepenoeh-penoehnja" (*Djatajoe* 1/6, 1937 : 151-152).

étant, le contexte avait cependant évolué durant la décennie écoulée, et le ton de *Djatajoe* témoigne d'une certaine circonspection, sinon même parfois d'un franc pessimisme. Les ravages de la crise économique, qui avait appauvri les Balinais, étaient passés par là et avaient tempéré la confiance dans l'avenir qui animait les membres de Surya Kanta. Par ailleurs, les idées nationalistes faisaient leur chemin et influençaient les Balinais qui poursuivaient leurs études à Java ou à Makassar. Mais d'un autre côté, les déboires de Surya Kanta et l'attitude répressive des autorités coloniales avaient incité les plus progressistes des Balinais à la prudence. Dans ces conditions, ces derniers étaient portés à se tourner vers les questions d'éducation et de culture, encouragés à ce faire par le mouvement de balinisation qui battait alors son plein⁴⁰.

Pour autant, on constate à la lecture de *Djatajoe* que les Balinais ne débattent plus guère de leur balinité. Non que la question ait perdu de son importance, mais elle ne paraît plus vraiment faire débat. Grâce à la création de la Kirtya, à la publication de *Bhawanagara* et à la balinisation, à quoi il faut ajouter les travaux des orientalistes et des ethnologues, ainsi que l'admiration des artistes et des touristes, les Balinais – ceux d'entre eux du moins qui ont accès à l'éducation et font connaître leur opinion dans la presse – savent désormais qu'ils sont un peuple «de haute culture» (*berboedaja tinggi*) et ils s'en trouvent confortés⁴¹.

Il reste néanmoins deux sujets qui continuent de diviser les Balinais, et dont *Djatajoe* se fait amplement l'écho : tout d'abord, la question de leur identité religieuse ; ensuite et plus tard, leur attitude face à la montée du nationalisme indonésien.

Quelle est la religion des Balinais ?

Les questions sur l'identité religieuse des Balinais débattues dans *Surya Kanta* et *Bali Adnjana* – à savoir, la distinction entre *agama* et *adat* d'une part, et les relations entre *agama Bali* et *agama Hindu* d'autre part – vont ressurgir, plus pressantes que jamais, dans *Djatajoe*. Dès les premiers numéros, les controverses sur la nature de la religion balinaise et les appels à la réformer occupent une place de premier plan. Ces controverses témoignent d'un désarroi certain, dû non plus seulement aux désaccords entre Balinais,

40. Les questions soulevées par la balinisation font d'ailleurs l'objet de débats dans *Djatajoe* (voir par exemple l'article intitulé "Disekitar 'Baliseering'", in *Djatajoe* 4/5, 1939 : 145-149). Il en ressort que si le programme éducatif de balinisation ne faisait certes pas l'unanimité parmi l'intelligentsia balinaise, il n'était sans doute pas aussi décrié que voudrait le croire la version postcoloniale de la correction politique (Pollmann 1990 : 15-17 ; Gouda 1995 : 89-94).

41. "... kita bangsa Bali – jang soedah sedjak berabad-abad mempoenjai sesoeatoe peradaban jang teratoer, sesoeatoe kultur jang mengambil kedoedoean teristimewa, jang dapat dikatakan berdiri dan berbeda dari pada keboedajaan bangsa lain..." (I Goesti Gde Rake, in *Djatajoe* 3/10, 1939 : 309).

mais également au fait que ces derniers ne savaient comment répliquer aux accusations de «paganisme», émanant aussi bien de musulmans indonésiens ou de missionnaires chrétiens que de fonctionnaires coloniaux. Ainsi, l'un des premiers articles sur le sujet citait l'opinion exprimée par V.E. Korn dans *Het Adatrecht van Bali* :

Perkataan “Bali Hindoe” itoe, tidak benar atau palsu, karena tambahan kata Hindoe itoe seakan akan memperlihatkan bahwa agama Bali itoe menoenjoeikkan dasar ke Hindoean. Sesoenggoehnja tidak begitoe. Dasar-dasar agama di Bali ialah: “heidensch” [«païen»] (*Djatajoe* 1/4, 1936 : 92-93 ; cf. Korn 1932 : 62)⁴².

Or, tant que les Balinais restaient entre eux dans leur île et que peu d'étrangers y étaient établis à demeure, ils pouvaient continuer sans souci de célébrer les rites de leurs aïeux, personne n'y trouvait à redire. Ce n'est malheureusement plus le cas depuis l'établissement d'écoles et la publication de revues, comme le souligne un article intitulé “*Kebingoengan kita tentang agama*” :

Sebelom poeta-poetra dan poetri-poetri Bali ada jang bersekolah, dan di Bali beloemlah pernah berdiri soerat-soerat chabar, maka keadaan di Bali soedahlah memeloeck agama ini, jang mana berdjalan teroes, tiadalah ada mentjela dan menjalahkan, jang mana kita dengar tjoema ada pemitjaraan “adat desa anoe begini dan desa anoe begitoe”, begitoe poela “orang dibagian anoe djalan ngabennja begini”... Lantas ini tiada diseboet oepatjara agama, melainkan diseboet adat desa. Djadi ringkasnja agama jang sebenarnja tiada diketahoei; jang diketahoei perbedaannja tjoema adat desa dan agama jang diketahoei tjoema agama Bali, dan tiada pernah kedengaran maloe atau marah ditjela oleh Toean... anoe (*Djatajoe* 2/5, 1937 : 131).

L'auteur expliquait plus avant, pour l'édification de ses coreligionnaires, qu'aux yeux des étrangers :

Agama kita ini bersendi dari adat dan ditjampoeri oleh bermatjam-matjam sari dari agama Hindoe, jang soedah tentoe tiada bisa dibandingkan kepada salah satoe agama di Hindoe, jang mana pada pemandangan Toean-toean bangsa asing adalah kita tak beragama dan tiada menjembah Toehan (Widi), melainkan kita adalah disamakan sebagai orang gila jaitoe menjembah segala jang ketemoe (*Djatajoe* 2/4, 1937 : 98).

Confrontés à une opinion aussi dépréciative de leur religion, certains Balinais vont s'efforcer de la défendre et d'en justifier les pratiques, tandis que d'autres faisaient leurs critiques qui lui étaient adressées. Jugeant leur religion à l'aune de l'islam ou du christianisme, ces derniers en venaient

42. Ce jugement, conforme à celui du missionnaire protestant Hendrik Kraemer, n'allait pas tarder à devenir l'opinion dominante, et on le retrouve notamment dans le livre qui a fait découvrir Bali au grand public, *Island of Bali*, de Miguel Covarrubias, paru en 1937. L'hindouisme y est considéré comme une simple adjonction à la religion indigène : “Hinduism was simply an addition to the native religion... a strong but superficial veneer of decorative Hinduistic practices over the deeply rooted animism of the Balinese natives” (Covarrubias 1937 : 261).

à estimer qu'elle n'était pas digne du nom d'*agama* et qu'elle devait être réformée en conséquence. De fait, il y avait péril en la demeure, car faute de savoir que répondre lorsqu'on leur demandait quelle était leur religion, et honteux d'être désignés comme des « idolâtres » (*penjembah berhala*) ou des « animistes » (*animis*), nombre de jeunes Balinais qui faisaient leurs études en dehors de leur île se convertissaient à l'islam ou au christianisme. Pire encore, il était fait état d'étudiants balinais devenus « libres penseurs » (*vrij denker*) pour avoir été exposés à l'influence pernicieuse de l'éducation néerlandaise (*Djatajoe* 2/11, 1938 : 353-354).

Aux dires de certains auteurs pourtant, la religion balinaise n'était pas en cause. Elle ne souffrait pas d'une comparaison avec l'islam ou le christianisme⁴³. Contrairement aux accusations proférées à leur rencontre, les Balinais ne vénèrent pas les effigies (*artja*) qu'ils utilisent dans leurs rites, qui ne sont en vérité que des médiations destinées à aider les humains à rendre un culte au Dieu unique :

Kita tidak menjembah batoe, kajoe dan sebagainya, melainkan menjembah Toehan nan Esa (*Djatajoe* 1/9, 1937 : 246)⁴⁴.

Le problème est que les Balinais ne connaissent pas leur religion, ce qui explique l'infinie diversité des rites que l'on rencontre dans l'île. Il leur est

43. Ils affirmaient non seulement que toutes les religions se valent, mais encore que, par delà leur diversité apparente, leur enseignement est partout le même. Outre qu'elle est largement partagée parmi les Balinais, cette opinion témoigne de l'influence non négligeable de la Théosophie sur les membres de Bali Darma Laksana : "... tjoballah kita perhatikan soeroehan rontal2 jang kita pandang soetji semoea menjoeroeh menoe djoe kepada kebenaran, bandingkanlah dengan toedjoean perkoempoelan kebatinan jang terkenal sedoenia jaitoe 'Theosofie'. Tiadakah semoea sari-sarinja agama jang difikir baik dimasoekkan mendjadi peladjarannja?" (*Djatajoe* 3/7, 1939 : 205). Plusieurs articles de *Djatajoe* sont tirés de revues théosophiques, qui mettent notamment en avant les enseignements du bouddhisme. Les idées théosophiques avaient pénétré à Bali par l'intermédiaire de Javanais membres du Boedi Oetomo, qui avaient établi une section à Denpasar en 1919, ainsi que par le mouvement Taman Siswa à partir de 1933. En 1937, une loge théosophique avait été fondée à Gianyar par I Goesti Ketoet Djelantik (Tollenaere 1996 : 329 ; cf. Nugraha 2001).

44. L'idée de l'unicité de Dieu est rendue dans *Djatajoe* par une variété de termes, dont les plus courants sont *Toehan*, *Allah*, *Sang Hjang Toenggal*, *Sang Hjang Kawi*, *Sang Hjang Toedoeah*, *Sang Hjang Soeksma* et plus généralement *Sang Hjang Widi*. Connue de longue date parmi les lettrés, ce dernier nom fut popularisé dans les années 1920 par le mouvement de réforme religieuse en tant qu'équivalent du terme malais *Toehan*, signifiant littéralement « Seigneur ». C'est la raison pour laquelle les missionnaires l'ont choisi dès les années 1930 pour traduire en balinaise la conception chrétienne de Dieu. Selon Jan Gonda, "in modern Bali Vidhi (Viddhi) – the Indian designation of 'rule, destiny' which is also applied to some individual gods – denotes that principle which, representing the unity of the universe, is beyond all plurality and acts as the guardian of the cosmic and moral order" (Gonda 1975 : 23). De sorte que la polysémie de ce nom lui permettait de répondre aussi bien à la conception du Dieu créateur propre aux religions du Livre qu'à celle du *dharma*, impliquant une prévalence de l'ordre du monde sur les dieux (Ramstedt 2004 : 11).

recommandé en conséquence d'apprendre la signification de leurs rites plutôt que de se contenter de les célébrer conformément à la tradition :

... haroeslah kita menjelidiki kebenaran dan apa arti jang terpakai pada agama kita soepaja bisalah kita djawab toedoehan Toean-toean bangsa asing tentang kehinaän oepatjara agama kita (*Djatajoe* 2/4, 1937 : 98).

Conscients du péril, les réformateurs balinaïses n'allaient plus avoir de cesse de se mettre d'accord sur la véritable nature de leur religion et d'en codifier les rites en conséquence. Ils étaient confrontés à plusieurs ordres de problèmes. Il leur fallait tout d'abord différencier ce qui ressort de l'*adat* de ce qui revient à l'*agama*, tâche à laquelle ils n'étaient guère mieux préparés que leurs précurseurs de *Surya Kanta* :

... ternjata bagi kami patoet tiada mengetahoei jang mana adat dan manakah agama (*Djatajoe* 3/7, 1939 : 215).

Il leur fallait aussi déterminer ce qui de leur religion revenait à l'hindouisme (et éventuellement au bouddhisme). Or là encore, ils ne parvenaient manifestement pas à une unité de vues⁴⁵. Les réformateurs reconnaissaient que pour la plupart des Balinaïses leur religion avait été apportée à Bali au XIV^e siècle par les conquérants javanais de Majapahit – comme d'ailleurs n'avait pas manqué de le rappeler *Bali Adnjana* pour mieux faire pièce au tropisme indien de ses opposants de *Surya Kanta* – et que seuls les mieux informés d'entre eux savaient qu'elle provient en réalité de l'Inde et qu'elle est bien antérieure à Majapahit. Pour en savoir davantage, les contributeurs de *Djatajoe* vont chercher à clarifier les origines de leur religion en ayant recours tantôt aux sources javanaises et balinaïses, tantôt aux auteurs indiens contemporains ou encore aux travaux des orientalistes néerlandais.

Mais il ne suffisait pas d'élucider la question des origines, encore fallait-il rendre compte des différences manifestes entre les pratiques religieuses des Balinaïses et l'hindouisme tel qu'il est pratiqué en Inde. À ce sujet, certains auteurs suggéraient d'inviter un *guru* indien à venir enseigner les fondements de l'hindouisme aux Balinaïses, tandis que d'autres étaient d'avis d'envoyer des étudiants balinaïses se former en Inde. Toujours est-il qu'à les lire, on se rend compte que les Balinaïses n'avaient encore à l'époque qu'une

45. En témoigne notamment la diversité des noms utilisés par les Balinaïses pour désigner leur religion, depuis ceux qui la rattachent à Bali jusqu'à ceux qui l'inscrivent pleinement dans l'hindouisme : *agama Bali*, *agama Tirta*, *agama Siwa*, *agama Boeda*, *agama Siwa-Boeda*, *Kasewasogatan*, *agama Trimoerti*, *agama Hindoe Bali*, *agama Bali Hindoe*, *agama Hindoe*. Alors que les débats entre *Surya Kanta* et *Bali Adnjana* opposaient respectivement *agama Bali Hindoe* à *agama Hindoe Bali*, l'appellation la plus fréquente dans *Djatajoe* est *agama Tirta*, en référence à l'eau lustrale utilisée dans la plupart des rites.

assez vague idée des réalités, tant passées que présentes, de l'hindouisme⁴⁶. Et ce n'est pas le retour aux *weda*, préconisé par certains, qui allait les tirer d'affaire. À cet égard, faute de trouver à Bali la réponse à ses questions sur les fondements de la religion balinaise, un auteur les cherchait dans l'ouvrage de W.F. Stutterheim, *De Hindu's*. Il en tirait la conclusion que, quand bien même les *weda* sont sacrés pour les hindous, ils n'inspirent plus guère leurs pratiques religieuses. Et par ailleurs – comme l'expliquait déjà Goris dans *Bhawanagara* – ils ne sont connus ni des Javanais ni des Balinais (*Djatajoe* 1/8, 1937 : 236-238). Ce qui n'empêchait pas quelques mois plus tard un de ses collègues de reprendre à son compte l'idée reçue selon laquelle les *weda* recèlent l'essence de la religion balinaise, qui est malheureusement inaccessible aux Balinais en raison de l'interdit (*haywa wera*) opposé par les *pedanda* à leur divulgation :

... bagi kami bangsa Bali kebanyakan jang memang beloem tahoe mempeladjadi weda-weda (tjoema dengar tjeritera, weda itoe pengetahoean jang maha loehoer dan soetji, tiada boleh dipeladjadi oleh orang kebanyakan), djadi masih gelaplah bagi kami (*Djatajoe* 2/4, 1937 : 98).

Dans ces conditions, on conçoit que pour la majorité des auteurs, le recours ne peut venir que des *pedanda*, qui doivent enseigner leur religion aux Balinais en leur divulguant le contenu des *lontar* sur lesquels se fonde leur savoir :

Haroes ditimbang oleh para Pandita-Pandita dan orang-orang jang ahli mana agama jang haroes dipakai, tjampoeran mana jang haroes diboeang, dan adat mana jang masih boleh dipakai dan mana jang menjababkan kemoendoeran haroes diboeang (*Djatajoe* 2/5, 1937 : 132).

Mais selon d'autres auteurs, le recours aux *pedanda* est vain, car la plupart d'entre eux sont âgés, peu éduqués, leur horizon est confiné dans le cadre étriqué de leur village et ils n'ont guère l'expérience du monde moderne⁴⁷. En outre, loin de chercher à transmettre leur savoir, ils ont plutôt

46. En particulier, ils ne paraissent pas être informés de la réflexion des réformateurs indiens du XIX^e siècle qui, de Ram Mohan Roy à Vivekânanda, en passant par Dayananda Sarasvati, a abouti à faire de l'hindouisme une «religion», au même titre que le christianisme et l'islam. Ce qui est d'autant plus intrigant que la démarche des Balinais rejoignait en bien des points celle de leurs prédécesseurs indiens, avec lesquels ils partageaient, outre l'accent placé sur le monothéisme en réponse aux critiques des musulmans et des chrétiens, le fait d'avoir été marqués par les influences croisées de l'orientalisme, du colonialisme et du nationalisme.

47. "Djika kita menenggoe dari Pendita-Pendita akan memperbaiki keadaan agama kita agar terlepas dari tjelaän-tjelaän orang asing, dalam waktoe ini beloem bisa, lantaran Pendita-Pendita kita sekarang masih kebanyakan beliau para lingsir, apa lagi beliau-beliau tjoema sedikit jang berasal pernah mendoedoeki bangkoe sekolah, tentang itoe boekan sadja anggapa beliau tiada mengerti akan arti segala 'ilmoe-'ilmoe jang tersangkoet pada agama, melainkan karena beliau tiada berasa dan tiada mengetahoei tentang tjelaän-tjelaän, dan penghinaän bangsa asing kepada agama kita, dari itoe koeranglah beliau bergiat akan mentjari keterangan-keterangan dan menerangkan kepada orang banjak tentang seloek beloek pengetahoean kita" (*Djatajoe* 2/4, 1937 : 100).

tendance à entretenir la méconnaissance de leurs disciples (*sisia*) de façon à pouvoir exploiter leur subordination⁴⁸.

Quelle que soit l'estime dans laquelle ils tiennent leurs *pedanda*, il est clair que selon les membres de Bali Darma Laksana ces derniers doivent devenir pour les Balinais ce que sont les *kiyai* pour les musulmans et les prêtres ou les pasteurs pour les chrétiens, qui ont le devoir d'enseigner et de propager leur foi. Et à l'instar de l'islam et du christianisme, les Balinais se mettent en quête de leur prophète (*nabi*) et de leur livre saint (*kitab soetji*), qui devrait être aux Balinais ce que le Coran est aux musulmans et la Bible aux chrétiens⁴⁹. Pour les uns, le prophète de leur religion n'est autre que Begawan Bijasa, l'auteur du *Mahabharata*, qui est le livre saint de l'hindouisme. Et dans la mesure où ne sont connus à Bali que huit des dix-huit livres que compte le *Mahabharata*, les Balinais doivent au plus vite traduire les volumes manquants en balinais ou en malais. Pour d'autres cependant, leur prophète serait plutôt Wisnu, Siwa ou Brahma, sinon même Bouddha.

Dès avril 1937, des appels étaient lancés dans *Djatajoe* pour qu'un compendium de la religion balinaise soit composé, qui puisse faire office de *kitab soetji* :

Alangkah baiknja dan bergoenanja djika diantara achli-achli agama kita ada jang soeka memboeat dan menjoesoen peratoeran-peratoeran dalam agama kita, didjadikan seperti kitab soetji, jang sesederhana-sederhananja, soepaja orang2 dari lapisan jang tertinggi hingga jang terbawah (termiskin) sama dapat melakoekannja, dengan mentjapai maksoed djoega (*Djatajoe* 1/9, 1937 : 268).

Ces appels étaient relayés lors du premier congrès de Bali Darma Laksana, en juillet, et le 8 novembre 1937, I Goesti Gde Rake adressait une demande formelle au président du Paroeman Kerta Negara⁵⁰, Anak Agoeng Agoeng

48. Un auteur fait judicieusement remarquer que, quand bien même les *pedanda* sont réticents à rendre public le contenu des *lontar* en leur possession, les spécialistes étrangers s'y emploient en étudiant la collection rassemblée par la Kirtya : "Kepada sang Soelinggih saja bermohon, soedilah menjokong angan-angan ini. Rontal-rontal jang tersimpan bertahoentahoen itoe keloearkanlah dan oemoemkanlah dalam Djatajoe. Digeoeng Kirtyapoen ta' koerang rontal-rontal jang memoeat soal agama. Bolehlah isi rontal itoe dioemoemkan? Tentoe sadja. Walaupoen kita ta' maeo dan melarang, tetapi bangsa asing telah lama melakoekannja" (*Djatajoe* 2/9, 1938 : 284).

49. La prégnance du vocabulaire et des conceptions propres aux religions du Livre, et tout particulièrement de l'islam, est patente chez les réformateurs balinais depuis les années 1920, et elle ne fera que s'accroître par la suite : en quête d'un *kitab soetji* (*kitab* est un mot d'origine arabe, qui réfère spécifiquement au Coran) et d'un *nabi* (un prophète, et plus particulièrement Mahomet), les Balinais sont qualifiés d'*oemat*, leurs prêtres d'*oelama*, et leur Dieu d'*Allah*. Par ailleurs, le terme *tachjoel*, utilisé pour désigner les « superstitions » par opposition à la vraie religion, est celui-là même que les musulmans emploient pour distinguer l'islam des pratiques et croyances erronées.

50. Il est fait référence à plusieurs reprises dans *Djatajoe* au Paroeman Kerta Negara, qui est parfois qualifié de Paroeman Agoeng et qui regroupe l'ensemble des *negara-bestuurders* : "...sekalian Toeankoe-Toeankoe jang termoelia, jang telah berhimpoen dalam badan Paroeman

Angloerah Ketoet Karangasem, pour que soit constituée sous son autorité une commission de *pedanda* et de lettrés chargée de rédiger un *Kitab Soetji*. L'argument avancé était qu'une fois les Balinais véritablement instruits sur leur religion, ces derniers se trouveraient en meilleure position pour la défendre contre les accusations des musulmans comme des chrétiens, et seraient par conséquent moins tentés de se convertir à une autre religion :

[Kitab Soetji]... kitab mana oentoeck kita orang Bali amat perloe sekali, soepaja Agama dan keboedajaan Bali dapat kita ketahoei sedalam-dalamnja dan hargai setinggi-tingginja, oleh hal mana ketegoehan kepertjajaan pada Agama dan keboedajaan Bali, kiranja akan dapat dipertahankan (*Djatajoe* 2/4, 1937 : 115).

Après quoi, le comité directeur de Bali Darma Laksana rapportait dans *Djatajoe* que son président avait rendu visite en mai 1938 à chacun des *negara-bestuurders* et discuté avec eux de l'avancement du projet, tout en soulignant qu'il s'agissait là d'un travail difficile et qui demandait du temps. Par la suite, le sujet était régulièrement évoqué à l'occasion des congrès de l'association. Finalement, *Djatajoe* publiait une lettre de A.A.A. Angloerah Ketoet Karangasem en date du 8 avril 1940, d'où il ressortait que la tentative de rédiger un *Kitab Soetji* avait échoué. La raison invoquée en était qu'à Bali l'*agama* ne pouvait être dissocié de l'*adat* et que l'*adat* différait d'un royaume à l'autre, tout comme d'ailleurs les *lontar* traitant de questions religieuses divergeaient les uns des autres, ce qui expliquait que les membres de la commission n'aient pu s'entendre sur un canon religieux valide pour l'ensemble de l'île. La rédaction de *Djatajoe* ne cachait pas sa déception et faisait valoir en réponse que par-delà les différences dues à l'*adat*, il s'agissait justement de mettre à jour les fondements communs de la religion balinaise (*dasar-dasar agama kita*) (*Djatajoe* 4/9-10, 1940 : 281-282).

Toujours est-il que la religion des Balinais n'était pas encore devenue une religion du Livre.

Bangsa Bali ou bangsa Indonesia ?

La question de l'émergence du nationalisme à Bali est guettée par un double écueil. D'un côté les historiens balinais, rejoints sur ce point par certains spécialistes étrangers, sont tentés de faire de Bali Darma Laksana une organisation nationaliste, au risque de commettre un sérieux anachronisme (Budharta dkk. 1986 : 122-123 ; Putra 1989 : 115). Tandis que de l'autre, il

Kerta Negara" (*Djatajoe* 2/4, 1937 : 114). Adrian Vickers m'a indiqué une mention de ce *Paroeman Kerta Negara* dans l'*Adatrechtbundel* 37 (1934 : 387), qualifié de "bond der acht bestuurders op Bali" (association des huit administrateurs de Bali) et dont le président est "de Anak Agoeng van Karangasem". Par ailleurs, Korn évoque un *Paroeman Radja Moelia*, qui est "de vereniging der Balische nagarabestuurders" (l'association des administrateurs royaux balinais) (Korn 1932 : 318). Tout laisse ainsi penser que le *Paroeman Kerta Negara* aurait été formé en 1929 pour coordonner les *negara-bestuurders* et qu'il serait un précurseur du *Paroeman Agoeng* institué le 30 septembre 1938.

serait hasardeux de se prévaloir de l'absence de visées ouvertement nationalistes dans les statuts de cette organisation pour en conclure que ses membres n'étaient pas concernés par les idéaux nationalistes qui animaient (certains de) leurs futurs concitoyens. Ceci d'autant plus que la répression du mouvement nationaliste indonésien, marquée par l'arrestation et l'exil de ses principaux leaders, devait déboucher sur un nationalisme plus culturel que politique. C'est en ce sens que l'on serait éventuellement en droit de parler du nationalisme de Bali Darma Laksana, à condition toutefois de préciser qu'il s'agissait d'un nationalisme balinaï plutôt qu'indonésien.

Ce que l'on peut avancer en se fondant sur l'historiographie de Bali, c'est que les Balinaï n'ont été touchés par le nationalisme qu'assez tardivement. Il est significatif à cet égard qu'ils n'étaient pas partie prenante aux congrès de la jeunesse indonésienne organisés en 1926 et 1928 à Batavia par diverses organisations régionales (Putra 2003 : 34). Et ces événements n'ont fait l'objet d'aucune mention dans les publications balinaïses de l'époque. Par ailleurs, le mouvement d'« éveil national » (*kebangkitan nasional*), qui agitait alors les Indes néerlandaises, et tout particulièrement le voisin javanais, n'est guère mentionné dans *Surya Kanta*, pourtant si enclin à présenter Java comme un modèle à émuler par les Balinaï (Picard 1999 : 32-33). À lire tant *Surya Kanta* que *Bali Adnjana*, il est clair que pour les Balinaï le nationalisme indonésien n'était pas à l'ordre du jour dans les années 1920.

L'influence des idées et aspirations nationalistes sur les Balinaï s'est exercée par deux médiations. Celle des revues et autres publications d'une part, et d'autre part, ainsi que l'a si bien évoqué Benedict Anderson, par le biais de l'éducation coloniale (Anderson 1991 : 121-123). Celle-ci passait à la fois par les instituteurs javanais en poste à Bali et par le séjour d'élèves balinaï à Java. Bon nombre d'entre eux auront en outre l'occasion de transmettre leur expérience à Bali en tant qu'instituteurs. Mais il faut se garder de présumer que les Balinaï transplantés en dehors de leur île étaient nécessairement gagnés aux idéaux nationalistes. Si l'on en croit notamment Anak Agung Made Djelantik, qui faisait ses études à Malang au début des années 1930, la plupart de ses condisciples n'étaient absolument pas intéressés à la politique (Djelantik 1997 : 70). Il ajoute d'ailleurs expressément : "*The sense of Indonesian citizenship, of being Indonesian, had not yet grown in us*" (*ibid.* : 83).

Pour appréhender l'émergence du nationalisme indonésien à Bali, il peut être judicieux de s'intéresser aux référents du syntagme *bangsa kita* – et d'autres termes apparentés, tels que *noesa*, *negeri*, *tanah air*, *rakjat*, *masjara-kat*, etc. Dans *Surya Kanta*, quand le syntagme *bangsa kita* ne référerait pas spécifiquement aux *jaba* dans leur confrontation aux *triwangsa*, il se rapportait aux Balinaï, mais jamais aux Indonésiens dans leur ensemble. C'est également le cas dans *Djatajoe*, où *bangsa kita* ne réfère toujours qu'aux

Balinois. Cela étant, on note dans cette revue l'apparition de plus en plus fréquente à partir de 1938 de références à l'Indonésie.

La première occurrence que j'aie pu repérer d'une référence à l'idée de *kebangsaan Indonesia* date de février 1938. Un article intitulé "*Menoedjoe kearah persatoean*" critique le «provincialisme» (*sifat "Provincialistisch"*) de Bali Darma Laksana, dont le recrutement et les intérêts sont confinés à Bali :

Zaman ini ialah persatoean, zaman Indonesier, boekan lagi zaman kepoelauan, apa sebab masih ada perkoempoelan bersifat kepoelauan? (*Djatajoe* 2/7, 1938 : 196).

L'auteur, un certain I Goesti Made Gde de Klungkung, réitérait ses critiques en avril de la même année dans un article où il reprochait aux Balinois leur incapacité à s'intéresser à ce qui se passe au-delà des rivages de leur île. Il concluait sa diatribe en ces termes :

... hanja kaoem Nasionalis toelen jang bisa dan sanggoep oentoeik membangoenkan zaman baroe, ja'ni memoeliakan bangsa dan tanah air. Soedahkah di Bali ada Nasionalis toelen? (*Djatajoe* 2/9, 1938 : 276).

On peut voir dans cet article une allusion au mot d'ordre du Partai Indonesia Raja – "*Indonesia Moelia*" –, et ce d'autant que dans le même numéro il était fait mention pour la première fois de ce parti, présenté comme un *perkoempoelan politiek* luttant pour améliorer le sort de *masjara-kat Indonesia*⁵¹.

Il faudra attendre 1939 pour que s'expriment des positions politiques plus affirmées. Sachant qu'il était interdit aux fonctionnaires d'adhérer à un parti politique, on peut penser que l'autorisation de publier dans *Djatajoe* des articles signés de pseudonymes, accordée lors du deuxième congrès de Bali Darma Laksana en juillet 1938 à Denpasar, avait encouragé les plus prudents des nationalistes balinais à faire connaître leurs opinions. Ainsi d'un article intitulé "*Politiek*", paru en avril 1939 sous le pseudonyme sanskrit Kanta Gora, qui déplorait le peu d'intérêt des Balinois pour la politique et les incitait à s'engager dans le *pergerakan politiek*⁵². Ce même auteur avait fait

51. Le Partai Indonesia Raja – mieux connu sous son acronyme Parindra – a été fondé à Surabaya en décembre 1935 par la fusion du Persatoean Bangsa Indonesia (PBI) du Dr. Raden Soetomo et du Boedi Oetomo (dont Soetomo avait été l'un des fondateurs). Le Parindra a mis l'accent sur l'éducation du peuple dans le but de construire une «Indonésie Glorieuse» (*Indonesia Moelia*). Caractérisé par un nationalisme culturel et une attitude de coopération avec le gouvernement, le Parindra restera marqué par les valeurs de l'aristocratie javanaise et ne deviendra jamais un parti de masse (Abeyasekere 1972).

52. "Di Noesa Bali perkataan politiek itoe terlaloe aneh didengarnja sebab anggapanja beoem dimengerti dan berbahaja, seolah-olah takoet kepada harimau. Lantaran itoe maka di Noesa Bali djarang sekali jang berani berteroes-terang, baikpoen mempertjakapkan, maoepoen melakoekan hal kepolitiekan itoe. Sebab itoe poela bahwa pergerakan politiek di Bali masih amat terbelakang... Tetapi sekarang baroe moelailah perobahan nampak" (*Djatajoe* 3/9, 1939 : 295).

paraître peu auparavant un article dans lequel il qualifiait Dr. R. Soetomo et Ir. Soekarno de “*Bapak Indonesia*”. Il y faisait également allusion à la *Petitie Soetardjo*, qui demandait l’organisation d’une conférence en vue d’accorder l’autonomie aux Indes néerlandaises et avait été rejetée par le Parlement néerlandais l’année précédente.

D’autres articles de la même veine paraîtront de temps à autre dans *Djatajoe* – dont plusieurs signés “*Patriot*” –, mais force est de constater qu’ils ne constituent qu’une portion très réduite du volume éditorial de la revue. Ce n’est véritablement qu’avec l’ouverture en juillet 1938 à Singaraja d’une section du Parindra – le seul parti politique à s’établir dans l’île durant la période coloniale – que l’on peut parler de nationalisme indonésien à Bali. L’implantation du Parindra à Bali est due à la présence de deux Javanais, le docteur Moerdjani en poste à Negara (la capitale du royaume de Jembrana) et Soekardjo Wirjopranoto à Singaraja (Sukarniti 1985). Des sections seront fondées en 1938-1939 à Denpasar, Tabanan, Negara, Klungkung et Bangli, dont plusieurs par des membres de Bali Darma Laksana⁵³. Le Parindra ouvrira des écoles, formera des coopératives et lancera un mouvement de jeunesse. Il organisera une première conférence à Tabanan en 1939, avec la participation de dirigeants du comité central (dont Mohamad Hoesni Thamrin et Woerjaningrat), qui demandera en vain au Résident l’autorisation d’avoir un représentant au Paroeman Agoeng. À l’issue d’une seconde conférence, tenue à Klungkung en 1940, une résolution sera adressée au gouvernement pour qu’il interdise aux touristes de photographier les Balinaises la poitrine dévoilée, et plus généralement pour que soit censurée la circulation de livres et de cartes postales figurant des Balinaises aux seins nus. Cette demande avait d’ailleurs été déjà formulée en 1938 par les participants au deuxième congrès de Bali Darma Laksana. Si le Parindra a exercé une certaine influence sur la jeunesse balinaise éduquée, il n’en reste pas moins qu’il est demeuré marginal à Bali. Le fait est que si le parti n’était pas formellement interdit, les agissements de ses membres étaient étroitement surveillés par le gouvernement et délibérément entravés par les *zelfbestuurders* (Schulte Nordholt 1996 : 311).

Il est néanmoins permis de douter que la faiblesse du Parindra à Bali soit due pour l’essentiel à l’efficacité de la répression exercée à son encontre, comme ont un peu trop tendance à le penser les historiens balinais. On en

53. Dans le cadre d’un inventaire des *perkoempoelan* balinais dans *Djatajoe*, I Goesti Gde Rake a présenté en mai 1939 les objectifs du Parindra : “Perkoempoelan politiek jang bermaksoed hendak mentjapai Indonesia Raja, dengan djalan : a) memperkoeatkan semangat persatoean kebangsaan Indonesia, b) beroesaha politiek sehingga mendapat hak-hak politiek seloeas-loeasnja dan mendapat soeatoe matjam pemerintahan jang berdasar kera’jatan (democratisch) dan kebangsaan, c) memadjoekan perékonomian dan peri-kehideoepan sociaal ra’jat Indonesia” (*Djatajoe* 3/10, 1939 : 303).

voudra pour indice les désaccords entre membres de Bali Darma Laksana manifestés à l'occasion des congrès, désaccords qui manifestent des clivages significatifs entre générations et entre sections régionales. C'est ainsi qu'au deuxième congrès, tenu en juillet 1938 à Denpasar, la section de Singaraja a demandé à ce que l'article 5 des statuts de l'association – "*Jang boleh diterima mendjadi anggota biasa hanjalah orang Bali sadja*" – soit modifié de la manière suivante : "*Jang boleh diterima mendjadi anggota biasa segala orang Indonesia pendoedoek Bali*" (*Djatajoe* 3/10, 1939 : 325). Après avoir été débattue et mise aux voix, cette demande a été rejetée par 244 voix contre 143. Lorsqu'est venu le moment d'élire le nouveau président, le choix s'est porté sur Ida Bagoes Manoeaba, membre éminent de la section de Denpasar. Celui-ci a alors refusé l'honneur qui lui était fait en ces termes :

Saja berteroes terang sadja, saja ta' dapat sehaloean dengan B.D.L. jang hanja menerima orang Bali sadja sebagai anggauta biasa dan menoetoep pintoenja bagi bangsa Indonesia lainnja. Haloean saja Opendeur Politiek (*Djatajoe* 4/1, 1939 : 20).

C'est ce même Ida Bagoes Manoeaba qui allait fonder quelques mois plus tard à Denpasar une section du Parindra.

Les délégués de la section de Singaraja reviendront à la charge lors du troisième congrès, en juillet 1939 à Klungkung, en justifiant leur demande de la manière suivante :

... karena kami tetap berpendapatan, bahwa semangkin lekas sifat "provincialisme" itoe dilepaskan semakin rapat akan perhoeboengan kita dengan bangsa-bangsa Indonesia pendoedoek Bali dan Lombok. Pada masa ini, jaitoe masa kemadjoean, ta' patoet kita mengatakan "Bali boeat Bali", tetapi kita haroes mengatakan "Bali boeat Indonesia", jaitoe soeatoe hal jang logisch benar, djika kita insjaf, bahwa Bali ada termasuk dalam lingkoean Indonesia (*Djatajoe* 3/10, 1939 : 325).

Durant les débats qui ont suivi, le président a rappelé que Bali Darma Laksana "*tidak berpolitik*". Et la proposition a été à nouveau rejetée, par 344 voix contre 150 cette fois.

À la veille de l'invasion japonaise des Indes néerlandaises, les Balinais ne se considéraient pas encore comme des Indonésiens parmi d'autres... Si l'on se fie aux articles publiés dans *Djatajoe*, on peut effectivement en conclure, à l'instar des fonctionnaires coloniaux néerlandais, que dans les années 1930 les Balinais étaient davantage intéressés à l'art, à la culture et à la religion qu'à la politique⁵⁴. Mais il faut reconnaître à cet égard que culture et poli-

54. "The image of a harmonious, exotic and apolitical Bali gained wide acceptance in the late 1920s, when Dutch colonial power in Bali was at its height and the restoration of Balinese 'tradition' had become a central feature of a conservative Dutch colonial strategy of indirect rule. By the 1930s, the bureaucratic memoranda of Dutch colonial officials had, with a tedious uniformity, begun to describe the people of Bali as more interested by nature, in art, culture and religion – dance, music, painting, carving, ceremonies, festivals, and so on – than in 'politics'" (Robinson 1995 : 5-6).

tique n'étaient pas pour eux des catégories qui s'excluaient mutuellement, tout au contraire, car l'enjeu était bien, pour les membres de Bali Darma Laksana, de défendre et d'affirmer l'identité culturelle des Balinais dans le futur ensemble national indonésien qui se dessinait à l'époque.

BIBLIOGRAPHIE

- Abeyasekere, S., 1972, "Partai Indonesia Raja, 1936-42 : A Study in Cooperative Nationalism", *Journal of Southeast Asian Studies* 3/2 : 262-276.
- Adatrechtbundels, 1934, *XXXVII : Bali en Lombok*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.
- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London & New York.
- Bosch, F.D.K., 1932, "Een ontoelaatbaar experiment", *De Stuw* 3/17 : 205-207.
- , 1933, "Bali en de Zending", *Djawa* 13/1 : 1-39.
- Budharta, I.B.G., dkk., 1986, *Pertumbuhan Ide Nasionalisme Dalam Masyarakat Bali*, Laporan Penelitian, Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar.
- Caldwell, I., 1985, "Anak Agung Panji Tisna, Balinese raja and Indonesian novelist, 1908-78", *Indonesia Circle* 36 : 55-79.
- Chatterji, S.K., 1931, "Historical and cultural research in Bali", *The Modern Review* 49/2 : 134-141.
- Covarrubias, M., 1937, *Island of Bali*, Alfred A. Knopf, New York.
- Crawford, J., 1820, "On the existence of the Hindu religion in the island of Bali", *Asiatick Researches* 13 : 128-170.
- Djelantik, Dr.A.A.M., 1997, *The Birthmark. Memoirs of a Balinese Prince*, Periplus Editions, Singapore.
- Djuana, I Ny., 1987, *Peranan Organisasi Taman Siswa Dalam Pergerakan Nasional Di Bali 1933-1943*, Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar.
- Flierhaar, H. te, 1941, "De aanpassing van het inlandsch onderwijs op Bali aan de eigen sfeer", *Koloniale Studiën* 25 : 135-159.
- Friederich, R.H.Th., 1849-50, "Voorlopig verslag van het eiland Bali", *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen* 22 : 1-63 ; 23 : 1-57 [traduction anglaise, *The Civilization and Culture of Bali*, Susil Gupta, Calcutta, 1959].
- Gonda, J., 1973, *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of Indian Culture, New Delhi.
- , 1975, "The Indian Religions in Pre-Islamic Indonesia and their Survival in Bali", in *Hanbuch der Orientalistik*, Part 3 : *Indonesien, Malaysia und die Philippinen*, E.J. Brill, Leiden/Köln, pp. 1-54.
- Gorda, I Gst. Ngr., 2005, *Biografi Anak Agung Pandji Tisna, Raja Buleleng, Budayawan, Pendidik dan Pelopor Pariwisata*, Astabrata Bali, Denpasar.
- Goris, R., 1926, *Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche theologie*, A. Vros, Leiden.
- , 1930a, *Bali. Godsdienst en ceremoniën*, Koninklijke Paketwaart Maatschappij, Batavia.
- , 1930b, "Godsdienst en gebruiken in Bali. Observations on the Customs and Life of the Balinese", in *Bali*, Officieele Vereeniging voor Toeristenverkeer in Nederlandsch-Indië, Batavia, pp. 10-67.
- , 1931, "Bali als arbeidsveld voor wetenschappelijk werk", *Tijdschrift Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* 71 : 695-712.

- , 1933a, “De strijd over Bali en de Zending.” *De waarde van Dr. Kraemer's boek*, Minerva, Batavia.
- , 1933b, “Tooneel, dans en muziek op Bali”, *Djawa* 13 : 329-333.
- , 1937, “Overzicht over de belangrijkste litteratuur betreffende de cultuur van Bali over het tijdvak 1920-1935”, *Mededeelingen van de Kirtya Lieftrinck – van der Tuuk*, Aflevering 5 : 15-43.
- Gouda, F., 1995, *Dutch Culture Overseas. Colonial Practice in the Netherlands Indies 1900-1942*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Hinzler, H.I.R., 1980, “In Memoriam C. Hooykaas”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 136/2-3 : 191-214.
- Hoadley, M.C. & Hooker, M.B., 1981, *An Introduction to Javanese Law. A Translation of and Commentary on the Agama*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Hooykaas, C., 1973, «La conservation de la parole parlée et des manuscrits en Indonésie», *Archipel* 6 : 33-41.
- , 1979a, “Preservation and cataloguing of manuscripts in Bali”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 135/2-3 : 347-353.
- , 1979b, *Introduction à la littérature balinaise*, Association Archipel, Paris.
- Hoëvell, W.R. van, 1848, “Recent Scientific Researches on the Islands of Bali and Lombok”, *The Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* 2 : 151-159.
- Kadjeng, N., 1929, “Voorloopig overzicht der op Bali aanwezige literatuurschat”, *Mededeelingen van de Kirtya Lieftrinck – van der Tuuk*, Aflevering 1 : 19-40.
- Korn, V.E., 1932, *Het Adatrecht van Bali*, Naeff, 's-Gravenhage.
- Kraemer, H., 1932, “Het eenig-toelaatbaar experiment”, *De Stuw* 3/18 : 219-223.
- , 1933a, “Repliek op “Bali en de Zending”, *Djawa* 13/1 : 40-77.
- , 1933b, *De strijd over Bali en de Zending. Een studie en een appel*, H.J. Paris, Amsterdam.
- Lekkerkerker, C., 1920, *Bali en Lombok. Overzicht der litteratuur omtrent deze eilanden tot einde 1919*, Blankwaardt & Schoonhoven, Rijswijk.
- Lekkerkerker, T.C., 1918, *Hindoë-Recht in Indonesië*, J.H. de Bussy, Amsterdam.
- Liem, M.H.T., 2003, *The Turning Wheel of Time. Roda Jaman Berputar. Modernity and Writing Identity in Bali 1900-1970*, Proefschrift, Universiteit Leiden.
- Nugraha, I.P., 2001, *Mengikis Batas Timur & Barat. Gerakan Theosofi & Nasionalisme Indonesia*, Komunitas Bambu, Jakarta.
- Parker, L., 2000, “The Introduction of Western-style Education to Bali : Domination by Consent?”, in *To Change Bali. Essays In Honour of I Gusti Ngurah Bagus*, edited by A. Vickers & I Ny. Darma Putra, with M. Ford, Bali Post, Denpasar & Institute of Social Change and Critical Inquiry, University of Wollongong, pp. 47-69.
- Picard, M., 1996, *Bali. Cultural Tourism and Touristic Culture*, Archipelago Press, Singapore.
- , 1999, “La polémique entre *Surya Kanta* (1925-1927) et *Bali Adnjana* (1924-1930), ou comment être balinais à l'ère du progrès”, *Archipel* 58 : 3-38.
- Pollmann, T., 1990, “Margaret Mead's Balinese : The Fitting Symbols of the American Dream”, *Indonesia* 49 : 1-35.
- Putra, A.A.P. Oka, 1989, *Perkumpulan Bali Darma Laksana : Sebuah Organisasi Sosial di Bali 1936-1942*, Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar.
- , I Ny. Darma, 2003, *A Literary Mirror. Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*, PhD thesis, School of Languages and Comparative Cultural Studies, The University of Queensland.

- Raffles, T.S., 1817, *The History of Java*, Black, Parbury & Allen, London.
- Ramstedt, M., 2004, "Introduction: Negotiating identities – Indonesian 'Hindus' between local, national, and global interests", in *Hinduism in Modern Indonesia. A minority religion between local, national, and global interests*, edited by M. Ramstedt, RoutledgeCurzon-IIAS Asian Studies Series, London & New York, pp. 1-34.
- Robinson, G.B., 1995, *The Dark Side of Paradise. Political Violence in Bali*, Cornell University Press, Ithaca.
- Schulte Nordholt, H., 1994, "The Making of Traditional Bali: Colonial Ethnography and Bureaucratic Reproduction", *History and Anthropology* 8/1-4 : 89-127.
- , 1996, *The Spell of Power. A history of Balinese politics 1650-1940*, KITLV Press, Leiden.
- , 2000, "From *Wangsa* to *Bangsa* : Subaltern Voices and Personal Ambivalences in 1930s Colonial Bali", in *To Change Bali. Essays In Honour of I Gusti Ngurah Bagus*, edited by A. Vickers & I Ny. Darma Putra, with M. Ford, Bali Post, Denpasar & Institute of Social Change and Critical Inquiry, University of Wollongong, pp. 71-88.
- Spies, W. & R. Goris, 1937, "Overzicht van dans en tooneel in Bali", *Djawa* 17 : 205-229.
- Sukarniti, N.L.K., 1985, *Perkembangan Parindra di Bali 1938-1942*, Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar.
- Swellengrebel, J.L., 1966, "In Memoriam Dr. Roelof Goris", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 122/2 : 205-228.
- Tollenaere, H.A.O. de, 1996, *The Politics of Divine Wisdom. Theosophy and labour, national, and women's movements in Indonesia and South Asia, 1875-1947*, Uitgeverij Katholieke Universiteit Nijmegen, Nijmegen.
- Vickers, A., 1989, *Bali: A Paradise Created*, Periplus, Berkeley.
- , 2000, "I Nengah Metra 1902-1946 : Thoughts on the Biography of a Modern Balinese", in *To Change Bali. Essays In Honour of I Gusti Ngurah Bagus*, edited by A. Vickers & I Ny. Darma Putra, with M. Ford, Bali Post, Denpasar & Institute of Social Change and Critical Inquiry, University of Wollongong, pp. 89-112.
- Vollenhoven, C. van, 1928, *De Ontdekking van het Adatrecht*, E.J. Brill, Leiden.
- Warna, W., dkk., 1990, *Kamus Bali-Indonesia*, Dinas Pendidikan Dasar Propinsi Dati I Bali, Denpasar.
- Zoete, B. de & W. Spies, 1938, *Dance and Drama in Bali*, Faber & Faber, London.
- Zoetmulder, P.J., 1982, *Old Javanese – English Dictionary*, Martinus Nijhoff, 'S-Gravenhage.

PÉRIODIQUES BALINAIS

- Bali Adnjana* (1924-1930), Singaraja.
- Surya Kanta* (1925-1927), Singaraja.
- Bhawanagara* (1930-1935), Singaraja.
- Djatajoe* (1936-1941), Singaraja.

ÉTIENNE NAVEAU

La réception de l'œuvre de Khalil Gibran en Indonésie

Comme l'atteste un grand nombre de traductions et de commentaires publiés en indonésien, l'œuvre de Khalil Gibran rencontre, depuis environ une vingtaine d'années, une étonnante fortune éditoriale dans l'archipel. Cet auteur n'a pourtant jamais entretenu le moindre contact avec une Indonésie souvent présentée par les médias comme « le plus grand pays musulman du monde ». L'engouement du public local¹ envers cet écrivain libanais chrétien, de confession maronite, apparaît au premier abord surprenant, voire paradoxal. Comment se fait-il que des lecteurs pour la plupart musulmans mais non-arabes se soient ainsi reconnus dans l'œuvre et la personne d'un écrivain arabe mais non-musulman²? Comment se fait-il, en outre, que Gibran ait pu trouver des lecteurs au sein d'un peuple pourtant peu porté à la pratique de la lecture, et ce en l'absence de toute communauté pouvant servir

* Cet article reprend des idées déjà évoquées lors de trois conférences qui eurent lieu les 8 avril 2004, 20 juillet 2006 et 11 juin 2007 : la première dans le cadre du séminaire, E.H.E.S.S., de M. Claude Guillot, la seconde, lors d'un colloque sur la *World Literature* organisé par l'Universitas Indonesia de Jakarta, et la troisième, enfin, dans le cadre du séminaire de Jean-Marc De Grave. Outre les différents auditeurs m'ayant fait alors part de leurs réactions, je tiens à remercier Mas Puji Winardi, de la Perpustakaan Nasional de Jakarta, le personnel du Pusat Dokumentasi HB Jassin, Mira Saptariani, Edi AH Iyubenu des Éditions DIVA Press, Bambang Noorsena et Ajip Rosidi qui, à divers titres, m'ont aidé à rassembler les faits sur lesquels repose cet article. Je remercie également Claudine Salmon, Monique Zaini-Lajoubert et Henri Chambert-Loir des remarques qu'ils ont bien voulu apporter à une version précédente de ce texte.

1. Cf. les remarques de Sapardi Djoko Damono, en préface à sa traduction du *Prophète*, *Almustafa*, 2005 : V.

2. Gibran distinguait rigoureusement « arabe » et « arabophone » (Dahdah 2004 : 289) et se définissait lui-même comme « chrétien, levantin, oriental et syro-libanais » (Juni 2000 : 13).

de relais³? La composante libanaise, dans son pluralisme religieux, n'est, en effet, guère présente en Indonésie ni dans l'image qu'on s'y fait du monde arabe ni dans la réalité des liens qu'on entretient avec lui. Après une première exploration des faits, destinée à montrer l'ampleur de la diffusion des textes de Gibran en Indonésie, nous proposerons deux séries d'interprétations de ce phénomène éditorial : la première focalisée sur l'actualité, la seconde sur la longue durée. Si le public indonésien s'est ainsi tourné vers Gibran, c'est, nous semble-t-il, parce qu'il trouvait dans son œuvre un remède aux problèmes que lui pose l'actuelle mondialisation, mais également parce que cette dernière correspondait à son « horizon d'attente ». Les thèmes (littéraires, religieux et politiques) abordés par Gibran entrent en résonance avec le contexte actuel comme avec la tradition locale. Une amorce de comparaison des réceptions occidentale, arabe et indonésienne de Gibran nous permettra, pour terminer, de mieux faire ressortir la spécificité de la relation que la société indonésienne entretient avec cet auteur.

La reprise indonésienne de l'œuvre de Gibran

Le sens d'une œuvre ne se situe pas seulement en amont, dans ses conditions d'émergence : les motifs et les intentions de l'auteur qui l'a créée, l'état de la société dans laquelle il a vécu, les milieux qu'il a fréquentés, etc. Il est aussi à rechercher en aval, dans les relations que le texte entretient avec ses contextes de lectures ou de traductions. Le lecteur joue un rôle actif dans la construction du sens de l'œuvre, si bien que c'est sans doute par une simplification abusive qu'on considère la réception comme postérieure à la production. Cette dernière est, en effet, déterminée en retour par l'idée que l'écrivain se fait du public qu'il veut atteindre. Il s'avère alors nécessaire de resituer d'abord les écrits de Gibran dans le contexte historique de leur production, ensuite de montrer comment la traduction, en rapportant ses textes à de nouveaux contextes culturels, en infléchit le sens. Il s'agira enfin de marquer les différentes étapes de l'assimilation de Gibran par la société indonésienne.

La vie et l'œuvre de Gibran

Né à Bécharé au Liban en 1883 et mort à New York en 1931, Gibran a vécu à la fois à la charnière de deux siècles et au confluent de deux mondes. Originaire de la montagne maronite, de la célèbre vallée sainte, la Wadi

3. Les librairies indonésiennes proposent davantage de livres de Gibran que leurs homologues françaises, alors qu'existent des liens historiques avérés entre la France et le Liban et qu'une importante communauté libanaise ou franco-libanaise réside dans la métropole, comme l'atteste, par exemple, le grand nombre de restaurants tenus par des Libanais de toutes confessions. Même s'il existe à ce jour un établissement libanais rue Agus Salim à Jakarta, il est aux mains d'un propriétaire saoudien et son personnel est exclusivement indonésien.

Qadisha dans laquelle son peuple avait trouvé refuge, Gibran fut contraint d'émigrer aux États-Unis pour des raisons économiques. La famille débarque à Boston en 1895. Lors de son inscription à l'école, son nom arabe : Gibran Khalil Gibran est altéré en Kahlil Gibran. C'est de ce dernier nom qu'il signera plus tard ses œuvres en anglais. Repéré pour ses dons en dessin par une assistante sociale, l'enfant est confié à un riche mécène, le photographe Frédéric Holland Day, pour lequel il pose. Ce dernier l'initie au monde des arts et des lettres. Grâce au soutien de son protecteur, Gibran illustre des livres de Maeterlinck et d'Amin Rihânî. De 1898 à 1902, pour des raisons controversées⁴, Gibran retourne au pays pour parfaire ses connaissances en langue et littérature arabes au Collège de la Sagesse à Beyrouth. De retour à Boston, il fait la connaissance d'une directrice d'école, Mary Elizabeth Haskell qui devient son nouveau mentor. La jeune femme lui permet d'exposer ses tableaux et lui offre également un séjour d'étude à Paris, de 1908 à 1910, séjour destiné à lui permettre d'améliorer ses compétences artistiques. De retour aux États-Unis, Gibran se concentre sur l'écriture. Il collabore à des journaux arabes tenus par des émigrés syriens, et publie ses premiers textes en arabe, comme, par exemple le recueil de nouvelles *Les Esprits rebelles* (1908) et le roman *Les Ailes brisées* (1912), ouvrage considéré comme l'un des tout premiers romans arabes. Mary Haskell aide le poète à améliorer sa maîtrise de l'anglais, langue dans laquelle il se met aussi à publier à partir de 1918 sans pour autant cesser d'écrire dans sa langue maternelle.

Les quinze dernières années de la vie de Gibran sont marquées par divers engagements d'ordre humanitaire, politique et littéraire. Sensibilisé avec le nationalisme arabe lors de son séjour parisien, Gibran milite en faveur de l'indépendance de son pays et de l'union nationale des communautés religieuses qui le composent, en s'opposant à la fois à l'impérialisme turc et aux agissements des nations occidentales⁵. En 1916, il devient secrétaire du Comité d'aide aux sinistrés de Syrie et du Liban, association destinée à secourir les populations victimes de la famine en raison du blocus allié et de

4. Il semble que sa famille ait voulu le soustraire soit à l'influence d'une maîtresse plus âgée, soit à celle... du protestantisme (Dahdah 2004 : 87).

5. Le 15 décembre 1913, Gibran en appelle à l'unité nationale contre les Ottomans dans sa « Lettre ouverte d'un poète chrétien aux musulmans » publiée dans le journal *al-Sa'ih* « le pèlerin ». En avril 1917, il participe à la formation d'un « Comité de volontaires de la Syrie et du Mont Liban », destinée à financer des troupes combattant les Turcs aux côtés des Alliés. Projet qui donnera lieu à la formation de la légendaire légion d'Orient. (Dahdah 2004 : 380-381, 390). Le 8 novembre 1920, enfin, Gibran publie son célèbre article « Vous avez votre Liban, j'ai le mien », dans lequel il s'oppose au projet français de formation d'un Liban regroupant les Chrétiens de la région en un seul État. La presse franco-libanaise interdit d'ailleurs la diffusion de cet article en Syrie et au Liban (cf. Juni 2000 : 16-17).

l'attitude de l'administration ottomane⁶. En octobre de cette même année, Gibran publie dans la revue *Al-Funûn* un article poignant intitulé « Mon peuple est mort » qui vise à alerter l'opinion publique en vue de récolter des fonds⁷. En 1920, il fonde avec d'autres écrivains du Mahjar⁸, tels qu'Amin Rihânî et Mikhail Nuayma, une association littéraire : *al-Râbita al-qalamiyya* (le penclub)⁹. La publication en 1923 de son best-seller en langue anglaise, *Le Prophète*, lui vaudra la reconnaissance internationale. Après sa mort qui survient en 1931, son corps est rapatrié à Beyrouth. Un service funèbre réunit autour de sa dépouille les autorités politiques du nouvel État libanais et les représentants des diverses confessions ainsi qu'une foule importante¹⁰.

C'est, pourrait-on dire, sous le signe de la dualité que s'accomplit le parcours de Gibran. Il vécut « entre deux mondes : la peinture et la littérature, la Syrie et l'Amérique »¹¹. Comme son modèle William Blake, il partagea d'abord sa vie entre deux arts : le dessin (qui lui valut d'abord la reconnaissance du public américain) et la littérature (qui suscita les réactions contrastées des lecteurs arabophones). Il écrivit par la suite dans deux langues : « l'arabe pour les lecteurs du Moyen-Orient et l'anglais pour le public occidental »¹². À ces deux univers culturels et linguistiques correspondent d'ailleurs symboliquement les « deux bien-aimées »¹³, les deux égéries auxquelles s'adressa prioritairement le poète : Mary Elizabeth Haskell, pour le versant américain, et May Ziadah, pour le versant arabe¹⁴. L'image du « pont », que Victor Hugo emploie au sujet des traducteurs¹⁵, est fréquem-

6. Voir Waterfield 2000 : 222, Najjar 2005 : 148-149, Walbridge 2003 : 65, ainsi que *The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, 1975 : 749 et *Lazarus dan Kekasihnya*, 2002 : 17.

7. Dahdah 2004 : 372-373.

8. Les écrivains du Mahjar sont les écrivains de langue arabe ayant émigré en Amérique. Comme leurs aînés de la Nahda, ils sont stimulés par leur rencontre personnelle de l'Occident et participent largement au renouvellement de la littérature arabe. Voir Waterfield 2000 : 276, Noorsena 2003 : 76-83, Dahdah 2004 : 188.

9. Sur ce cercle d'écrivains voir, entre autres, Andangdjaja 1983 : 22, Walbridge 2003 : 51, Munir 2005 : 55, Dahdah 2004 : 412, Waterfield 2000 : 257, Najjar 2005 : 176, etc.

10. Voir Hassan 2001 : 97, Noorsena 2003 : 95-96.

11. Mary Elizabeth Haskell, *Journal* du 7 septembre 1912.

12. Mustofa 1988, Suryadi 1989 : 240, Ebram 1992 : 33.

13. « *Gibran antara dua wanita kekasihnya* » (Hassan 2001 : 72).

14. Gibran correspondit avec cette poétesse et critique littéraire d'origine libanaise établie en Égypte. Un amour « platonique » se tissa entre les deux écrivains qui ne devaient jamais se rencontrer (Hassan 2001 : 78).

15. « Les traducteurs [...] sont des ponts entre les peuples. [...] Ils servent au passage des idées », Victor Hugo, *Proses philosophiques de 1860-1865, Œuvres complètes, Critique*, Robert Laffont, Paris, 1985, p. 631. Je remercie Nathalie Wirja de m'avoir indiqué cette référence.

ment utilisée par les commentateurs de Gibran¹⁶ pour caractériser sa situation de médiateur qui «se trouve au bon endroit au bon moment pour combler le fossé entre Orient et Occident»¹⁷. Or, de même que la situation du traducteur se présente comme paradoxale dans la mesure où il relie les civilisations tout en s'efforçant d'éviter les interférences entre les langues qu'il met en contact, celle de l'écrivain bilingue apparaît ambivalente. L'image du «caméléon» qui change d'apparence en fonction de son environnement permet alors au biographe Robin Waterfield d'illustrer la duplicité de Gibran¹⁸. Présentant une face différente de lui-même aux deux principaux milieux dans lesquels il évoluait : celui des mécènes occidentaux fascinés par l'Orient et celui des intellectuels arabes émigrés aux États-Unis, Gibran s'efforçait d'empêcher tout contact entre ces deux groupes sociaux. Une telle attitude, d'abord commandée par le souci qu'il avait de préserver ses intérêts¹⁹, montre également combien la production même de l'œuvre et l'image que l'écrivain entend donner de lui-même sont conditionnées par la réception. L'auteur doit s'adapter à des publics différents, en fonction desquels il «compose». Le contraste que présentent l'œuvre arabe et l'œuvre anglaise de Gibran est tel qu'on est parfois conduit à s'interroger sur l'unité du corpus. Si la réponse à cette question ne nous concerne pas directement ici, force est de reconnaître combien la nature des textes est infléchie par la visée de leurs différents publics. Tendance qu'accentue encore le phénomène de la traduction.

Le phénomène de la traduction

La dualité de l'œuvre de Gibran est cependant estompée pour deux raisons. D'une part, il semble bien que Gibran ait toujours pensé et écrit en arabe, avant de transposer sa pensée en anglais. *The Prophet* fit ainsi l'objet

16. Voir Najjar 2005 : 28, 39, Dahdah 2004 : 179, 324, 329, 394, 438. Les critiques indonésiens emploient ici le mot *jembatan* : «pont» (Suryadi 1989 : 241, Ruslan Shiddieq, *Sayap-Sayap Patah*, 2002 : XX) ou le verbe *menjembatani* «enjammer». Voir Munir 2005 : 76 et Romas, V et 4^e de couverture de Noorsena 2003 : «*Gibran mampu menjembatani tradisi yang diungkap oleh al Qur'an dan Injil*». L'image du «pont» est relayée chez les commentateurs occidentaux par les formulations suivantes : Gibran est «à cheval entre Orient et Occident» (Najjar 2005 : 10), «à la frontière entre l'Orient et l'Occident» (Waterfield 2000 : 241, Dahdah 2004 : 406).

17. Waterfield 2000 : 278.

18. Voir Waterfield 2000 : 11, 14, 83, 112, 209 et 363, Dahdah 2004 : 394.

19. Gibran cherchait à la fois à se débarrasser de la concurrence possible que pouvaient représenter les autres écrivains émigrés du Moyen-Orient et à empêcher que ces derniers ne viennent apporter un démenti aux affabulations flatteuses qu'il présentait à ses amis occidentaux. Sur cette mythomanie de Gibran, voir Waterfield 2000 : 18-19, 38, 43, 128, 138, 177, 223, etc., Najjar 2005 : 21-22, 160, Munir 2005 : 52.

d'une lente élaboration et fut précédé d'un premier jet en arabe²⁰. De nombreux témoignages montrent que Gibran considérait l'anglais comme une langue d'emprunt²¹. D'autre part, les traductions dans l'autre langue que pratiquait Gibran succèdent de très près à la publication des originaux. Il en résulte que les lecteurs anglophones comme arabophones ont eu rapidement accès aux œuvres complètes, sans toujours être en mesure de faire la différence entre originaux et traductions. Un tel nivellement est encore accentué par le passage à une langue tierce, à plus forte raison dans le cas de l'indonésien, puisque la plupart des traductions y sont indirectes, « de second degré »²², passant presque toujours par le truchement de l'anglais. Ainsi, bien qu'il traduise, par ailleurs, de l'arabe, deux textes consacrés à l'islam²³, Ruslan Shiddieq s'attache-t-il à la version anglaise des *Ailes brisées* – *The Broken Wings* – et non à l'original arabe : *Al 'Ajniha al-mutakassira*²⁴. Feu l'ex-ministre de l'Éducation Fuad Hassan d'ascendance arabe présente, quant à lui, une anthologie de textes de Gibran qu'il traduit à partir de leurs versions anglaises, même quand ils sont écrits originellement en arabe²⁵. Il arrive toutefois que des textes initialement rédigés en anglais, soient rendus en indonésien à partir de l'arabe comme l'ont fait Adil Abdillah et Amin Nasihin, qui mentionnent comme textes de base les versions arabes du *Prophète* et du *Jardin du Prophète* : *An-nabî* et *hadiqatu'l-nabî*, mais n'indiquent pas l'origine du troisième texte qu'ils traduisent : *Suara Sang Guru*. En règle générale, la traduction tend à effacer les discontinuités textuelles. Ainsi en est-il du verset coranique : « *Innâ liLlahi wa innâ ilaihi râjiûn* »²⁶

20. L'édition anglaise de 1923, aurait été précédée de deux ou trois versions arabes depuis 1899 (Hassan 2001 : 19, Bushrui 2002 : 13-14, Dahdah 2004 : 109, 131, 251, 404, Najjar 2005 : 46, 124, etc.).

21. Voir Dahdah 2004 : 474-475. « Je continue de penser en arabe », confie-t-il à Mary Haskell le 6 mai 1918, vingt-trois ans après son arrivée aux États-Unis. Voir Dahdah 2004 : 386, 448, Najjar 2005 : 151. Se considérant comme simple « hôte » de la langue anglaise (Dahdah 2004 : 495-496), il écrit dans une langue académique et archaïsante (Wade Minkowski, *Le Prophète*, 1992, p. 114).

22. « *Terjemahan tak langsung* » (Djafar 1987), « *derajat kedua* » (*Puisi dan Prosa* : XI-XII).

23. Abu'l-Hasan Ali Al-Nadwi, *Islam Membangun Peradaban Dunia [Madza Khasira al-'alam bi inkhithath al-muslimin]*, Djabatan, Dunia Pustaka Jaya, Jakarta, 1988, 414 p., et Hakim Abdul Hameed, *Aspek-Aspek Pokok Agama Islam*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1983, 162 p.

24. C'est également la version anglaise des *Ailes brisées* que la récente traduction de Sapardi Djoko Damono prend pour texte de référence.

25. Il ne suffit certes pas d'être d'ascendance arabe pour être arabisant. Fuad Hassan manifeste toutefois ses compétences en arabe, non seulement lorsqu'il aborde la translittération du nom propre de Gibran, mais encore lorsqu'il s'intéresse à la traduction du titre : *Al-arwah al-mutamarrida [Les Esprits rebelles]*. Fuad Hassan fait remarquer que si en arabe, *arwah* est le pluriel brisé de *roh*, le même terme *arwah* a en indonésien une connotation qu'il n'a pas en arabe, puisqu'il évoque alors les âmes des morts, ... les ancêtres divinisés. Aussi préconise-t-il de traduire ce terme par *jiwa* ou *semangat* (Hassan 2001 : 31).

26. Coran, 2. 156 : « Nous sommes à Dieu et à Lui nous retournons ».

que Gibran cite dans une lettre à Mikhail Nuayma. Tout musulman indonésien, si peu arabisant soit-il, a coutume de prononcer littéralement ces mots à l'occasion d'un décès. Or, les traductions indonésiennes, qu'elles soient faites sur l'original arabe, comme celle de Halabi Hamdy, ou sur la version anglaise d'Anthony Ferris, comme celle de Ruslan Shiddieq, rompent avec l'usage en proposant un équivalent indonésien de la formule²⁷, qui tend à en dissimuler l'origine coranique. A contrario, un terme polysémique comme l'est, en arabe, le mot *muslim* ne pourra guère être conservé en indonésien, sans édulcoration du sens. Car si, en arabe, le mot évoque aussi bien une religion positive particulière, l'islam, que les idées universelles de soumission ou de résignation²⁸, il se réfère exclusivement en indonésien aux adeptes de la religion musulmane. D'où le choix du terme, également surdéterminé, *pasrah* comme équivalent indonésien de ce terme arabe²⁹.

Toute traduction est adaptation à un contexte qui n'est en rien neutre. Or le milieu indonésien apparaît au premier abord extrêmement défavorable au transfert du corpus gibraniens. Les relations de l'Indonésie avec le monde arabe se focalisent essentiellement sur trois aires géographiques et culturelles : 1) l'Arabie Saoudite, où nombre d'Indonésiens viennent travailler, étudier ou accomplir leur pèlerinage ; 2) l'Égypte, berceau de l'université islamique d'El-Azhar qui accueille, comme on sait, beaucoup d'étudiants indonésiens ; 3) le Hadramawt, région du Yémen d'où ont émigré de nombreux Indonésiens d'origine arabe. Autant dire que si les Indonésiens sont bien placés pour ne pas confondre « musulmans » et « Arabes », ils tendent, en revanche, à assimiler « Arabes » et « musulmans »³⁰. Or, bien qu'il s'avère possible que Gibran ait eu un arrière-grand-père chiite³¹, il était toutefois d'origine chrétienne et avait même pour grand-père maternel un prêtre maronite. L'apparent paradoxe que constitue l'accueil favorable d'un écrivain arabe chrétien par une société indonésienne majoritairement musulmane s'évanouit cependant pour deux raisons. D'une part, les identités religieuse et culturelle ne coïncident pas, si bien que les minorités chrétiennes du

27. Voir *Potret Diri*, 2000 : 68 et *Musik Dahaga Jiwa*, 2002 : 185. Ne pas traduire serait ici paradoxalement le meilleur choix de traduction.

28. D'où la possibilité d'appliquer cet adjectif à Moïse et à Jésus, lesquels ne furent pas « musulmans » au sens ordinaire du terme. Voir Noorsena 2003 : 56 : « *ia [Gibran] memahami makna muslim secara generik sebagai sikap "pasrah diri, berserah kepada Illahi"* » (souligné par nous).

29. *Musik Dahaga Jiwa*, 2002 : 59.

30. Une telle identification est évidemment liée à la relation privilégiée qui existe entre le Coran et la langue arabe (cf. Coran, 20. 113 et Coran, 39. 28) : Si l'on peut parfaitement être musulman sans être arabe pour autant, tout musulman se doit d'être, au moins partiellement, arabophone (Hatem 1992 : 163).

31. Voir Dahdah 2004 : 23-24.

monde arabe sont marquées, qu'elles le veuillent ou non, par leur appartenance à la civilisation islamique³². D'autre part, la confession religieuse de l'auteur du *Prophète* n'est pas toujours clairement perçue par ses lecteurs indonésiens. En témoigne I Wawan Ebram qui commence ainsi un article sur Gibran : «J'avoue franchement qu'au départ j'ai cru que Gibran était un artiste, un écrivain et un penseur musulman. Et je pense que beaucoup d'autres Indonésiens croient qu'il était musulman»³³. C'est donc au prix d'une certaine méconnaissance que la société indonésienne a pu se reconnaître en lui. En recevant son œuvre, elle la recrée en fonction de ses habitudes pour n'en retenir que ce qui l'intéresse. De cette sélection créatrice qu'opère le milieu récepteur sur l'œuvre transplantée, témoigne le fait qu'à l'exception notoire de Bambang Noorsena et de Fuad Hassan, la plupart des commentateurs indonésiens dédaignent ou ignorent les engagements et les textes politiques de Gibran. En construisant ici une interprétation des motifs qui ont pu conduire certains Indonésiens à se tourner vers l'œuvre de Gibran, nous avons parfaitement conscience de construire une sorte de type idéal, un «archi-lecteur» transcendant la conscience que les lecteurs réels se font de leurs motivations. En d'autres termes, il n'existe vraisemblablement pas de récepteur indonésien s'intéressant à Gibran pour toutes les raisons évoquées ci-après et disposant d'une connaissance intégrale de son œuvre.

Les étapes d'une assimilation

Le Prophète est traduit en indonésien en 1949 par l'écrivain Bahrum Rangkuti. Touché par ce texte, Ajip Rosidi décide, en 1981, d'en proposer une nouvelle version et de faire figurer d'autres œuvres de Gibran, telles que *Les Ailes brisées* et *Le Sable et l'écume*, au catalogue des éditions Pustaka Jaya. Une troisième période s'ouvre avec la Reformasi. De nombreux éditeurs, souvent provinciaux, prennent alors le relais des éditions Pustaka Jaya, et l'œuvre de Gibran connaît alors un «boom» éditorial³⁴. On assiste à une

32. «*Memang benar secara iman saya adalah Kristen, tetapi secara tanah air saya adalah Muslim*», confie, par exemple, un Copte à Bambang Noorsena (Noorsena *Menuju Dialog Teologis Kristen-Islam*, Institute for Syriac Christian Studies, Malang, 2001 : 110). Ce qu'on pourrait paraphraser ainsi : «Je suis chrétien, pour ce qui relève du spirituel, mais musulman, pour ce qui concerne le temporel».

33. «*Terus terang kuakui semula aku mengira Kahlil Gibran itu seorang seniman, pujangga, pemikir muslim. Aku juga mengira banyak orang Indonesia lainnya mengira dia muslim*» («Terus terang tentang Kahlil Gibran», *Amanah*, n° 145, 1992, p. 33). Lors de l'entretien qu'elle m'a accordé le 29 juillet 2003, j'ai pu constater que Nh. Dini commettait la même erreur, liée à la consonance arabe du nom de Gibran et à l'identification inconsciente qu'opèrent nombre d'Indonésiens (mais sans doute aussi de Français) entre «arabe» et «musulman». Moins significative est la confusion de Linus Suryadi qui, dans son article pionnier, prend Gibran pour un protestant («*Penyair Lebanon Gebran Kahlil Gebran*», *Suara Karya*, 12 octobre 1979).

34. Hae, 2000, Noorsena 2003 : III, Faiz 2004 : IX.

dissémination et à une multiplication des traductions dont les rééditions sont très fréquentes³⁵. Ceci témoigne de l'importance qu'occupe Gibran dans la société indonésienne mais aussi des évolutions de cette dernière. Ainsi, les variations des titres des traductions du *Prophète* semblent indiquer une inculturation de Gibran. Tandis que Rangkuti nomme notre auteur à la manière arabe : Gebran Khalil Gebran, et désigne son ouvrage conformément aux lois de la phonologie arabe : *An-Nabi*³⁶, l'auteur du *Prophète* sera désigné ultérieurement selon la manière anglaise, plus proche des habitudes articulatoires indonésiennes : Kahlil Gibran. En outre, l'article arabe *al* précédant le mot *nabi* se verra remplacé par l'article honorifique : *sang*³⁷. On compte au moins six traductions différentes du *Prophète*, huit traductions des *Ailes brisées* et de *Jésus, Fils de l'homme*. Proposé à la vente dans les grandes villes de Java : Surabaya, Yogyakarta, Bandung et surtout dans la capitale où son œuvre occupe des rayons entiers des librairies Gramedia, Gunung Agung, Utan Kayu, comme de celles du Sarinah ou du TIM, Gibran n'est pas seulement édité à Jakarta et à Bandung, mais encore à Surabaya et à Batam. Mais c'est surtout, semble-t-il, en pays javanais (à Yogyakarta et à Malang) qu'on le publie au tournant du XXI^e siècle. Or, l'intérieur de Java est marqué par l'interférence de trois sous-cultures : l'islam (dans toutes ses variantes) y débat avec d'importantes minorités chrétiennes ainsi qu'avec une tradition de spiritualité javanaise (*kejawen*) souvent liée au mouvement théosophique. Les noms des traducteurs évoquent d'ailleurs ces trois sous-cultures de par leurs consonances sanskrites (Sugiarto Sriwibawa, Sri Kusdyantinah), arabo-islamiques (Bahrum Rangkuti, Cholid Anwar, Arif Rakhmat) ou chrétiennes (Leo Kleden, Emmanuel Cahyo, Antoinette Calista). Certains d'entre eux ont aussi édité ou traduit des ouvrages portant sur des thèmes politiques ou sociaux, et notamment sur le dialogue interreligieux³⁸. L'importance de

35. Par exemple, la *Tetralogi des Masterpieces* (*Sang Nabi, Sayap-Sayap Patah, Suara Sang Guru & Taman Sang Nabi*) a fait l'objet de trois éditions pour la seule année 2001 : soit en janvier, mai, et octobre. *Atas Nama Cinta*, trad. A. E. Cahyono a été réédité 7 fois de 2001 à 2004, même chose pour *Sang Kekasih* de janvier 1999 à avril 2002. L'édition Kusdyantinah du *Prophète*, a été rééditée 15 fois en 20 ans, etc.

36. Le *nûn*, lettre solaire, impliquant dissimilation de l'article *Al*.

37. Force est toutefois de signaler une certaine négligence orthographique des éditions indonésiennes, qui résulte sans doute de la persistance de l'oralité. Ainsi trouve-t-on «Khalil» en couverture et «Kahlil» à l'intérieur du texte de *Potret Diri*. De même, le titre qui figure sur la couverture de l'ouvrage de Miftahul Munir (*Filsafat Kahlil Gibran Humanisme Teistik*) n'est pas tout à fait le même que celui qu'on trouve à l'intérieur de ce même ouvrage (*Filsafat Humanisme Teistik menurut Kahlil Gibran*).

38. Sugiarto Sriwibawa a participé à l'édition d'un certain nombre de biographies ou de recueils d'hommages concernant des personnalités politiques : Hamid Algadri, Abu Bakar Lubis, Margono Djojohadikoesoemo, et d'ouvrages liés à l'islam (interprétation du Coran, traduction d'un recueil de quatre articles de Pijper consacrés à l'islam indonésien). Il édite également le livre qu'Ahmad Sukarja consacre à la «Charte de Médine», comme modèle du

Gibran pour la société indonésienne n'est pas seulement quantitative. Elle s'avère également d'ordre qualitatif. Son succès populaire ne l'empêche pas, nous y reviendrons, d'attirer aussi l'attention des gens de lettres. Il serait trop réducteur d'expliquer la prolifération des textes de Gibran par la libéralisation que connut le marché de l'édition après la chute de l'Ordre nouveau. Il y a là certes une condition nécessaire, non une condition suffisante. Car si l'on traduit, publie et commente des livres de Gibran en indonésien, c'est précisément parce qu'ils répondent à une demande. La société indonésienne y cherche, en effet, des réponses aux questions que lui impose l'actualité.

Actualité de Gibran

Si le recours à Gibran est motivé par sa situation d'interface entre Orient et Occident, le retard de sa réception par rapport à celles d'autres médiateurs interculturels tels que Tagore ou Krishnamurti, montre que celle-ci s'inscrit dans le contexte de l'actuelle mondialisation qui a pour effet de mettre en crise l'identité nationale indonésienne.

Gibran entre Orient et Occident

«Gibran aurait-il été ce pont entre l'Orient et l'Occident, s'il n'avait été libanais?»³⁹, demande l'un de ses biographes, faisant allusion à la situation de «carrefour»⁴⁰ qu'occupe son pays d'origine. Étant à la fois chrétien et arabe (ou du moins arabophone), Gibran parlait, d'une part, un dialecte relativement proche de la langue du Coran et relevait, d'autre part, au plan confessionnel, d'une religion occidentale. «À travers lui, l'Orient et l'Occident se rencontrent»⁴¹, remarquent à l'envi les commentateurs en insistant sur son rôle de passerelle faisant communiquer les civilisations. Gibran n'est cependant pas l'unique écrivain à avoir apporté à un monde occidental censé s'engluer dans le matérialisme la sagesse orientale, le supplément d'âme dont ce monde avait besoin⁴². Un Tagore ou un Krishnamurti⁴³, également traduits en indonésien, semblent jouer un rôle analogue de «passeurs» permettant de traverser les frontières culturelles. Le

vivre ensemble dans une société pluraliste. Sri Kusdyantinah traduit, pour sa part, un ouvrage de Sarah Evans, préfacé par Toeti Heraty, sur l'émancipation des femmes aux États-Unis. Ruslani prend part à l'édition d'un ouvrage de Hugh Goddard consacré au dialogue interreligieux islamo-chrétien.

39. Najjar 2005 : 28.

40. Voir Noorsena 2003 : 6 et Bushrui : *The Prophet*, 1995 : 26.

41. «*Melalui dirinya Barat dan Timur bertemu*» (Ebram 1992 : 33). Voir également Hassan 2002 : 48.

42. «*Gibran bukanlah satu-satunya orang Timur yang membawa elemen yang paling dibutuhkan dalam hal spiritual ke dunia Barat*» (Walbridge 2003 : IX).

43. Je dois à Claude Guillot d'avoir attiré mon attention sur Krishnamurti.

rapprochement entre les trois penseurs semble d'autant plus justifié que Gibran a rencontré les deux autres⁴⁴ et qu'on l'a parfois considéré comme «un nouveau Tagore comblant la distance entre Orient et Occident»⁴⁵. Ils écrivaient d'ailleurs l'un comme l'autre en deux langues : arabe et anglais, pour l'auteur du *Prophète*, anglais et bengali, pour celui du *Gitanjali*. Si la dimension mystique justifie, semble-t-il, le rapprochement entre Gibran et ses deux homologues indiens, les qualités littéraires de sa prose poétique et le bilinguisme de son œuvre l'apparentent à Tagore seul. Quoi qu'il en soit, la traduction de leurs œuvres passe le plus souvent par l'intermédiaire de l'anglais, langue de la mondialisation dont la précellence est visible sur les couvertures de certains livres indonésiens : un titre anglais, pas forcément celui des originaux, y côtoyant un titre indonésien⁴⁶. Le bon accueil qu'ont reçu dans l'archipel Gibran et ses deux confrères indiens est sans doute lié, d'abord, à l'attrait exercé par le courant théosophique tant sur Gibran lui-même⁴⁷ que sur le public indonésien. Comme les nouvelles religions synchrétiques telles que le bahaïsme vers lequel se tournaient certains amis de Gibran, le mouvement théosophique prétendait opérer la synthèse des apports orientaux et occidentaux. De même les théosophes, qu'ils soient d'origine occidentale, chinoise ou «indigène», défendaient la richesse des traditions orientales. Le succès éditorial de Gibran ou de Krishnamurti, de même que l'attribution du prix Nobel à Tagore ou à Naguib Mahfouz, peut être interprété aussi comme un signe d'une reconnaissance de l'Orient par l'Occident.

Ce point de convergence essentiel dans la réception de nos trois auteurs n'exclut pas les différences. La quantité des textes et des commentaires ainsi que la disponibilité des ouvrages de Gibran traduits en indonésien sont absolument incomparables à celles des écrits de Tagore et Krishnamurti disponibles dans cette même langue. Il faut également prendre en compte les fréquentes rééditions, lesquelles montrent, en dépit de la modestie des tirages, que Gibran se vend bien. La répartition géographique des éditeurs et des libraires offrant du Gibran apparaît meilleure que ceux de Krishnamurti

44. Sur la rencontre de Gibran et de Krishnamurti, par l'intermédiaire d'Annie Besant, voir Dahdah 2004 : 476-477. Sur celle de Tagore, voir Dahdah 2004 : 356, qui situe cette rencontre en 1914, tandis que Najjar considère qu'elle a eu lieu en 1916 (Najjar 2005 : 156).

45. Elie Dermarkar, postface au *Livre des Processions*, Mille et une nuits, 2000, p. 49. Ce rapprochement est fait dès 1919 par Joseph Gollomb dans l'article du journal *Evening Post* qu'il consacre à Gibran («Un poète arabe à New-York», 29-03-1919). Voir Dahdah 2004 : 377-378, 389, 394 et 416, Najjar 2005 : 157, Waterfield 2000 : 255, 364, 377, Faiz 2004 : 60, Munir 2005 : 63 ainsi que Abdul Hadi W. M. : «Kahlil Gibran, Penyair dengan Pribadi Rangkap», *Berita Buana*, 13-10-1987 et Suryadi 1989 : 237.

46. Ainsi en est-il de certaines versions des *Ailes brisées* ou des *Lettres de Gibran*, comme de *Nyanyian Hidup* de Krishnamurti, édité par Dian Rakyat avec le sous-titre *The Song of life*.

47. Voir par exemple Hatem 1992 : 153-154, 173, Dahdah 2004 : 159, Najjar 2005 : 65 sq.

concentrés, semble-t-il, en pays javanais⁴⁸. Plus consensuel que Krishnamurti, Gibran n'attire pas seulement des lecteurs « javanisants » ou férus de théosophie, mais touche des milieux divers. Tandis que deux anciens étudiants de l'IAIN de Yogyakarta⁴⁹ – Miftahul Munir et Fahrudin Faiz – lui consacrent des travaux universitaires, le penseur chrétien Bambang Noorsena et l'ex-ministre de l'Éducation, Fuad Hassan, partagent une commune attirance envers l'auteur du *Prophète*. Des écrivains renommés lui manifestent également de l'intérêt. Cette universalité de Gibran ne nous paraît applicable ni à Krishnamurti ni à Tagore. Tout se passe d'ailleurs comme si Gibran n'était pas perçu comme « étranger » mais comme indigène, comme le montre tel ouvrage universitaire consacré à la composition littéraire en indonésien, qui prend justement pour exemple de texte biographique un article sur Gibran paru initialement dans *Kompas*⁵⁰.

En outre, si les périodes correspondant à la réception de leurs œuvres en Indonésie se chevauchent, elles ne coïncident nullement. Tagore a incontestablement la primauté, puisqu'on le traduit dès les années trente⁵¹, à une époque d'émergence du nationalisme marquée à la fois par une attirance envers l'Inde et envers Java, y compris de la part de Sumatranais comme Muhammad Yamin et Sanusi Pane. Hatta est alors surnommé le « Gandhi de Java », tandis que le peintre Affandi sera invité à étudier à Shantiniketan⁵². L'absence de toute référence à Gibran lors de la polémique culturelle est liée au fait que l'Orient est alors représenté, en Indonésie, par l'Inde et par Tagore. La position de Gibran rejetant toute imitation servile de l'Occident⁵³ aurait pourtant pu alors être invoquée contre Sutan Takdir Alisjahbana qui prescrivait, au contraire, de se mettre à son école⁵⁴. La vogue de Krishnamurti

48. J'avoue ne jamais avoir rencontré de traductions de Krishnamurti dans les librairies de Jakarta. On pourra certes rétorquer que c'est parce que j'ai mal cherché. Mais précisément, Gibran n'a jamais à être cherché. Il vous saute aux yeux. Ses œuvres occupent des pans entiers des rayonnages des librairies de la capitale.

49. Gibran est, en effet, beaucoup lu dans les universités islamiques et dans les *pesantren*.

50. Il s'agit de l'article de Kamser Silitonga, « Kahlil Gibran pantas dikenang », *Kompas*, 10 avril 1993, reproduit dans Finoza, Lamuddin, *Komposisi Bahasa Indonesia untuk Mahasiswa Nonjurusan Bahasa*, Diksi Insan Media, Jakarta, 2005-2006 : 222-223.

51. Il est traduit notamment par Kwee Tek Hin en 1929, par So Tjwan Hong en 1939 (cf. Claudine Salmon *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981 : 218, 543), et par Amir Hamzah cette même année dans le recueil *Setinggi Timur*, puis par son frère Amal Hamzah en 1945.

52. Cf. notre article « Le portrait du peintre au miroir de la nation » (*Archipel*, 71, 2006, p. 98, note 168).

53. Waterfield 2000 : 260, Dahdah 2004 : 451.

54. Voir Achdiat Karta Mihardja, *Polemik Kebudayaan*, Pustaka Jaya, Jakarta, 1977, p. 19 et Monique Zaini-Lajoubert, « La "Polémique sur la Culture" (1935-1939) : l'Indonésie doit-elle prendre des leçons de l'Occident ? », *Archipel* 11, 1976, p. 76.

paraît également précéder celle de Gibran, puisqu'elle se situe dès les années soixante, et semble se concentrer sur Java. Ses œuvres sont, par exemple, éditées à Malang par la Yayasan Krishnamurti dans les années soixante-dix⁵⁵. L'essor de Gibran est cependant plus tardif. *Le Prophète* fut traduit dès 1949, et une version partielle de *Jésus, Fils de l'Homme*, fut publiée à Flores en 1973⁵⁶. Mais il faut attendre 1981 pour que le mouvement s'amplifie, et pour que l'œuvre de Gibran s'implante en Indonésie. Sa popularité ne commence en fait que sous l'Ordre nouveau⁵⁷ pour culminer dans les premières années de la Reformasi. Il semble qu'on assiste de nos jours à une légère décrue, ainsi qu'à un recentrage de Gibran sur le secteur du public adolescent, comme le montrent à la fois les titres et les illustrations des ouvrages focalisés sur le thème de l'amour. Comment expliquer ce retard de la réception de l'œuvre par rapport à une première offre de traduction restée sans lendemain ? Pourquoi le succès de Gibran coïncide-t-il précisément avec les dernières années de l'Ordre nouveau et le début de la Reformasi ?

Entre Ordre nouveau et Reformasi

Il n'est sans doute pas indifférent que la reprise et l'augmentation du nombre des traductions de Gibran aient été initiées par Ajip Rosidi. Signataire du Manifeste culturel (*Manikebu*), ce dernier partageait les valeurs de l'«humanisme universel»⁵⁸ qu'on retrouve aussi chez Gibran. Sa croyance en l'unité du genre humain oppose ce dernier aussi bien à ceux qui insistent sur la spécificité orientale, comme Abdoel Moeis qui reprend paradoxalement à son compte la trop fameuse formule de Rudyard Kipling sur le fossé culturel qui sépare l'Orient de l'Occident⁵⁹ qu'aux tenants de la lutte des classes. En outre, l'élimination brutale des tenants du réalisme socialiste conférait aux artistes «libéraux», par une sorte d'inversion de tendance, une position hégémonique. Si le projet révolutionnaire organisé se voyait dès lors violemment réprimé, puisque porté par le PKI, la révolte intempestive

55. L'un de ses traducteurs, Kwee Tek Hoay, est un auteur prolifique connu non seulement pour son roman *Drama di Bovendigoel*, inspiré des témoignages des prisonniers politiques, mais encore pour son œuvre théosophique (Salmon 1981 : 209-218 et 543).

56. *Putera Manusia*, trad. de *Jesus, the Son of Man* par Leo Kleden, Nusa Indah, Ende, 1973, 90 p.

57. Lorsque Fuad Hassan écrit que *Le Prophète* aurait été «publié pour la première fois (*untuk pertama kalinya*) par *Pustaka Jaya* en 1981», il a certes formellement tort, mais il a raison sur le fond, car ce n'est qu'à partir de cette date que l'œuvre de Gibran commence à être diffusée largement en Indonésie (Hassan 2001 : 13).

58. Hassan 2001 : 49. Faiz 2004 : 129-131, 139, etc.

59. *Salah Asuhan*, Balai Pustaka, Jakarta, 1990 (1^e éd. 1928 : 27, 242). Najjar considère, en revanche, que la société libanaise apporte un démenti à cette phrase de Kipling (Najjar 2005 : 29) que Fuad Hassan attribue à Mark Twain (Hassan 2001 : 48).

qu'incarnait Gibran, comme celle de W.S. Rendra, apparaissait toutefois tolérable en raison de son impuissance à ébranler l'ordre établi⁶⁰. C'est sans doute la dimension «spiritualiste» de l'œuvre de Gibran qui la rendait absorbable par l'Ordre nouveau. Cherchant d'abord à s'approprier, contre un retour en scène de l'islam politique, les valeurs du javanisme, ce régime a semble-t-il abouti à les discréditer. S'appuyant dès le départ sur les capitaux étrangers, voire sur les services secrets américains, le régime Soeharto était d'emblée non seulement pro-occidental mais encore allié aux États-Unis. Le débat Orient-Occident n'est plus alors marqué, comme dans les années trente, par l'opposition des puissances coloniales européennes et des grandes nations asiatiques (Inde, Chine et Japon), ni, comme dans les années cinquante, par l'affrontement des deux blocs capitaliste et socialiste, mais par l'antagonisme prétendu des États-Unis et du monde musulman.

Le fait que Gibran soit précisément un écrivain de langue arabe ayant vécu aux États-Unis lui donne, de ce point de vue, une actualité que n'ont pas ses deux homologues indiens. Écrivant à la fois en anglais et en arabe, Gibran occupe précisément une position stratégique. Il se trouve au confluent des deux langues et des deux cultures dominant actuellement la scène indonésienne. Si la culture arabe «profane» et notamment la littérature n'ont eu dans l'ensemble guère de retentissement dans un pays musulman comme l'Indonésie, elles ont néanmoins intéressé une minorité de savants ou d'Indonésiens d'origine arabe⁶¹. Hamka prétend, par exemple, avoir été le premier à introduire la littérature arabe moderne en Indonésie⁶². Cet épigone de Manfalûtî consacre un chapitre de ses mémoires à évoquer sa «bibliothèque arabe» (*perpustakaan Arab*), qui comporte non seulement Taha Hussein et Tawfik al-Hakîm mais encore Gibran⁶³. Un tel attrait pour la culture arabe tend de nos jours à s'étendre. La mondialisation aboutit, d'une part, à une «normalisation» de l'islam indonésien qui équivaut à une «arabi-

60. Voir Farida Soemargono, *Le «groupe de Yogya» (1945-1960). Les voies javanaises d'une littérature indonésienne*, Cahier d'Archipel 9, 1979, pp. 163, 169. Sur l'opposition des tenants de l'humanisme universel et des adeptes du réalisme socialiste, voir Monique Zaini-Lajoubert, *L'image de l'Occident dans la littérature indonésienne moderne*, thèse EHESS, 1975, 327 p. ou le manuel d'Henri Chambert-Loir, *La littérature indonésienne. Une introduction*, Archipel, Paris, 1994, pp. 121-148 et 216-222.

61. Lors d'une conférence donnée à la Maison de l'Asie le 16 novembre 2006, dans le cadre du Séminaire de l'EHESS de M. Claude Guillot, Musdah Mulia, professeur à l'IUN de Jakarta, a ainsi évoqué le fait qu'elle récitait dans son enfance des *Qasida* en arabe. De même Mahbub Djunaidi a appelé l'une de ses filles Fairuz, en raison de l'attrait qu'exerçait sur lui la voix de la célèbre chanteuse libanaise bien connue pour son interprétation des *Mawâkib* de Gibran (Badjerei & Saidi, *Mahbub Djunaidi*, LSIP, 1987 : 38-39). Cette histoire est également évoquée dans l'autobiographie de Hussein Badjerei, *Anak Krukut Menjelajah Mimpi*, Ridwan Saidi, Jakarta, 2003, p. 234.

62. Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974, II : 78 et 88.

63. Hamka 1974, II : 86-87.

sation», d'autre part, à une expansion et une diversification du marché de l'édition, dont bénéficient Gibran mais encore d'autres écrivains arabes. Aux traductions anciennes de contes des *Mille et une nuits* et des fables de Kalîla et Dimna (adaptées du pehlvi par ibn al-Muqaffa), se sont ajoutées récemment celles du *Hayy, Ibn Yaqzhan* d'Ibn Thufail⁶⁴ et d'écrivains contemporains comme le prix Nobel, Naguib Mahfouz⁶⁵, et le poète, nobélisable, Adonis. La littérature féminine n'est pas en reste avec les traductions, très bien distribuées, de la romancière égyptienne Nawal El Saadawi⁶⁶. Mais Gibran ne parle pas seulement les deux principales langues de la mondialisation, il évoque également les deux grands problèmes qu'elle pose : la préservation de l'environnement, d'une part, celle de l'unité nationale, d'autre part.

S'inspirant des idées écologistes de Carpenter et du naturalisme de Jean-Jacques Rousseau, Gibran dénonce les méfaits de la société technicienne et de la civilisation corrompue, et considère que le développement des sciences et des techniques s'accomplit au détriment de la dimension morale et spirituelle⁶⁷. Reprenant à son compte la problématique du *Discours sur les sciences et les arts*, il oppose la campagne comme lieu de la transparence des cœurs, de la simplicité des mœurs, ainsi que du partage des richesses et des responsabilités, à la ville où règnent l'oppression, l'hypocrisie et la corruption⁶⁸. Problématique qui entre en résonance avec la réalité de l'exode rural comme avec certains traits culturels indonésiens. Ainsi, dans son roman *Gadis Pantai* (La fille de la côte), Pramoedya Ananta Toer oppose-t-il la démocratie du village de pêcheurs, d'où est originaire son héroïne, au milieu palatin dans lequel elle est précipitée, pour y subir l'oppression sociale, les intrigues politiques et le formalisme religieux. La dégradation de l'environnement, résultant à la fois de la politique de développement technologique et économique menée pendant l'Ordre nouveau, sous la houlette de l'Occident, et de l'accroissement naturel d'une population inégalement répartie, semble également confirmer le sévère diagnostic que porte Gibran sur la civilisation mécanique et mercantile, dont les États-Unis représentaient l'archétype à ses yeux⁶⁹. L'exploitation forcenée des mers et des forêts a entraîné, en

64. Voir Ibnu Thufail, *Hayy ibn Yaqzhan. Roman filsafat tentang perjumpaan nalar dengan Tuhan*, trad. Dahyal Afkar, Menara, Bekasi, 2006, 215 p.

65. *Awal Akhir*, trad. de *The Beginning of the End. Bidaya wa Nihaya* par Anton Kurnia & Anwar Holid, Obor, 2000, 324 p.; *Aku Musa, Engkau Firaun*, trad. Joko Suryatno, Tarawang Press, Yogyakarta, 2000, 192 p., etc.

66. *Memoar Seorang Dokter Perempuan*, Obor, Jakarta, 2006. *Matinya Seorang Mantan Menteri*, Obor, 2006, etc.

67. Waterfield 2000 : 63, 112, Faiz 2004 : 143, Walbridge 2003 : 20, Munir 2005 : 58, 78-79.

68. Walbridge 2003 : 17-20, 27, 38, Dahdah 2004 : 449, Najjar 2005 : 164, H. Toelle et K. Zakharia, *À la découverte de la littérature arabe*, Flammarion, 2003 : 240, etc.

69. Dahdah 2004 : 199, 284.

Indonésie, la destruction de la mangrove et l'érosion des côtes⁷⁰, et donné lieu aux incendies ravageurs qu'a connus Kalimantan en 1997⁷¹. Une telle dégradation des conditions de vie, qui nuit à tous tout en profitant à une minorité souvent corrompue, peut inciter, au nom d'une exigence de justice, à se référer à l'islam politique à titre d'idéologie alternative, prenant le relais du communisme dans ses fonctions contestataire et revendicatrice. Or cette solution ne va pas sans poser un nouveau problème, également avivé par la mondialisation, celui de l'éclatement du tissu social.

Le paradoxe de la mondialisation est d'engendrer à la fois un repli sur des identités ethniques et religieuses locales et de favoriser, dans le même temps, les influences extérieures s'appuyant sur ces particularismes. Gibran était très conscient des menaces que faisaient peser sur sa région d'origine les divisions religieuses dont profitent les puissances étrangères. Aussi dénonçait-il les solidarités confessionnelles qui liaient traditionnellement les orthodoxes à la Russie, les maronites à la France, les druzes et les juifs au Royaume-Uni, les protestants aux États-Unis... et firent tolérer aux musulmans l'hégémonie turque⁷². «Malheur à la nation dont chaque communauté revendique pour elle-même le nom de nation»⁷³, constate Gibran en s'affirmant comme un adversaire résolu du confessionnalisme qui favorise les interventions étrangères. Or, la diversité ethnique et le pluralisme religieux constituent une réalité qui rapproche, en gros, la situation indonésienne de celle du Liban, même si on peut considérer que la pluralité indonésienne est avant tout d'ordre ethnique, culturel et linguistique, tandis que le nombre de religions présentes dans l'archipel est relativement limité comparativement aux dix-huit communautés religieuses qui se partagent une population libanaise relativement homogène⁷⁴. Quoi qu'il en soit, le pluralisme fait à la fois

70. Voir par exemple le compte rendu qu'en donne Hario Kecik dans ses Mémoires, tome II, Obor, Jakarta, 2001 : 451 et tome III, Pustaka Utan Kayu, 2005 : 13. Par ailleurs, de nombreux textes de Gibran évoquent son amour des arbres et des forêts. Voir *Paroles*, 2001 : 32, Dahdah 2004 : 33, 471, *O.A.* : 225.

71. Voir sur ce point la «Chronique» de François Raillon dans le numéro 55 d'*Archipel*, 1998 : 196-197.

72. Voir Dahdah 2004 : 289 et 376.

73. Texte cité par Dahdah 2004 : 450, Najjar 2005 : 181.

74. En distinguant les religions locales (animistes) des religions universelles auxquelles elles furent contraintes de se rattacher, on pourrait toutefois reconnaître un plus grand nombre de religions en Indonésie, en extrapolant la démarche de François Raillon, distinguant à côté des cinq grandes confessions reconnues (la dénomination bouddhiste ayant souvent englobé, par ailleurs, confucianisme et taoïsme) une religion «javanaise» (*Indonésie. La réinvention d'un archipel*, La documentation française, Paris, 1999 : 40-42). La grande différence entre les deux pays, outre la présence des cultes «animistes», réside surtout dans le caractère relativement homogène que présentent l'islam et le christianisme indonésiens au regard de la multiplicité qui est la leur au Liban. La division de l'islam indonésien entre une immense majorité de sunnites et un petit groupe d'Aħmaddiyya, de même que le simple clivage entre

la richesse et la fragilité de ces deux pays également confrontés au spectre de la guerre civile⁷⁵.

L'irruption des œuvres de Gibran sur la scène éditoriale indonésienne répond donc d'abord à la question de savoir comment concilier les influences extérieures porteuses d'idéologies à prétention universelle avec l'identité locale. Autrement dit comment s'adapter à une mondialisation qui – en contribuant à l'affaiblissement de la dimension nationale – a fait surgir ou ravivé des conflits régionaux ? Le décollage des éditions et des ventes de Gibran est, en effet, strictement contemporain d'un accroissement des tensions interethniques et interreligieuses qu'on peut faire remonter aux émeutes de Situbondo en 1996. Conflits armés entre Dayaks et Madurais, guerres civiles à Aceh, aux Moluques puis à Célèbes, attentats contre des églises (dont la cathédrale de Jakarta) le soir du premier Noël du XXI^e siècle, attentat de Bali du 12 octobre 2002, assassinats de pasteurs à Sulawesi, composent la triste litanie de ces violences de type SARA⁷⁶ qui hantent la pensée des commentateurs de Gibran⁷⁷. À ces violences souvent perpétrées au nom de l'islam, s'ajoutent les demandes pressantes d'application de la charia⁷⁸ que les musulmans les plus radicaux entendent imposer à la société indonésienne.

En confrontant le pays aux deux risques majeurs de la mondialisation : la dégradation de l'environnement et la désintégration sociale, l'Ordre nouveau a laissé l'Indonésie dans un état correspondant aux descriptions de Gibran. Or, ses textes font le diagnostic de ces maux que connaît la modernité et en proposent aussi des remèdes. Si, en matière d'écologie, Gibran ne fait qu'exhorter, il propose, en revanche, de véritables solutions à la crise de l'identité nationale que ravive la mondialisation. Et ces solutions, nous allons le voir, apparaissent finalement assez proches de celles que promeuvent les nationalistes indonésiens.

catholiques et protestants, nous confronte à une situation beaucoup plus simple que l'est celle du Liban, où les musulmans peuvent être encore chiïtes, alawites et druzes, tandis que les chrétiens ne se présentent pas seulement comme catholiques ou protestants, mais encore comme grec-orthodoxes, jacobites, assyriens, arméniens, etc.

75. Laquelle inspire par exemple les réflexions de Mochtar Lubis incitant ses compatriotes à tirer les leçons de la guerre de Corée, afin d'éviter que leur pays ne soit déchiré par l'antagonisme des idéologies internationales. Voir *Tjataan Korea*, Balai Pustaka, Jakarta, 1951 : 1 et 4.

76. Les trois premières lettres de cet acronyme sont mises pour *suku, agama, ras*. La quatrième lettre est diversement interprétée, soit *aliran kepercayaan*, soit *antar golongan*, soit encore *adat-istiadat*, etc. Quoi qu'il en soit, c'est bien la menace d'une désintégration de la nation qu'exprime cet acronyme.

77. Voir Munir 2005 : 192, 203.

78. En témoigne l'application récente de la bastonnade à Aceh (*Tempo*, 3 juillet 2005).

Gibran comme remède aux problèmes de la mondialisation

Ayant vécu à la charnière des XIX^e et XX^e siècles, Gibran est, pourrait-on dire, contemporain d'une première forme de « mondialisation », dont le traumatisme fut pour sa région, comparable à celui que subit actuellement la société indonésienne sous la pression croisée des influences moyen-orientale et nord-américaine. Ce mouvement a, comme on sait, été initié par la campagne d'Égypte de Bonaparte. L'une des conséquences de cette entrée en scène de l'Europe a été le réveil des lettres arabes, la Nahda, auquel ont largement participé les chrétiens d'Orient. Les interventions des puissances étrangères et leurs influences culturelles aboutissent à mettre en question les identités closes. Le protestantisme, et l'esprit de libre examen, mais également la franc-maçonnerie⁷⁹ font, par exemple, leur entrée dans la région. Les chrétientés traditionnelles réagissent parfois de manière brutale à cette séduction d'idéologies allogènes⁸⁰. Les institutions religieuses font figure de citadelles assiégées, tandis que les jeunes chrétiens orientaux, au contact des idées nouvelles, ressentent de plus en plus les traditions comme étouffantes et les barrières confessionnelles comme dépassées. Le désir d'une unité spirituelle fondée, soit « par en haut » sur une mystique permettant de transcender les différences confessionnelles, soit « par en bas » sur un repli sur la religiosité naturelle est à comprendre à partir de là. Il s'agit de surmonter les clivages religieux qui divisent les chrétiens entre eux⁸¹ et les séparent des musulmans⁸² : « Est-il une force au monde qui puisse réunir sous son ombre le maronite avec l'orthodoxe, et ceux-ci avec le protestant, le druze, le sunnite, le chiite, le juif et l'alaouite⁸³ ? ».

Le double souci de l'union nationale et de leur intégration dans la nation, conduit ainsi bon nombre d'Arabes chrétiens, rejetant également, est-il besoin de le préciser, un panislamisme qui ne peut que les exclure ou les

79. Voir Hatem 1992 : 92, 139-143 qui rappelle que la franc-maçonnerie revêt dans le monde arabophone une coloration nettement déiste.

80. Pour ne prendre que deux exemples, le poète As'ad al-Chidyâq, d'origine maronite, est persécuté pour s'être converti au protestantisme (Hatem 1992 : 145, 167), tandis que Gibran est la cible du père jésuite Louis Cheikho qui l'accuse d'être franc-maçon (Hatem 1992 : 143, Dahdah 2004 : 453).

81. Suite à un conflit opposant, parmi les Syriens émigrés aux États-Unis, les maronites aux orthodoxes, Gibran décide de collaborer avec le journal (orthodoxe) *Mir'at al-Gharb* (Waterfield 2000 : 129, Dahdah 2004 : 187, Dahdah, 283). C'est également par souci œcuménique de réconciliation entre les communautés qu'il confie à un orthodoxe, l'archimandrite Bachir, le soin de traduire en arabe son œuvre anglaise (*Musik Dahaga Jiwa*, 2002 : 211, Dahdah 2004 : 479).

82. « Jusqu'à quand la croix et le croissant seront-ils séparés aux yeux de Dieu ? », demande-t-il dans *Les Esprits rebelles* (cité dans Noorsena 2003 : 13).

83. *Mir'at al-gharb*, 9 mars 1916, cité par Dahdah 2004 : 422.

reconduire en dhimmitude, à se prononcer en faveur du nationalisme arabe⁸⁴ (*al-qawmiyya al-'arabiyya*). Fuad Hassan et Bambang Noorsena énumèrent ainsi les slogans qu'ils adoptèrent : *Al-dîn liLlah wa al-watan lil jami'* « La religion est à Dieu et la patrie à tous »⁸⁵, *Ana arabî qabla al-islâm* « Je suis un Arabe d'avant l'islam »⁸⁶ et enfin : *Lâ lil-tâ'ifiyya, na'am lil-'ilmâniyya*. Ce que Noorsena traduit ainsi : « Non au confessionnalisme religieux. Oui à la séparation de l'État et des cultes »⁸⁷. Gibran aspirait en fait à la constitution d'une République laïque faisant de la religion une simple affaire privée⁸⁸. Malgré sa complexité, et ses dérives ultérieures, le nationalisme arabe a aussi parfois été interprété comme une tentative pour concevoir et fonder la nation non sur l'identité religieuse et ethnique mais sur la langue et la culture. En témoigne, par exemple, Arsouzi, lequel considère qu'être arabe, c'est avant tout être arabophone⁸⁹. Ce n'est pourtant pas du nationalisme arabe que se réclame Gibran, mais d'un nationalisme syro-libanais⁹⁰. C'est dans ce cadre qu'il invite ses compatriotes musulmans à se joindre au combat en faveur de l'indépendance nationale de la grande Syrie dans sa fameuse *Lettre ouverte d'un poète chrétien aux musulmans*⁹¹. Or, en incitant ainsi les musulmans du Liban à participer à la lutte « contre la tyrannie de la Sublime Porte »⁹², Gibran ne leur demandait pas moins que de rompre l'unité islamique au nom de l'unité nationale⁹³. Il s'opposera, en outre, à l'action

84. Hassan 2001 : 28, 45. Noorsena 2003 : 74-75 et 78. Hatem 1992 : 138, 184, 192. Adonis in *Le Prophète*, 1992 : 16-17. Mieux informés que leurs homologues indonésiens, ces deux derniers essayistes libanais ne confondent pas, et pour cause, « nationalisme syro-libanais » et « nationalisme arabe ». Il est vrai que ces nationalismes se rejoignent dans un commun refus du panislamisme, bien examiné cette fois par F. Hassan et B. Noorsena.

85. Hassan 2001 : 27, 46, Noorsena 2003 : 13-15, 78.

86. Hassan 2001 : 27, Noorsena 2003 : 14, 109.

87. Noorsena 2003 : 15.

88. Noorsena 2003 : 15, Hassan 2001 : 27.

89. Voir Olivier Carré, *Le nationalisme arabe*, Payot, Paris, 2004, notamment le chapitre trois consacré au « Panarabisme linguistique ».

90. Walbridge 2003 : 64 et 69.

91. *Al-Sa'ih* (Le pèlerin), 15 décembre 1913, cité par Dahdah 2004 : 351.

92. Juni in *Mon Liban*, 2000 : 9.

93. Est-ce l'exigence de solidarité islamique ou la simple ignorance du contexte libanais qui conduit Abdul Hadi à ne jamais évoquer l'impérialisme turc, mais à s'en tenir, au mépris de la chronologie, à la seule dénonciation « politiquement correcte » du seul impérialisme occidental, et à enrégimenter étrangement Gibran dans les rangs d'une sorte de « tiers-mondisme » ? « *Gibran menginginkan agar bangsa Asia, khususnya Arab [...] harus berjuang membebaskan diri dari cengkeraman kekuasaan asing. Celakanya, kelak bangsa yang berjuang demi kemerdekaan ini dengan mudah dicap sebagai "teroris" oleh pers dan opini Barat. Sedangkan kepada bangsa Barat, Gibran menyerukan agar menghentikan kebrutalannya dan budaya imperialisnya* » in « Kahlil Gibran, Penyair dengan Pribadi Rangkap ». On reproche souvent, à juste titre, aux Occidentaux d'essentialiser l'islam. Mais Abdul Hadi n'essentialise-t-il pas ici l'Occident ?

des puissances coloniales anglaise et française, prenant dans la région la suite d'une Turquie vaincue, et décidant de la formation d'un État de type confessionnel destiné à assurer la protection et l'hégémonie de la communauté maronite, en séparant le Liban de la Syrie.

Accorder, ainsi que le fait Gibran, la primauté à l'identité nationale et la distinguer de l'identité religieuse, c'est pourtant ce à quoi ne se résolvent pas les tenants de l'État islamique. Tandis que les nationalistes arabes considéraient l'arabité comme plus fondamentale que l'appartenance à l'islam, Tjokroaminoto écrivait : « Nous sommes d'abord musulmans, et c'est au sein de notre islamité que réside notre nationalisme et notre patriotisme qui visent l'indépendance de notre pays »⁹⁴. Fidèle lecteur de Gibran, Miftahul Munir propose, en revanche, d'accorder la précellence au nationalisme sur la religion : « *Dalam nasionalisme, faham kebangsaan dan kesadaran akan humanisme merupakan kunci utama untuk mengatasi keberagaman adat istiadat, budaya dan agama yang ada di Indonesia* ». Toute mise en avant de la particularité religieuse, fût-elle celle du culte majoritaire, ne pourrait que compromettre l'unité de la République d'Indonésie. C'est pourquoi Sukarno s'y refusa en proposant le Pancasila comme expression de l'identité indonésienne (*kepribadian Indonesia*). Or, la conception gibranienne d'une nation inclusive, dans laquelle les diverses ethnies, religions et traditions spirituelles se tolèrent réciproquement et sont intégrées théoriquement à niveau égal⁹⁶, n'est pas sans analogie avec le Pancasila, qui rend possible le respect mutuel entre les groupes et la communication entre leurs membres⁹⁷.

Face à la grave crise de l'identité nationale induite par la mondialisation, qu'a connue l'Indonésie à la fin de l'Ordre nouveau et au début de la Reformasi, l'œuvre de Gibran semble servir de remède. Elle apparaît alors comme un possible antidote au « matérialisme », au « formalisme » religieux, au « sectarisme » et au fanatisme (*eksklusivisme*) qui conduisent les différentes religions à rivaliser ou à s'opposer les unes aux autres⁹⁸. Son transcendantalisme et son universalisme s'inscrivent dans le droit fil de la

94. « *Pertama-tama adalah kita muslim dan di dalam kemusliman itu adalah kita nationalist dan patriot yang menuju kemerdekaan negeri tumpah darah kita* » (*Fajar Asia*, 24 mai 1929).

95. Munir 2005 : 213.

96. Hassan 2001 : 50. Ce qui s'oppose bien entendu au « pluralisme hiérarchisé » qui caractérise la tradition politique musulmane et sa « tolérance » envers les communautés minoritaires (Maxime Rodinson, *L'Islam : politique et croyance*, Fayard, Paris, coll. Agora-Pocket n° 161, 1993 : 116-123).

97. Lors des débats de la Constituante, Sakirman (PKI) faisait ainsi valoir, contre les partisans de l'islam politique, que le Pancasila était plus universel que l'islam, « puisqu'il permet la rencontre de toutes nos croyances et de toutes nos convictions » (texte cité dans *Pantjasila. Trente années de débats politiques en Indonésie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1980, p. 115).

98. Sujamto 1992 : 23.

théosophie qui, non seulement, permet de tisser des liens entre l'Orient et l'Occident, mais encore rend possible l'épanouissement du dialogue interreligieux, et surtout du dialogue islamo-chrétien⁹⁹. Or ce dialogue est particulièrement nécessaire pour l'Indonésie, pays non-homogène au plan des identités confessionnelles, comme en témoigne le grand nombre de publications qui lui sont consacrées. En ces temps de déchirements interreligieux menaçant l'unité nationale, la lecture de Gibran va de pair, pour de nombreux Indonésiens, avec la réaffirmation d'un Pancasila, fragilisé par la montée en puissance de l'islam radical. Miftahul Munir souligne ainsi la « pertinence » (*relevansi*) de la pensée de Gibran, son adéquation au pluralisme religieux, ethnique et culturel qui caractérise la nation indonésienne¹⁰⁰ : « La pensée de Gibran s'apparente à notre sagesse nationale. Elle s'accorde, d'ailleurs, avec les valeurs culturelles indonésiennes fondées sur l'entraide, la tolérance interreligieuse et le respect de la diversité ethnique et culturelle »¹⁰¹. Si, dans ses textes politiques, Gibran aspire à la constitution d'un État rigoureusement laïc, ses textes « mystiques » se proposent de dépasser les religions positives porteuses d'oppositions et de conflits en promouvant, soit une « unité transcendante des religions », soit une religiosité naturelle qui s'accorde avec le type de « religion civile » que promeut l'idéologie du Pancasila¹⁰². Trois des cinq principes de cette idéologie d'État apparaissent, en effet, particulièrement en phase avec le gibranisme : la croyance en Dieu, le nationalisme et l'humanisme.

À la croyance générale au Dieu unique qu'impose le Pancasila, contre les tentations du sécularisme et de la théocratie, correspond l'idéal gibrarien d'une religiosité naturelle¹⁰³ : « Point de religion (*dîn*) dans les forêts, ni de

99. Romas, professeur à l'IAIN de Jakarta insiste, dans sa préface au livre de Bambang Noorsena, sur l'importance de Gibran pour le dialogue islamo-chrétien (Noorsena 2003 : VII). Voir aussi Munir 2005 : 201.

100 Munir 2005 : 196 : « *Relevansi Humanisme Teistik Kahlil Gibran dalam kemajemukan agama bangsa Indonesia* », 206 : « *Relevansi Humanisme Kahlil Gibran Dalam kemajemukan etnis dan budaya Indonesia* ».

101. « *Pemikiran Gibran mirip atau bahkan sesuai dengan nilai-nilai kearifan kebudayaan bangsa Indonesia, budaya tolong-menolong, gotong-royong, toleransi beragama, menghormati kemajemukan etnik dan kultur* » (Munir 2005 : Munir 208). Est-il besoin de rappeler que Sukarno résumait le Pancasila dans la notion de *gotong royong* ?

102. Comme l'explique bien Catherine Kintzler, la problématique de la laïcité, impliquant la neutralité d'un État rigoureusement séparé des cultes, est d'ordre transcendantal, si bien qu'elle ménage a priori un espace, dans les limites de la vie privée et associative, à toutes les convictions possibles et imaginables. La problématique de la tolérance est d'ordre empirique. Une fois constatées les divergences des croyances présentes sur un territoire donné, il s'agit de les subsumer sous un « commun dénominateur » (*Tolérance et laïcité*, Pleins Feux, Nantes, 1998 : 37-40). Le Pancasila, qui ne laisse pas de place à l'athéisme, est évidemment de cet ordre.

103. « Si nous dénudons les religions du superflu idéologique et social qui s'est greffé à elles, nous n'en découvrirons qu'une seule et unique » (*Paroles*, 2001 : 45). Voir également Munir 2005 : 181.

laide impiété (*kufr*)»¹⁰⁴. Le Dieu de Gibran étant «supra-confessionnel» s'accorde avec celui du Pancasila. Il se veut accueillant envers les religions positives, tout en se défiant de leurs prétentions rivales à se poser comme absolues¹⁰⁵. Cette relativisation des voies religieuses au regard de l'Absolu vers lequel elles tendent est rapprochée par certains commentateurs de la tradition javanaise¹⁰⁶. Le second principe du Pancasila, celui du nationalisme, vise à intégrer au sein de la communauté nationale les divers groupes ethniques, linguistiques et culturels, et les différentes communautés religieuses qui composent l'Indonésie en tant que pays pluraliste (*Negara majemuk*)¹⁰⁷, dont la situation n'est pas sans analogie avec celle du Liban. L'insistance des discours sur des mots comme *kesatuan* et *persatuan*, de même qu'une action politique longtemps répressive envers les périphéries, visent à conjurer tout risque de morcellement. Le troisième principe du Pancasila, celui de l'humanisme, est posé par Sukarno à la fois comme la conséquence logique du monothéisme, l'unité divine impliquant celle de l'humanité, et comme correctif d'un nationalisme, dont les totalitarismes des années trente lui avaient fait pressentir les dangers. De même, chez Gibran, le nationalisme côtoie l'internationalisme¹⁰⁸. Son rejet du communautarisme à base ethnique ou religieuse est, en effet, l'envers de son cosmopolitisme. «Les humains sont divisés en clans et en tribus, ils appartiennent à des pays et à des villes. Mais moi, je me sens étranger à toutes ces communautés. [...] L'univers est ma patrie et la famille humaine est ma tribu»¹⁰⁹. Ce cosmopolitisme déjà souligné par I. Annaury dans sa préface à la traduction du *Prophète* par Bahrum Rangkuti, qui mettait l'accent chez Gibran sur son amour du genre humain transcendant les «frontières religieuses, ethniques (*kebangsaan*) et étatiques

104. *Le Livre des processions*, trad. Wade Minkowski, p. 23.

105. «La vérité n'appartient qu'à Dieu» (Munir 2005 : 188).

106. Noorsena, *Menyongsong Sang Ratu Adil*, Yayasan Andi, Yogyakarta, 2003 : 36. Cet auteur, qui est de confession protestante, aurait pu facilement invoquer sa propre tradition religieuse à l'appui de cette thèse qu'il semble référer exclusivement à la tradition javanaise, sans doute pour mieux souligner la profonde convergence qui relie sur ce point les Javanais de toutes confessions. En outre, le fondamentalisme religieux ne peut apparaître, de ce point de vue, que comme une dérive idolâtre, comme le note bien Maxime Rodinson, au sujet de sa version «islamiste» : «la croyance profonde en Dieu a été largement remplacée [...] par la croyance en l'islam» (*L'Islam : politique et croyance*, Fayard, coll. Agora-Pocket n° 161, Paris, 1993 : 113).

107. Munir 2005 : 196, 206, etc.

108. Walbridge 2003 : 192. «Je suis partisan du règne de l'Absolu, [...] et l'Absolu n'a pas de patrie, mais mon cœur brûle pour la Syrie», confie-t-il, par ailleurs à Mary Haskell le 22 octobre 1912 (Dahdah 2004 : 321-322 et 476).

109. *Larme et Sourire*, cité dans *Paroles*, 2001 : 15, 69, 78, Hassan 2001 : 49, Waterfield 2000 : 271, Dahdah 2004 : 275.

(*negara*)»¹¹⁰, se verra réaffirmé par Fuad Hassan¹¹¹ et Bambang Noorsena¹¹² en des termes similaires.

C'est l'augmentation des conflits interreligieux au tournant du siècle qui est, selon nous, à l'origine du succès éditorial de Gibran. Que le contexte change, que les catastrophes naturelles viennent à supplanter les tensions politiques, ethniques et religieuses, et on assiste à un reflux de la diffusion de son œuvre, moins visible dans les étalages des libraires, et à un recentrage de celle-ci sur le segment de la jeunesse. Depuis 2004, tsunami et tremblements de terres, épidémie de grippe aviaire et éruption de boues à Java-Est semblent avoir pris le relais des attentats islamistes du tournant du siècle. L'hostilité de la nature conduit les hommes à s'unir et à faire provisoirement abstraction de leurs différences, à condition, bien entendu, que les désastres écologiques ne soient pas provoqués par l'action humaine, comme le sont la déforestation et l'érosion de fonds marins, imputables à la politique de Développement. Les problèmes sociopolitiques ne sont toutefois nullement réglés, mais passent cependant au second plan. L'œuvre de Gibran n'est cependant pas seulement en phase avec la conjoncture historique que connaît l'archipel au tournant du siècle, c'est-à-dire avec la situation critique dans laquelle l'a laissée l'Ordre nouveau. Elle apparaît également conforme sinon à l'identité pérenne du moins aux traits culturels séculaires de l'Indonésie. Le Pancasila, par exemple, n'est pas seulement en accord avec la situation. Il a toujours été présenté par Sukarno comme puisant dans un fonds immémorial, concordant avec la tradition javanaise de tolérance et de pluralisme religieux de la grande époque de Majapahit. Nous allons donc maintenant nous tourner vers le temps long et vers les motifs qui poussent les lecteurs indonésiens à se référer à Gibran.

Gibran et la tradition culturelle indonésienne

Outre sa congruence avec le contexte de la mondialisation, quatre motifs de fond permettent, nous semble-t-il, de rendre raison de l'assimilation de Gibran par la société indonésienne. Le premier tient à sa manière d'écrire, le deuxième et le troisième au contenu de son œuvre, le quatrième, enfin, à sa personnalité d'écrivain.

Un style proche de l'oralité

Gibran recourt prioritairement aux formes brèves¹¹³, aisément mémorables et utilisables, telles que proverbe, sentence, parabole, «perles de

110. *An-Nabi*, 1949 : 6.

111. Hassan 2001 : 47.

112. «[...] mengatasi batas-batas bahasa, bangsa, bahkan perbedaan agama.» (Noorsena 2003 : V).

113. Dahdah 2004 : 413.

sagesse», aphorismes, conte (*maqâma*) et nouvelle¹¹⁴. «*Each song be brief, for only the songs that die young upon your lips shall live in human hearts*», écrit-t-il justement dans *Le Jardin du Prophète*. Gibran publiait également dans les journaux des textes dont le genre littéraire n'est pas fixé : éditoriaux ou billets d'humeur qu'on peut rapprocher de ce que les Indonésiens appellent *sketsa*. Les formules gibraniennes, faciles à mémoriser passent souvent en proverbes. C'est pourquoi ses textes ont souvent été réédités, dès son vivant, sous forme de recueils de citations thématiques. L'une de ces *Kalimât* ou aphorismes gibraniens est justement célèbre pour avoir été employée par le président Kennedy, auquel on l'a parfois attribué à tort¹¹⁵ : «*Ask no what your country can do for you, but ask what you can do for your country*»¹¹⁶. Le recours au conte ou au proverbe, expressions de la sagesse populaire, rend aussi raison d'un des paradoxes dont nous sommes partis. Le succès éditorial que connaît cet écrivain chez un peuple peu porté à la pratique de la lecture, est du même ordre que celui qu'y rencontre une poésie fortement marquée par l'oralité.

Un autre aspect, contredisant apparemment la dimension proverbiale du style de Gibran, apparente son écriture à celle des écrivains indonésiens. Son roman à la première personne, *Les Ailes brisées*, a fait l'objet à tort d'une lecture biographique¹¹⁷, comme ce fut également le cas des romans indonésiens écrits à la première personne, par exemple de *Pada Sebuah Kapal* de Nh. Dini. Ce type de confusions génériques rendues possibles par le texte dont la forme autobiographique crée l'illusion d'un contenu intime¹¹⁸, est aussi à l'origine du fréquent transfert métonymique des qualités des personnages de Gibran sur la personne de leur auteur, qui se voit affublé des épithètes suivantes : mystique, religieux, hérétique (*kafir*), rebelle, philosophe, prophète¹¹⁹. L'usage de la première personne, qui semble embrayer le

114. Waterfield 2000 : 243, Ghougassian 2000 : 24, 89, Faiz 2004 : 10.

115. Erreur que commet, entre autres, Ajip Rosidi, pourtant éditeur de Gibran. Voir *Orang dan Bambu Jepang. Catatan Seorang Gaijin*, Pustaka Jaya, Jakarta, 2003, p. 124.

116. *Mon Liban*, 2000 : 34. *Merveilles et Processions*, 1998 : 70. Pour l'attribution à Kennedy, voir *The Treasured Writings* : 774, Suryadi 1979, Hassan 2001 : 29, Najjar 2005 : 10.

117. Voir Djafar 1987, Mudatsir 1987, Ghougassian 2003 : 331-332, Faiz 2004 : 52, Damono 2005 : IX, *Lazarus*, p. 12. Boutros Hallaq conclut, à l'inverse de Nada Tomiche (*La Littérature arabe contemporaine*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1992 : 27), que le texte n'est pas une autobiographie mais un roman de formation (*Les Ailes brisées*, pp. 104-106).

118. Voir Waterfield 2000 : 56, Faiz 2005 : 52, Ghougassian 2003 : 38, Dahdah 2004 : 115-118, *Treasured Writings* : 771, 809, *Sayap-Sayap Patah* : XVI, *Dongeng Cinta* : 10, *The Prophet* : 11, *Puisi dan Prosa* : XIII.

119. *Sayap-Sayap Patah* : VII-VIII, *The Treasured Writings* : 275, Mudatsir 1987, Mustofa 1988, Ma'arif : 1990, Hae 1991, Supriyanto 1996, Faiz 2004 : 9. L'identification du personnage de Khalil l'hérétique à son auteur, Khalil Gibran, est évidemment liée au fait qu'ils portent le même nom (cf. Gillyboeuf, postface aux *Esprits rebelles*, p. 104).

discours sur la situation d'énonciation, en réalité, n'invalide pas ce que nous avons dit concernant la dimension proverbiale du style de Gibran. Ses personnages manquent d'incarnation concrète. Ils apparaissent comme des porte-parole des idées de leur auteur, de simples supports de thèses¹²⁰, comme c'est aussi le cas dans nombre de romans indonésiens de la première moitié du XX^e siècle. En outre, l'emploi du pronom de la première personne ne suffit pas à caractériser un discours comme autobiographique. Et il y réussit d'autant moins quand ce pronom personnel ne renvoie pas à des êtres humains, fussent-ils des personnages de fictions, mais à des éléments naturels. Ce procédé, qui est utilisé dans les fables et dans les allégories du *Fou* qui font parler les éléments, permet au panthéiste Gibran d'effacer la distance entre l'homme et le monde, donc d'animer la nature. On peut toutefois distinguer grossièrement les écrits arabes de jeunesse des textes anglais de la maturité. Les premiers inclinent à la romance sentimentale, les seconds mettent en avant la dimension sapientiale.

La protestation sentimentale d'un teenager

L'œuvre arabe de Gibran transpose des modes de pensée occidentaux, tels que l'individualisme¹²¹, et des modèles littéraires, comme la nouvelle, le roman et le poème en prose. Ses textes romanesques expriment la révolte de la jeunesse contre les traditions. *Les Ailes brisées*, qui date de 1912, ressemble formellement aux romans de Balai Pustaka, publiés à partir des années vingt, qui dénoncent le mariage forcé¹²², l'oppression des femmes et la domination de la jeunesse par les anciennes générations. L'intrigue de ce roman qui décrit l'amour contrarié de deux jeunes gens, n'est pas sans faire penser à *Sitti Nurbaya*. La figure de l'évêque pourrait rappeler à un lecteur indonésien le personnage de Datuk Meringgih, tenant de la tradition et de l'intérêt matériel. Comme Merah Rusli, Gibran utilise son roman comme un exutoire lui permettant de dénoncer le poids des coutumes qui s'opposent à l'affirmation d'une conjugalité au sens moderne, reposant sur le libre consentement et la fidélité aux sentiments intimes¹²³. Les écrits de jeunesse

120. Voir Tomiche 1992 : 26-28 et Kadhim Jihad Hassan, *Le roman arabe (1804-2004)*, Sindbad & Actes Sud, Paris, 2006 : 55-56.

121. L'adéquation de la forme du roman à l'expression de l'individualisme est, d'ailleurs, un autre point de convergence qui relie secrètement *Les Ailes brisées* à *Sitti Nurbaya*. Voir Boutros Hallaq (in *Les Ailes brisées*, pp. 104 et 106) et Pierre Labrousse, «Le tombeau de Sitti Nurbaya», *Archipel* 23, 1982, p. 199.

122. C'est tout naturellement l'expression *kawin paksa* qui est utilisée dans les traductions indonésiennes (Noorsena 2003 : 26, 29, Hassan 2001 : 80, Ghougassian 2002 : 21, 168, etc.).

123. Hassan 2001 : 80.

de Gibran servent à l'éducation sentimentale d'adolescents¹²⁴ s'identifiant aux héros malheureux de ses nouvelles. Et c'est d'ailleurs ce lectorat que visent les éditeurs indonésiens dans le choix des illustrations de couvertures et dans les titres abusant du mot «amour». Sur un corpus d'environ 150 entrées, on trouve environ 70 occurrences du terme *cinta* auquel il faut ajouter 13 occurrences de la base *kasih* et 2 mentions du mot *asmara*. *Luka-Luka Cinta* (Les blessures de l'amour), *Mukjizat Cinta* (Le miracle de l'amour), *Atas Nama Cinta* (Au nom de l'amour), *Berperang demi cinta* (Le combat de l'amour), autant de titres qui brodent autour de ce thème majeur de l'œuvre de Gibran, s'écartant parfois ostensiblement de la lettre des originaux comme *Dongeng Cinta* (La fable de l'amour) qui est le titre donné à l'une des traductions indonésiennes des *Nymphes des vallées*, tandis que *Bahasa Cinta-Mu* (La langue de ton amour) et *Ketika cinta membuka mataku* sont respectivement des traductions du *Prophète* et des *Ailes brisées*¹²⁵.

Gibran décrit, par ailleurs, l'oppression traditionnelle des femmes pour revendiquer leur émancipation¹²⁶. Avec Qasim Amin, il est «l'un des premiers défenseurs du droit des femmes au Moyen-Orient»¹²⁷. Par la suite, il fait sienne les idées féministes de sa protectrice Mary Haskell. Il évoque encore le conflit des générations dans son fameux poème «Vos enfants ne sont pas vos enfants», pris pour épigraphe du livre *Libres enfants de Summerhill*. Or, il existe en Indonésie trois figures légendaires de personnes prématurément disparues représentatives des révoltes de la jeunesse contre les autorités traditionnelles : Kartini, Soe Hok Gie et Ahmad Wahib : trois intellectuels libéraux morts dans la fleur de l'âge et s'opposant aux traditions¹²⁸. Leur impact prend, en effet, le contre-pied du pouvoir paternaliste des deux premiers présidents, auxquels s'opposèrent les étudiants de 1966 et de 1998¹²⁹. Par ailleurs, Kartini fut perçue à la fois comme une pion-

124. Comme nous l'a fait remarquer Edi AH Iyubenu, responsable des Éditions DIVA Press, dans un courriel du 21 mars 2004 : «*Agaknya dalam penilaian kami, satu hal yang melandasi besarnya minat pembaca ABG terhadap karya Gibran ialah lantaran bahasa, estetika dan rasa dalam karya-karya Gibran begitu mendayu-dayu, mengharu-biru, sangat menusuk hati. Sehingga, kalau mereka yang tengah patah hati membaca Sayap-Sayap Patah, maka laksana mereka ditusuk oleh sakitnya patah hati*».

125. Le titre indonésien s'inspire des premières lignes du roman : «Lorsque l'amour m'ouvrit les yeux».

126 Hassan 2001 : 53, 80. Voir aussi Suryadi 1989 : 242, Noorsena 2003 : 104 et Dahdah 2004 : 265, 312.

127. «*Sayap-Sayap Patah menetapkan Gibran sebagai seorang pembela hak asasi perempuan pertama di Timur Tengah*» (Munir 2005 : 67).

128. Kartini est morte à 25 ans, Soe Hok Gie, à 27 ans et Ahmad Wahib à 31 ans. Le rapprochement entre ces trois écrivains est opéré notamment par Imam Cahyono dans un article du *Sinar Harapan* en date du 10 mai 2003.

129. Sur l'opposition des étudiants de 1966 au *bapakisme*, voir François Raillon, *Les étu-*

nière de l'émancipation des femmes et de l'indépendance nationale. Rapprochement de deux types de luttes qui nous renvoie à cette phrase de Gibran : « La femme faible n'est-elle pas le symbole de la nation dominée ? »¹³⁰. Or, une telle identification est le ressort des histoires de *nyai* et de *gundik* qui, de *Cerita Nyi Paina* à *Bumi Manusia*, en passant par *Burung-Burung Manyar*, font des femmes victimes de la domination masculine l'allégorie de leur peuple victime du colonialisme occidental ou de l'impérialisme nippon.

La pensée de Gibran, comme celle du poète « anarchiste » Chairil Anwar, est d'abord un vitalisme. Elle relève d'un rousseauisme vulgarisé opposant aux méfaits de la civilisation, c'est-à-dire non seulement aux sciences et aux arts, mais encore aux institutions sociales et politiques oppressives, la spontanéité naturelle. Dans ses textes de jeunesse, Gibran nous présente des personnages d'adolescents rebelles « se révoltant contre la loi, la religion et la tradition »¹³¹. Et il fut lui-même considéré par ses compatriotes comme « l'ennemi des lois justes, des liens familiaux et des traditions ancestrales »¹³². On comprend qu'une telle pensée ait pu séduire les jeunes Occidentaux¹³³. Mais elle s'inscrit, en Indonésie, dans le contexte spécifique d'une civilisation musulmane valorisant les aînés et sacralisant la Loi. L'antinomisme de Gibran apparaît alors prendre le contre-pied des valeurs traditionnelles, tout en conduisant également à mettre l'accent sur la dimension mystique de la religion.

L'universalisme soufi

Qu'ils connaissent ou non ses origines confessionnelles, nombre de commentateurs identifient Gibran à un mystique, adepte d'une spiritualité universelle de nature à dépasser les clivages confessionnels. Fuad Hassan n'hésite pas à le qualifier, malgré ses origines maronites, d'adepte du soufisme¹³⁴. En outre, le rapprochement du monisme de Gibran avec la doctrine de la *wahdat al-wujûd* attribuée à Ibn 'Arabî parcourt les commentaires depuis

diants indonésiens et l'Ordre nouveau, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983 : 209-217. Rappelons, en outre, que Soeharto se définissait lui-même comme le « Père du Développement » et considérait son prédécesseur comme le « Père de l'indépendance ».

130. *Les Ailes brisées*, cité par Dahdah 2004 : 56, *Paroles*, 2001 : 79, etc.

131. *Treasured Writings* : 725-726, Hassan 2001 : 62-63, etc.

132. Najjar 2005 : 76-77, *Sayap-Sayap Patah* : XIV et *The Treasured Writings* : 726.

133. Voir Najjar 2005 : 9 et Sapardi Djoko Damono, lequel rattache la vogue de Gibran à l'attrait qu'il exerça sur la jeunesse américaine des années soixante (*Almustafa*, 2005 : VIII). Sur l'idée répandue, mais discutable, d'un Gibran essentiellement lu par un public adolescent, voir cependant Waterfield 2000 : 328-329.

134. « *Seorang penganut ajaran kaum Sufi* » (Hassan 2002 : 100-101).

une cinquantaine d'années¹³⁵. Dans *Iram aux colonnes*, Gibran met justement en scène une prophétesse, Amina al-'Alawiya, auprès de laquelle un jeune chrétien maronite vient chercher un enseignement spirituel. Celle-ci lui enseigne la première moitié de la *Shahâda* et le *tawhîd* d'Ibn 'Arabî tout en l'incitant à demeurer fidèle à ses origines religieuses : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu et il n'y a que Dieu et sois chrétien »¹³⁶. S'affirme ici l'idée d'une convergence au sommet de toutes les démarches religieuses, voire d'une « unité transcendante des religions »¹³⁷, dont témoigne la citation suivante : « Je t'aime mon frère qui que tu sois. Je t'aime en prière dans ta mosquée, en dévotion dans ton église ou en vénération dans ton temple. Car toi et moi sommes les enfants d'une même religion : l'Esprit. Et les divers sentiers religieux représentent les différents doigts de l'unique main aimante de l'Être Suprême. Et cette main se tend vers nous avec ardeur pour nous guider vers la plénitude de l'âme »¹³⁸. L'image implique bien une forme de relativisme, puisque les religions sont tenues pour équivalentes, mais nul syncrétisme, puisque ce dernier se caractérise précisément par sa prétention à l'unification des voies dans une nouvelle et définitive synthèse de leurs approches. Gibran reprochait précisément au bahaïsme, qui prétendait en son temps opérer une récapitulation des démarches spirituelles, d'aboutir à la constitution d'une

135. Annaury : Introduction à *An-Nabi* : 1949 : 6, Noorsena 2003 : 44, Faiz 2004 : 24, etc. Gibran est également rapproché de Jalalud'din Rumi. En témoignent ces deux ouvrages (ou ces deux versions du même ouvrage ?) : *Jalan menuju Cinta, Aporisma Kasih Sayang Khalil Gibran dan Jalalud'din Rumi*, trad. Nuryati Agustin, Anna Samhuri & ASM, Tarawang Press, Yogyakarta, 2002, 366 p, et *Kucari Cinta. Kutemu Tuhan. Aporisma Cinta Kasih. Dua sisi Gibran & Rumi*, trad. ASM dan Ana Samhuri, Enigma Publishing, 2003, Yogyakarta, 366 p.

136. Hatem 1992 : 24. Dans la traduction indonésienne de la pièce, nous pouvons lire : « *Tiada Tuhan selain Allah. Engkau dapat mengucapkan kata-kata ini dan tetap menjadi seorang Kristen. Sebab Tuhan Yang Maha Pengasih tidak mengenal pemisahan kata-kata ataupun nama* » (Tu peux prononcer ces mots et rester chrétien, parce que le Seigneur, le Tout-miséricordieux, ne connaît pas les dénominations [confessionnelles] qui séparent) in (*Panggung Fana*, 1999 : 76, Noorsena 2003 : 55). C'est bien sûr l'idée d'une « unité transcendante des religions » qui est évoquée ici.

137. Expression que Jad Hatem emprunte à Fritjof Schuon (Hatem 1992 : 19, 88, 93, 99, 153) pour désigner le « supra-confessionnalisme » gibranien (Hatem 1992 : 2, 10, 57, 93, 138) qui entend dépasser les religions positives et leurs divisions dans une « méta-religion ésotérique » (Hatem 1992 : 86) : une « méta-religion de l'union mystique » (Hatem 1992 : 96). Bambang Noorsena utilise pratiquement la même expression : « *kesatuan transendental semua agama* » (Noorsena 2003 : 55) et mentionne ailleurs Schuon (Noorsena, *The History of Allah*, PBMR Andi, Yogyakarta, 2005 : 87-89). Voir également Fuad Hassan : « *una est religio in ritum varietate* » (Hassan 2001 : 69).

138. *Larme et Sourire*, cité par Dahdah 2004 : 275. Voir aussi Sujamto 1992 : 28, Hassan 2002 : 69-70, Munir 2005 : 149, Ghougassian 2002 : 263, *The Treasured Writings*, p. 820, *Paroles*, p. 16. Un autre passage affirme : « Votre doctrine dit : "Le mosaïsme, le brahmanisme, le bouddhisme, le christianisme, l'islam". Ma doctrine dit : "Il n'y a qu'une seule religion abstraite, ses voies se sont multipliées, mais comme se ramifient d'une même main les doigts" » (Hatem 1992 : 91). Voir également Munir 2005 : 177.

nouvelle religion positive, générant le même sectarisme que les cultes traditionnels qu'il prétendait dépasser, lesquels avaient, en leur temps, succombé à la même illusion totalisante¹³⁹.

Un tel respect du pluralisme des démarches religieuses trouve évidemment aussi un terrain d'accueil privilégié dans le javanisme, dans le *bhinneka tunggal ika* attribué à Empu Tantular. Sujamto dans un petit ouvrage sur la conception du monde javanaise, *Pandangan Hidup Jawa*, n'hésite pas à classer Gibran, à côté de Kartini, de Vivekananda (l'idée du Parlement des religions), d'Alfred North Whitehead, de Rhadakhrishnan, de Gandhi et d'Abdurrahman Wahid, parmi les représentants du *tantularisme*, c'est-à-dire de penseurs respectueux de la diversité religieuse et désireux d'une unité transcendant leurs différences¹⁴⁰. Sujamto distingue soigneusement le *tantularisme* – terme par lequel il désigne l'esprit de tolérance javanais – du syncrétisme d'une manière très proche de celle de Gibran. Tandis que le syncrétisme veut ramener le divers à l'un, le tantularisme repose sur la conviction que « des croyances et des religions diverses constituent des voies différentes qui conduisent au même but, c'est-à-dire à Dieu »¹⁴¹. L'accentuation de l'intériorité (d'une « religion du cœur ») va ici de pair avec l'ouverture à un humanisme universel. L'unité du divin fonde ici celle d'une humanité qu'on ne saurait compartimenter selon ses origines ethniques, religieuses, sociales ou sexuelles¹⁴². Aux religions positives facteurs de division, Gibran oppose une sorte de mystique panthéiste et fait appel à la religiosité naturelle. Un quatrième trait, tenant au rapport qu'il entretient avec son œuvre, lui confère la posture d'un *pandita* javanais : celle d'un maître de sagesse transmettant un art de vivre.

Une sagesse à bon marché

Tandis que dans ses œuvres de jeunesse, rédigées en arabe, Gibran fait figure d'adolescent révolté contre les traditions, dans ses œuvres anglaises de la maturité, il pose en vieux sage volontiers sentencieux, voire sermonneur¹⁴³. Si la sentimentalité des premiers textes peut faire penser aux romans de Balai Pustaka, le caractère édifiant des seconds évoque non seule-

139. Gibran avait rencontré Abdul Bahâ en 1912. Dahdah 2004 : 319-321, Waterfield 2000 : 364, Noorsena 2003 : 50. Sur l'attitude d'autres chrétiens orientaux (Kheyraallah, Rihâni) envers le bahaïsme, voir Hatem 1992 : 147-152 et 190.

140. Sujamto 1992 : 27.

141. Sujamto 1992 : 25. Le syncrétisme qui prétend constituer un nouveau système de croyances, lui apparaît sectaire et source de divergences, tandis que le tantularisme, respectueux de ce qui est, lui apparaît ouvert et *konvergen*.

142. Noorsena 2003 : 15, Munir 2005 : 197.

143. Waterfield 2000 : 255, 372.

ment la figure de l'écrivain « instituteur », que dessine *Poejangga Baroe*, mais encore celle, traditionnelle, du « maître de sagesse »¹⁴⁴. Gibran a d'ailleurs souvent été identifié avec son personnage de « prophète ». Il ne s'agit pas seulement pour lui d'exprimer sa pensée en composant des discours, il considère encore qu'il faut la « traduire » dans l'existence¹⁴⁵. Le poète doit devenir prophète. Une telle conception n'implique pas, selon nous, qu'il faille impérativement considérer Gibran comme un existentialiste¹⁴⁶, puisqu'elle est le fonds commun de toutes les philosophies antiques et des sagesse orientales¹⁴⁷, et s'incarne, en Indonésie, sur le terrain de l'apprentissage. Le maître ne se contente pas de communiquer à son disciple un savoir ou un savoir-faire, comme dans un enseignement de type académique, mais il lui offre encore l'exemple de sa vie. Aussi ne peut-on mettre entre parenthèses la relation personnelle qu'ils entretiennent quotidiennement l'un avec l'autre¹⁴⁸.

À cet aspect de l'œuvre de Gibran, se rattache, nous semble-t-il, l'usage pratique qu'en font les Indonésiens qui trouvent dans son œuvre des conseils, des maximes, voire de sermons, leur permettant de régler la conduite de leur vie. Selon un usage initié par un pasteur anglican de tendance libérale¹⁴⁹, le texte du *Prophète* « peut s'insérer dans les liturgies de [baptêmes, de] mariage et de funérailles ou les remplacer, tout simplement »¹⁵⁰. Les musulmans indonésiens ont repris cette tradition, accompagnant fréquemment, leurs faire-part de mariage ou de circoncision de citations du *Prophète*, « œuvre semi-religieuse ou semi-prophétique »¹⁵¹ que d'aucuns comparent même à une « petite Bible »¹⁵². À cette fonction liturgique s'ajou-

144. Voir Waterfield 2000 : 181, 189.

145. Voir *O.A.* : 280, 590, Adonis, préface au *Prophète*, 1992 : 9, Hatem 2003 : 43, Dahdah 2004 : 212 et Waterfield 2000 : 8, 17, 19, 68, 181, 270, lequel montre que Gibran avait conscience de ne pas être à la hauteur de ses idéaux et ressentait sa vie comme « inauthentique ».

146. Comme le fait Ghougassian 2000 : 39 et 241.

147. Voir sur ce point Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995.

148. D'où la nécessité pour l'apprenti de venir habiter chez son maître, comme le firent respectivement Sukarno chez Tjokroaminoto et Mas Marco Kartodikromo chez Tirto Adhi Soeryo. Voir sur ce point Henri Lambert-Loir dans Lafont & Lombard, *Littératures contemporaines de l'Asie du Sud-Est*, L'Asiathèque, Paris, 1974 : 209.

149. Dahdah 2004 : 461.

150. Waterfield 302 et 329.

151. Adonis, Préface au *Prophète*, 1992 : 22.

152. *Paroles*, 2001 : 13. Ghougassian parle d'une « deuxième Bible » (Ghougassian 2002 : 44). Gibran prend justement pour modèle de son écriture les textes religieux sémitiques que sont la Bible et le Coran. Il s'inspire, en particulier, du livre de Job et de la traduction King James de la Bible. Voir Waterfield 2000 : 59, 372, 309, Suryadi 1989 : 242, *Prophet*, p. 27-28,

te l'utilisation thérapeutique que les rubriques psychologiques des magazines¹⁵³ font des textes de Gibran. Et c'est désormais sous la rubrique à la mode du «développement personnel», sorte de fourre-tout allant de la psychologie cognitive au *fengshui* en passant par le New Age, qu'on se met à ranger les œuvres de Gibran. Cet usage quasi-religieux, à la fois spirituel et thérapeutique, montre que le rapport à Gibran relève d'une sorte de bricolage, de confection personnelle d'une sagesse populaire adaptée aux exigences de l'époque. L'une des raisons de son succès tient à la facilité des conseils qu'il prodigue. Ses sentences profondes et ses recettes de bonne conduite représentent une alternative à la rigueur, voire à la rigidité des religions et des morales instituées, tout en promettant des résultats analogues. La sagesse gibranienne est à la sagesse ordinaire ce que les médecines douces sont à la médecine officielle. Elle représente une voie parallèle.

Le succès populaire de Gibran est souvent relié par les commentateurs au nombre d'ouvrages distribués ainsi qu'à celui des langues dans lesquelles ils sont traduits. Ainsi *Le Prophète* a-t-il été réédité dès sa parution et vendu à des dizaines de millions d'exemplaires¹⁵⁴ de par le monde, traduit et re-traduit dans des dizaines de langues¹⁵⁵. Rien n'est dit toutefois par les commentateurs que nous avons pu consulter de ces langues ni des pays dans lesquels Gibran a été édité. Leur attention se concentre sur les deux mondes où a vécu Gibran : les États-Unis et le Moyen-Orient¹⁵⁶. Comparer l'accueil que lui réservèrent ces deux mondes, occidental et arabe, à celui qu'il reçut en Indonésie nous permettra, pour conclure, de faire ressortir la spécificité de la réception indonésienne de son œuvre.

La diversité des réceptions

Il y a en gros deux manières d'évaluer l'impact d'une œuvre. La première, sociologique, passe par l'enquête d'opinions via interviews et distributions de questionnaires visant à atteindre les motivations du public et,

50, Walbridge 2003 : 12, Dahdah 2004 : 43, 94, 329, 362, 395, 413, 455, Najjar 2005 : 152, 187.

153. Voir les quatre articles de F. Borgias parus dans *Mawas Diri* de 1989 à 1991. Les éditions Tarawang présentent aussi deux titres consacrés aux «mots de guérison» de Gibran et Rumi. *Healing Word from Kahlil Gibran* et *Healing Word from Jalalu'ddin Rumi*.

154. Voir *The Prophet* : 24 et Dahdah 2004 : 9.

155. Entre 20 et 50 selon les estimations de différents commentateurs. Voir *The Treasured Writings* : 725, Shiddieq, *Sayap-Sayap Patah* : VII, Hassan 2001 : 44, Dahdah 2004 : 456, Najjar 2005 : 9, etc. L'ouvrage ne comporte pas moins de dix traductions différentes en langue française. Voir Wade Minkowski, *Le Livre des processions*, 1998 : 94, *Paroles*, p. 15, Hassan 2001 : 44, 101.

156. Un collègue laotien nous confiait qu'il avait découvert Gibran en France et était désireux de le traduire dans sa langue. Il trouvait, en effet, dans la pensée de cet auteur, dont il ignorait qu'il fût un chrétien libanais, des résonances bouddhistes.

si possible, à produire des estimations chiffrées de la réception. L'inconvénient de cette approche, outre les difficultés inhérentes au terrain, est évidemment d'avoir à surmonter les réticences des personnes interrogées au risque d'orienter leurs réponses par les questions qu'on leur pose. Cette démarche semble également imputer, à tort, à l'acteur social, en l'occurrence au lecteur de Gibran, une parfaite conscience de ses motivations, le rendant par là même capable d'en rendre raison. La seconde démarche, qui relève de l'herméneutique, consiste, en revanche, à partir des commentaires et des réactions suscités par l'œuvre et à remonter à partir de là aux questions que la société lui pose. Comme l'a montré Hans Robert Jauss, le sens d'un texte « se constitue par le jeu d'un dialogue »¹⁵⁷ entre ce texte et son public, qui le reçoit en fonction de son « horizon d'attente », c'est-à-dire de son expérience et de ses habitudes esthétiques. Il va de soi, par exemple, que la culture du lecteur, en délimitant son « horizon d'attente », conditionne son accès à l'œuvre. Ainsi les commentateurs anglo-saxons situent bien Gibran par rapport à la littérature anglo-américaine, mais connaissent moins bien les lettres arabes, tandis que les spécialistes libanais sont généralement à même de rapporter Gibran à la tradition arabe, mais éprouvent parfois plus de difficultés pour évaluer sa dette envers les États-Unis. Cette partialité des critiques renforce l'impression de dualité que donnent les œuvres arabe et anglaise de Gibran. Le public indonésien, qui n'a accès qu'à des textes « aplatis » par leur traduction, se trouve ici dans une situation analogue à celle du lecteur français. Sa relative ignorance des sources le conduit à une approche globale de l'œuvre.

Ce qui frappe pourtant nombre de commentateurs, c'est le contraste qu'accusent les productions arabes et anglaises de Gibran. Dans un article paru il y a une vingtaine d'années, Abdul Hadi évoquait à son sujet l'idée d'un « dédoublement de la personnalité » (*pribadi rangkap*). Alors que dans son œuvre arabe, Gibran exprime sa révolte contre les traditions et en appelle à la lutte armée pour l'indépendance de son pays, il prêche la paix et l'amour dans son œuvre anglaise. Et tandis qu'il est considéré par ses compatriotes comme un poète séditieux et iconoclaste, ses admirateurs occidentaux reconnaissent en lui un prophète¹⁵⁸. « Gibran, qui a tenté toute sa vie d'unifier ses rôles de poète et de prophète, les a vus séparés par les circonstances historiques, au point de n'être plus considéré que comme poète en Orient et comme prophète en Occident¹⁵⁹ ». Si les idées de Gibran sont recevables en

157. Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, 2005, p. 270.

158. Sur le contraste qu'offrent ces réceptions, voir *Gelora Mahasiswa*, janvier 1987, Dahdah 2004 : 456, Faiz 2004 : 66, etc.

159. Waterfield 2000 : 328. Voir en outre Waterfield 2000 : 77, 266-268, 303, 332 et 372, Najjar 2005 : 47, 57, 85.

Occident, son esthétique ne l'est pas. Son œuvre, appréciée du grand public, fait souvent l'objet d'un certain mépris de la part des élites intellectuelles et artistiques¹⁶⁰. La simplicité de l'arabe de Gibran, liée à la fois à son abandon des contraintes formelles traditionnelles¹⁶¹ et à son manque de formation classique, contraste avec son anglais, volontiers archaïque, sinon ampoulé. Si dans le monde occidental comme dans le monde arabe, Gibran n'est pas consensuel, il ne l'est pas pour les mêmes raisons. Au Moyen-Orient, Gibran est pris au sérieux, considéré comme un auteur révolutionnaire sur le plan du fond comme sur celui de la forme¹⁶². Les milieux conservateurs, représentant la tradition religieuse ou les règles de la poésie classique, lui opposent les normes qu'il rejetait ou ignorait tout simplement¹⁶³. En témoigne, a contrario, l'intérêt exceptionnel et, à première vue surprenant, que lui accorde Adonis¹⁶⁴. Le poète du groupe Chi'r, qui introduit Gibran dans son enseignement, salue en lui un novateur sur le plan formel comme sur le plan des idées morales et politiques. Dans sa préface au *Prophète*, Adonis considère Gibran non seulement comme un adversaire du traditionnel «mariage forcé» mais encore comme un partisan de l'union libre s'opposant à l'institution du mariage en général, qui lui paraît être une forme d'asservissement à l'autre : un assujettissement «à la loi de la perpétuation de l'espèce»¹⁶⁵. Il «ne se contente pas de défendre le poème en prose ou le vers libre. Ce qui le préoccupe, c'est l'homme libre [...], et qui ne serait plus enfermé dans le dogmatisme de la religion et de la tradition»¹⁶⁶. Ces lignes consacrées à Adonis pourraient tout aussi bien convenir à Gibran. Adonis prend l'œuvre de Gibran comme un tout dont il retient la fois la dimension mystique et la

160. Waterfield 2000 : 9, 279, Walbridge 2003 : 1-2. La situation française est peut-être en train de changer. Parmi les signes d'une réhabilitation de Gibran, notons la parution de ses œuvres complètes (Flammarion, collection *Bouquins*), ainsi que l'ouvrage de Daniel Larangé, *Poétique de la fable chez Khalil Gibran*, L'Harmattan, Paris, 2006, qui rattache les œuvres de jeunesse de Gibran au genre traditionnel des séances (*maqâmât*). Ce livre est d'ailleurs préfacé par Boutros Hallaq, auteur en 2001 d'une importante thèse sur Gibran et Manfalûti.

161. La disparition de la contrainte de la rime unique, en poésie, et a fortiori l'introduction du vers libre, ont pour effet un appauvrissement lexical.

162. On lui attribue, en effet, une certaine priorité dans l'invention du genre romanesque comme dans celle du vers libre. Voir par exemple, Heidi Toelle et Katia Zakharia, *A la découverte de la littérature arabe*, Flammarion, Paris, 2003 : 220, 252.

163. Voir Wade Minkowski in *Le Livre des processions*, 1998 : 87, 92.

164. Sa traductrice en langue française, qui a aussi traduit Gibran (avec l'aide et peut-être sous l'influence d'Adonis), souligne ce que la rencontre des deux poètes libanais peut avoir d'inattendu (cf. «Biographie d'Adonis» in *Adonis. Un poète dans le monde d'aujourd'hui (1950-2000)*, Institut du monde arabe, Paris, 2000 : 237, 281, *Le Prophète*, 1992 : 113).

165. *Le Prophète*, trad. Wade Minkowski, 1992 : 14-16.

166. Anne Wade Minkowski, *Adonis. Un poète dans le monde d'aujourd'hui*, 2000, p. 236.

dimension progressiste¹⁶⁷. À la phase destructrice que représente l'œuvre arabe succède, selon lui, une phase de reconstruction spirituelle, représentée d'abord par l'œuvre anglaise. La révolte de Gibran implique, selon Adonis, «une aspiration vers l'avenir, un avenir libéré du poids du passé»¹⁶⁸. En outre, l'idéal politique de ce poète né en Syrie¹⁶⁹, mais naturalisé libanais, est étrangement semblable à celui de Gibran. Rejetant dans le panarabisme, dans le communisme et dans le panislamisme, trois idéologies se caractérisant concrètement à la fois par leur internationalisme et par le fait qu'elles donnèrent lieu à des régimes oppressifs, Adonis milita au Parti Syrien National d'Antoun Saadé, parti prônant la démocratie et la séparation de l'État d'avec les religions. Enfin, le choix même du nom de plume qui lança sa carrière, celui du dieu païen Adonis, «représente en quelque sorte un défi à la tradition religieuse»¹⁷⁰ dans laquelle s'inscrivait son nom propre arabo-islamique : 'Ali Ahmad Esber. Et là encore, Adonis rejoint les convictions religieuses hétérodoxes¹⁷¹ de Gibran, lequel affichait des vues panthéistes¹⁷², et aurait même déclaré, après avoir lu un ouvrage sur la mythologie : «Je ne suis plus maronite, dorénavant je suis un païen»¹⁷³.

En revanche, Gibran semble, en Indonésie, un auteur consensuel, répondant au trouble et au désarroi suscités par la mondialisation et les changements sociopolitiques¹⁷⁴. L'indétermination générique de ses textes¹⁷⁵ est,

167. Sapardi Djoko Damono qualifie Gibran de *mistik populer* (*Almustafa*, 2005 : VI, VIII). Faiz insiste sur la dimension libérale ou libertaire de sa conception de l'amour (Faiz 2004 : 86, 89-90).

168. Préface au *Prophète*, 1992 : 14 sq.

169. Adonis est originaire de la montagne alawite (Wade Minkowski, « Biographie d'Adonis », *op. cit.*, p. 203) comme Gibran l'est de la montagne maronite.

170. A. Wade Minkowski, *Adonis. Un poète dans le monde d'aujourd'hui*, p. 205.

171. « Votre pensée est un dogme suranné qui ne peut pas vous changer, pas plus que vous ne pouvez le changer. Ma pensée est une hérésie nouvelle, elle me met à l'épreuve et je la mets à l'épreuve matin et soir » (*Mon Liban*, 2000 : 47).

172. Voir Hassan 2001 : 101, 106, Dahdah 2004 : 225, 251, Najjar 2005 : 206, etc.

173. Cité par Walbridge 2003 : 35, Dahdah 2004 : 78, 166 et Munir 2005 : 64. En outre, peu avant sa mort, Gibran déclara qu'il n'était pas catholique et refusa, en conséquence, de recevoir les derniers sacrements (Waterfield 2000 : 314).

174. Ajip Rosidi, qui est à l'origine de la diffusion de Gibran en Indonésie, me confiait, lors d'un entretien qui eut lieu en l'été 2004, que c'est parce que Gibran est un auteur *kacau* et *bingung* qu'il est en phase avec l'état d'esprit actuel des Indonésiens.

175. Les critères de classement proposés par le catalogue des traductions de la Bibliothèque nationale (*Indeks Terjemahan Perpustakaan Nasional*) pour 2002, rangent les œuvres de Gibran sous les rubriques «fiction», «essai», «poésie», «poésie religieuse» et «littérature populaire». Le fait que deux traductions différentes d'un même titre, *Suara Sang Guru*, soient inscrites dans deux catégories différentes, essai et fiction, montre les limites de cette tentative de classement. Pemajun 1981 se demande, par ailleurs, si *Le Prophète* est un poème en prose (*prosa liris*), un livre de sagesse (*kata-kata hadis*), un roman ou un essai. Voir aussi Tomiche 1992 : 28 et Kadhim Jihad Hassan 2006 : 56.

aux yeux de certains, une des raisons de l'ostracisme qu'il subit de la part des intellectuels occidentaux¹⁷⁶ qui stigmatisent également son manque d'audace formelle, tandis que la critique arabe lui reproche de s'écarter des modèles traditionnels¹⁷⁷. Son absence de classicisme, de même que son usage généralisé du vers libre¹⁷⁸ et la facilité de son écriture, contribuent, semble-t-il, à la fois au discrédit arabe et au succès indonésien de Gibran¹⁷⁹. Mais cette popularité n'empêche nullement notre auteur d'être estimé et considéré par ses collègues indonésiens comme un écrivain majeur. Le Centre de Documentation HB Jassin lui consacre même un ensemble de dossiers. Non seulement, Gibran est traduit par des auteurs célèbres, tels Bahrum Rangkuti et, plus récemment, le poète Sapardi Djoko Damono, mais il se voit également commenté par des écrivains comme Linus Suryadi et Abdul Hadi, tandis qu'Ajip Rosidi l'a fait traduire et que Sitor Situmorang mentionne son nom dans un poème qui évoque la guerre du Liban¹⁸⁰. La jeune romancière Dee (Dewi Lestari Simangunsong), à qui l'on doit la série *Supernova*, sait gré à Krishnamurti et à Gibran, qu'elle évoque sur le site des musulmans libéraux, de transcender les clivages confessionnels¹⁸¹. Une telle reconnaissance contraste fortement avec le dédain qu'affichent les milieux intellectuels en Occident comme dans le monde arabe. Mais ce consensus indonésien autour de Gibran est sans doute plus apparent que réel.

C'est ce que montre l'étonnante réactivation des mythes de persécutions politiques et religieuses qui circulèrent du vivant de Gibran. Ce dernier raconta qu'il avait fait l'objet d'intimidations de la part des autorités ottomanes en raison de son engagement nationaliste¹⁸². Une légende prétendait même que son ouvrage *Les Esprits rebelles* fut brûlé en place de Grève sur

176. Najjar 2005 : 10.

177. Voir Waterfield 2000 : 373. Rappelons, par ailleurs, que l'introduction de l'enjambement, et plus encore du vers libre, furent un véritable traumatisme dans le monde arabe (Jamel Eddine Bencheikh, *Poétique arabe*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 35, 149, 153).

178. Sur l'influence des écrivains du Mahjar dans l'invention du poème en prose, voir Odette Voisin et Wanda Petit, *Nâzik al Malâika. Invitation au Rêve*, Publisud, Paris, 1995 : 7-8, Najjar 2005 : 119, 151. Adonis 1992 : 17, 22. Wade Minkowski, 1998 : 115, etc.

179. Linus Suryadi utilise l'expression *lirik prosais* pour désigner les poèmes en prose de Gibran (Suryadi 1989 : 238, 243), et l'expression *prosa liris* pour son maître ouvrage : *Pengakuan Pariyem*, qui transcende, comme *Le Prophète*, les genres du roman, du poème et de l'essai. Andangdjaja recourt aux termes *puisi prosa* (poème en prose), *prosa puisi* (prose poétique) (Andangdjaja 1983 : 23, 27). Le traducteur de Ghougassian parle de *gaya bebas* (vers libre) (Ghougassian 2003 : 55-56).

180. «Suara Kahlil Gibran», *Bunga di atas Batu*, Gramedia, Jakarta, 1989 : 328. C'est, par ailleurs, sur une citation du *Prophète* que se termine le roman de Marianne Katoppo intitulé *Raumanen* (Metafor, Jakarta, 2006 : 131, 1ère éd. 1975).

181. «[...] melepaskan diri dari denominasi.». Voir *Semua Bermula dari Cinta*, interview du 3 février 2007, accessible sur le site «<http://islamlib.com/id>».

182. Waterfield 2002 : 223, Dahdah 2004 : 260.

ordre des Turcs¹⁸³, et que ce même recueil lui valut, en outre, d'être excommunié par le Patriarcat maronite¹⁸⁴. L'histoire semble étrangement se répéter sur un autre terrain, puisque une rumeur a fait état d'un autodafé, commis par des étudiants intégristes de l'UNPAD de Bandung, qui auraient brûlé des œuvres de Gibran en 2001¹⁸⁵. On a également entendu dire que le célèbre poème du *Prophète* : « Vos enfants ne sont pas vos enfants », aurait tant déplu au président Soeharto que ce dernier aurait décidé de le faire censurer. « Ce type de libre pensée n'est pas en accord avec notre culture qui enseigne aux enfants à obéir à leurs parents. Telle est peut-être la raison pour laquelle ce poème a fait l'objet d'une mesure d'interdiction », commente Emji Alif¹⁸⁶.

Le nom arabe de Gibran, son soufisme et sa christologie pauvre¹⁸⁷, permettent aux musulmans de se l'approprier. Sa sympathie envers le Prophète de l'islam¹⁸⁸, ainsi qu'envers des penseurs comme al-Ghazali et Ibn al-Farid¹⁸⁹ comme son admiration pour l'esthétique du Coran qu'il s'efforce d'imiter lui gagne la sympathie du lectorat musulman. Comme l'écrit Hamka « La littérature arabe moderne connaît également des noms d'auteurs chrétiens [...]. Et cela n'a rien d'étonnant. Il y en a parmi eux (parmi ces chrétiens) qui savent réciter le Coran par cœur. C'est pourquoi ils reconnaissent tous que le Coran est le summum esthétique de la langue arabe »¹⁹⁰.

183. *Sayap-Sayap Patah* : XII, Dahdah 2004 : 260, *Kalimât Gibran*, p. 8, Hassan 2001 : 60, Najjar 2005 : 84, *Mon Liban*, p. 9, etc.

184. Sur cette rumeur d'excommunication, voir *Lazarus*, p. 5, Waterfield 2000 : 91, Dahdah 2004 : 261-262, Hassan 2001 : 40, 66, *Le Livres des processions*, p. 116, Munir 2005 : 205.

185. Cet autodafé aurait servi de modèle à l'Aliansi Anti Komunis (regroupant des organisations telles que Gerakan Pemuda Islam et Hizbullah). Ces derniers auraient toutefois renoncé à leur projet d'immoler des livres de Pramoedya Ananta Toer et de Gibran, ainsi qu'un essai de Magnis-Suseno sur Marx.

186. « *Pikiran bebas semacam itu tak cocok dengan budaya kita yang mengajarkan anak harus patuh pada orang tua. Mungkin itulah sebabnya kenapa sajak itu dilarang* » (Alif 1985). Voir également *Zaman*, 8 novembre 1981 et *Pemajun* 1981, pour lequel c'est le ministre de l'Éducation qui se serait vertement opposé au libéralisme de Gibran.

187. Gibran insiste exclusivement sur l'humanité du Christ (Suryadi 1989 : 246, Hatem 1992 : 2, 66, 81-82, Dahdah 2004 : 280, 478, Munir 2005 : 59, *O.A.* : 279, 392, 395-396, 494) et épouse quelquefois des positions docétistes (Hatem 1992 : 2, 92-93) Dahdah 2004 : 494) ou adoptianistes (Hatem 1992 : 154). Il va de soi que Jésus-Christ n'est pas pour lui « l'unique médiateur » (Première Epître de Paul à Timothée, 2. 5), mais un prophète parmi d'autres, voire une sorte d'avatar (Hatem 1992 : 2, 106, 152-153).

188. « Le chrétien, que je suis [...] a logé Jésus dans une moitié de son cœur et Mahomet dans l'autre moitié » (*Al-Sa'ih* (le pèlerin), 15 décembre 1913, cité par Dahdah 2004 : 351). En réponse au questionnaire de Proust, Gibran affirme, par ailleurs, que Mahomet est son personnage historique préféré (Najjar 2005 : 75).

189. Voir *Merveilles et Processions*, 1996 : 97-99 et 117-119.

190. « *Dalam perpustakaan Arab modern terkenal juga nama-nama Keristian. [...] Dan jangan heran! Ada di antara mereka (orang Keristian itu) yang hafal Qur'an. Karena semuanya mengaku, bahwa Al-Qur'an adalah puncak keindahan bahasa Arab* » (Hamka 1974 : 86-87).

C'est donc la révérence des Arabes chrétiens envers l'islam, et leur adhésion supposée au dogme de l'inimitabilité (*ij'áz*) du Coran, que Hamka voit à l'œuvre chez Gibran. Une polémique a cependant opposé, dans les colonnes du journal *Berita Buana* en 1989, Syaiful Irba et Juftazani, respectivement partisan et adversaire de l'intégration du maronite Gibran dans la bibliothèque des auteurs soufis¹⁹¹. Se démarquant de ces lectures musulmanes de Gibran, le protestant Bambang Noorsena met, pour sa part, l'accent, non seulement sur l'orthodoxie chrétienne de Gibran¹⁹², mais encore sur son antinominisme, alors que les débats politiques en Indonésie se cristallisent à nouveau, depuis la Reformasi, sur l'application de la charia. Or Noorsena fait remarquer que c'est justement ce terme qu'emploie Gibran¹⁹³ dans sa révolte adolescente contre l'autorité et contre la loi, et qu'il y a aussi dans le javanisme une forme d'antinominisme et de refus de la religion exotérique, qui a motivé sans doute, selon lui, le passage d'un certain nombre de Javanais au christianisme¹⁹⁴.

Or Noorsena n'est pas seulement traducteur et commentateur de Gibran. Ce membre actif de la Gereja Kristen Jawi Wetan (l'Église chrétienne protestante de Java-Est) et de l'International Conference of Religious and Peace, où il côtoie notamment Abdurrahman Wahid, est surtout l'un des fondateurs de l'Institute for Christian Syriac Studies en 1997. Alors que l'islam indonésien tend de plus en plus à s'arabiser, Noorsena s'appuie sur l'existence des chrétiens arabes, de langue «syriaque», auxquelles appartenait sociologiquement Gibran, pour rappeler qu'on peut parfaitement être chrétien sans devenir occidental ni renoncer à son identité javanaise. Mettre en avant l'existence d'un christianisme autochtone, revient donc pour lui : 1) à refuser l'équation de l'arabité et de l'islamité¹⁹⁵; 2) à délier le christianisme du soupçon d'être une religion occidentale (et intrinsèquement liée au colonialisme); 3) à favoriser le dialogue islamo-chrétien (sur la base d'une prise de conscience du contexte sémitique des Écritures); 4) à insister sur la nécessaire inculturation du christia-

191. Voir Iwan Nurdaya Djafar 1990.

192. Noorsena 2003 : 66-68. En défendant la thèse d'une orthodoxie chrétienne de Gibran, Noorsena s'éloigne étrangement d'une majorité des commentateurs mettant l'accent sur le panthéisme de notre auteur.

193. Voir Noorsena 2003 : 92, 171-172 et Hassan 2001 : 56.

194. Sur l'antinominisme de Gibran, voir Waterfield 2000 : 109, Ghougassian 2003 : 36, 168, Hassan 2001 : 55-57, 59, *Paroles*, 2001 : 21 et 50, Noorsena 2003 : 171-173. Sur l'antinominisme javanais, voir *Menyongsong Sang Ratu Adil*, pp. 7-8, 14, 32, 38, 60-61, 64, 97, 129-130, 136-137, 148-152, 154-155, 159, 185, 198, 202, 205, 245 et 304. On constate l'insistance de Noorsena sur ce thème d'actualité.

195. Dans une interview accordée à Immanuel Djomba (*Bahana*, avril 2003), Noorsena rappelle que nombre d'Indonésiens chrétiens pensent que Gibran est musulman, en raison d'un «amalgame de l'Islam et de l'arabité» (Hatem 1992 : 162), ainsi qu'en raison des virulentes critiques de Gibran envers l'Église.

nisme indonésien, à partir d'une analogie entre deux Églises locales, l'orthodoxe-syriaque d'Égypte et l'Église javanaise revendiquant l'héritage de Sadrach. Chrétiens arabes et indonésiens partagent évidemment leur situation de « minoritaires », qui leur impose de faire appel à l'aide étrangère¹⁹⁶ ou de mettre en avant la culture commune (javanaise ou syro-libanaise) qu'ils partagent avec leurs compatriotes musulmans, auxquels ils peuvent proposer en outre de s'unir sur la base du nationalisme. Une telle manière de s'appuyer sur l'existence des chrétientés arabes pour affranchir le christianisme indonésien de sa dette envers l'Occident, rejoint celle des tenants de l'« indigénisation » (*pribumisasi*) de l'islam indonésien, tels qu'Abdurrahman Wahid ou encore Danarto, citant la devise selon laquelle se convertir à l'islam ne revient pas à devenir arabe¹⁹⁷. Car si être musulman n'implique pas d'épouser l'identité arabe, être arabe n'implique pas, en retour, de s'identifier à l'islam. Les deux démarches s'accordent encore à valoriser la dimension locale de la religion, à l'encontre de certaines formes de réformisme musulman et d'évangélisme protestant qui recommandent d'extirper les traditions indigènes et d'imiter les modèles « étrangers ». Un tel universalisme abstrait, lié à la mondialisation des échanges, apparaît facteur de tensions régionales. Rétablir le dialogue à ce niveau revient à réagir contre l'extraversion de la religion, soit en faisant retour à un fonds commun, antérieur aux différences confessionnelles, soit en opposant à la dimension exotérique des religions, facteur de divisions et de troubles, leur dimension ésotérique qui est facteur de convergence. À l'actuelle montée des intégrismes accentuant les oppositions formelles, Gibran oppose donc à la fois une solution mystique et une nostalgie du paganisme. Un roman comme *Gadis Pantai* de Pramoedya Ananta Toer, en valorisant la religion de Java, et donc l'animisme local, au détriment du légalisme musulman, rejoint le parti pris gibranien en faveur d'une religiosité naturelle.

Conclusion

Ainsi, la diffusion massive des livres de Gibran en Indonésie, n'est pas seulement liée à la multiplication des maisons d'éditions et au relâchement de la censure après la chute du régime de l'Ordre nouveau. Car encore faut-il, une fois prise en compte ces causes mécaniques, poser la question de leur

196. Comme l'ont fait les Maronites en se rapprochant de l'Église catholique romaine au XVI^e siècle (Ebram 1992, Waterfield 2000 : 30, 32) pour échapper à la tenaille de l'islam et de Byzance (Noorsena 2003 : 11-12.). Si Munir paraît mal connaître cette Église qu'il assimile à une secte (Munir 2005 : 49, 65, 121), nombre de commentateurs soulignent que son rôle charnière entre Orient et Occident a influencé le passage à la modernité (Ghougassian 2003 : 135-136. Noorsena 2003 : 9).

197. « *Jadilah orang Islam, tapi jangan jadi orang Arab* » (Danarto, *Orang Jawa Naik Haji*, Grafitipers, Jakarta, 1984 : 32).

sens. Si la société indonésienne s'est reconnue en Gibran, ce n'est pas seulement parce que sa manière d'écrire et la teneur de son message entrent en résonance avec son « horizon d'attente », mais c'est encore parce que son œuvre apparaît en phase avec une conjoncture marquée à la fois par le fanatisme religieux et par le « matérialisme » de la société de consommation¹⁹⁸ : par Djihad et par Mc World¹⁹⁹. Cité par un président américain, et se référant au Coran comme à une de ses sources d'inspiration, Gibran évoque une mondialisation dont il parle les deux principaux idiomes, et sert de remède aux inquiétudes que suscite l'actualité. L'importation de son œuvre en Indonésie répond donc à une demande locale. À travers son intérêt affiché pour Gibran, le public indonésien nous parle finalement d'abord de lui-même. Il se reconnaît en lui comme dans une sorte de miroir, dans lequel il cherche à retrouver son image en des temps de troubles. Et c'est bien entendu d'abord cette image que nous avons cherché à évoquer dans cet article.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Gibran en langues occidentales

- Iram aux colonnes*, trad. Jad Hatem, Les Éditions du CERPO, Paris, 1986, 76 p.
Les Esprits rebelles, trad. Gillyboeuf, Mille et une nuits, Paris, 2001, 111 p.
Les Ailes brisées, trad. Colin, Actes Sud, Paris, 2001, 109 p.
Le Sable et l'Écume, trad. Gillyboeuf, Mille et une nuits, Paris, 2001, 87 p.
Le Livre des processions, édition bilingue arabe-français, trad. Wade Minkowski et Adonis, Arfuyen, Paris, 1998, 96 p., [Wade Minkowski 1998].
 —, Mille et une nuits, Paris, 2000, 55 p.
The Treasured Writings of Kahlil Gibran, Castlebooks, New York, 1975, 902 p.
Enfants du Prophète, Œuvre Anglaise, Al Bouraq, Beyrouth, 1999, 735 p. [O.A.].
Paroles (Kalimât), édition bilingue français-arabe de citations de Gibran, trad. M. Laïb, Al Bouraq, Beyrouth, 1998 (2^e éd. 2001), 83 p.
The Prophet, éd. Bushrui, Oneworld, Oxford, 1995, 168 p.
Le Prophète, trad. Wade Minkowski, Gallimard, Folio n° 2335, Paris, 1992, 125 p.
Mon Liban suivi de Satan, trad. A. Juni, La Part commune, Rennes, 2000, 80 p.
Merveilles et processions, Albin Michel, 1996, 188 p.

Ouvrages de Gibran traduits en indonésien

- Gebran Khalil Gebran, *An Nabi*, trad. Bahrum Rangkuti, préface de I. Annaury, Pembangunan Opbouw, Djakarta, 1949, 100 p.

198. Noorsena 2003 : VI-VII, 106, Munir 2005 : 200. Pour le critique Arnold Benett, Gibran rappelait à une Amérique matérialiste les enseignements de la *Bible* (Dahdah 2004 : 467).

199. Voir B. Barber, *Djihad versus Mc World. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Hachette, 1996, 303 p.

- Gibran, Kahlil, *The Prophet*, trad. Fauzi Absal, Tarawang Press, Yogyakarta, 2001, 190 p.
- , *Bahasa Cinta-Mu*, trad. de *The Prophet*, Narasi, 2006, Yogyakarta.
- , *Sang Nabi [The Prophet]*, trad. Sri Kusdyantinah, 10^e éd. 1993, Remaja Rosda Karya (1^e éd. 1981, 9^e éd. 1991, Pustaka Jaya), 132 p.
- , *Sang Nabi [The Prophet]*, trad. Heppy El Rais, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1999, 153 p.
- , *Almustafa*, trad. Sapardi Djoko Damono, Bentang, Bandung, 2005, VIII + 126 p.
- , *Sang Nabi [The Prophet]*, trad. Kefas Cahyanto, Carista, Yogyakarta, 2003, 123 p.
- , *Trilogi Hikmah Abadi, [An Nabi wa al-hadiqatu an-nabi, Le Caire, 1971]* traduit de l'arabe par Adil Abdillah & M Amin Nasihin, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1999, (9^e éd. 2002), 266 p. (Le titre original du troisième texte traduit, *Suara Sang Guru*, n'est pas indiqué).
- , *Tetralogi [Masterpieces : Sang Nabi, Sayap-Sayap Patah, Suara Sang Guru, Taman Sang Nabi]*, trad. A S Mangunprasojo & Dwi Pratiwi, Tarawang Press, Yogyakarta, 2001, 370 p.
- , *Sayap-Sayap Patah. Sang Nabi, Sebuah karya masterpiece*, Jalasutra, 1^e éd. 2002, Yogyakarta, 249 p.
- , *Nabi Kahlil Gibran*, trad. Mc Gyll & Calista, Inovasi, Jakarta, 2002, 138 p.
- , *Cinta Sang Nabi [Beloved Prophet]*, trad. Arif Rakhmat, Lotus, Yogyakarta, 2001, 213 p.
- , *Cakrawala Cerita*, trad. Idah Uziadannisa, Dina Mardiyah et Rahmat Baso [*Sayap-Sayap Patah, Si Gila, Rahasia-Rahasia Hati*], DIVA Press, Yogyakarta, 2002, 300 p.
- , *Sayap-Sayap Patah*, trad. et présentation de Ruslan Shiddieq, *Pustaka Jaya*, 1986 (4^e éd. 1988, 9^e éd., 2002), 155 p.
- , *Sayap-Sayap Patah, [Kesusastaan Kristen]*, trad. Sabri, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1999, 112 p.
- , *Sayap-Sayap Patah*, Penerbit Tiga Dua, Surabaya, 1999, 112 p.
- , *Sayap-Sayap Patah*, trad. Dina Mardiyah, DIVA Press, Yogyakarta, 2002, 144 p.
- , *Sayap-Sayap Patah. Broken Wings, sebuah kisah yang menggetarkan*, trad. de al-'Ajnihah al-mutakassira par A. E. Cahyono, Pendulum, Jakarta, 2004, 135 p.
- , *Kau cintaku*, trad. AIPI, Anggrek, Yogyakarta, février 2006, 122 p.
- , *Ketika cinta membuka mataku [The Broken Wings]*, trad. Olenka Munif, Narasi, Yogyakarta, 2006, 128 p.
- , *Dongeng Cinta, [Spirit Brides]*, trad. Anton Kurnia, Diwan, Bandung, s. d., 82 p.
- , *Kahlil si anak kufur [Kahlil, the heretic]*, trad. Reni Rachmawati & Dona Heri Mariana, 2002.
- , *Putera Manusia*, trad. de *Jesus, the Son of Man* par Leo Kleden, Nusa Indah, Ende, 1973, 90 p.
- , *Yesus Sang Anak Manusia*, Bentang, Yogyakarta, 1998.
- , *Isa Anak Manusia*, diterjemahkan dalam bahasa puitis oleh Mary Haskell, Inovasi, Jakarta, 2000, 150 p.
- , *Yesus Sang Anak Manusia, [Jesus the Son of Man]* trad. Wawan Sugiarta, Zhewamedia, Yogyakarta, 2001, 286 p.
- , *Jesus the Son of Man*, Emmanuel Cahyo K., Tarawang, Yogyakarta, 2001.
- , *Jesus the Son of Man. Jesus Sang Putera Manusia*, trad. Chris Caristus, Raditya, Yogyakarta, 2005, XI + 223 p.
- , *Yesus Anak Manusia*, trad. Sapardi Djoko Damono, Bentang, Yogyakarta, 2005, XII + 332 p.

- , *Yesus Yang Disalib*, Pengantar dan Anotasi oleh Bambang Noorsena, Komunitas NISITA, Jakarta, 2003, 214 p. [Noorsena 2003].
- , *Pasir dan Buih* [*Sand and Foam*], trad. Sri Kusdyantinah, 1987 (7^e éd., 2002), 88 p.
- , *Sang Majnun*, trad. De l'arabe par Faaizi L. Kaelan, Pustaka Jaya, Jakarta, 2004, 78 p.
- , *Potret Diri*, [disusun dan diterjemahkan dari bahasa Arab dengan kata pengantar oleh A. R. Ferris dan diterjemahkan dari bahasa Inggris oleh R. Shieddiq], 1983 (2^e éd., 1993, 5^e éd., 2000), Pustaka Jaya, Jakarta, 107 p.
- , *Cinta Sang Nabi (Rangkaian Surat-Surat cinta Khalil Gibran dan Mary Haskell)*, trad. Arif Rakhmat, Lotus, Yogyakarta, 2002 (3^e éd.; 1^e éd. 2001), 213 p.).
- , *Kata-Kata Mutiara*, disunting oleh Anthony R. Ferrys, trad. de *The spiritual sayings* par Sugiarta Sriwibawa, Pustaka Jaya, Jakarta, 1989 (2^e éd. 1993), 67 p.
- , *Loves Messages*, trad. Kefas Cahyanto, Carista, Yogyakarta, 2004, 127 p.
- , *The book of love*, trad. Agus Supriyanto & A. Samhuri, Pradipta Publishing, Yogyakarta, 2004, 240 p.
- , *Air Mata Kekasih*, Pustaka Gibran, trad. Hany, Cupid, 2003 (4^e éd. 2004), 128 p.
- , *Balada Sang Kekasih*, trad. Cholid Anwar, DIVA Press, Yogyakarta, 2003, 148 p.
- , *Lagu Cinta (Song of Love)*, trad. Ida Uziadannisa', DIVA Press, Yogyakarta, 2002 (4^e éd. 2003), 131 p.
- , *Gelora Cinta dan Kehidupan*, trad. Calista & Mac Gyll, Inovasi, Jakarta, 2003, 210 p.
- , *Luka-Luka Cinta*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 143 p.
- , *Mukjizat Cinta*, trad. Ghufron Mustafa, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 144 p.
- , *Cinta, Doa dan Air mata Kahlil Gibran*, DIVA Press, 2004, 144 p. (trad. de *The Treasured Writings of K. G.*).
- , *Cintailah Cinta*, trad. I. Wahyudi, DIVA Press, 2004, 144 p.
- , *Mistikus Cinta*, trad. Cholid Anwar, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 143 p.
- , *Sinfoni Cinta*, trad. Ahmad Munawar, DIVA Press, Yogyakarta, 2004, 144 p.
- , *Bahasa Cinta*, trad. Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta 2003 (6^e éd. 2004), 148 p.
- , *Berperang demi Cinta*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta 2003, 160 p.
- , *Atas Nama Cinta*, trad. A. E. Cahyono, 2001 (7^e éd. 2004), 136 p.
- , *Cinta Sejati*, Manyar, Yogyakarta, 2004, 79 p.
- , *Cinta tak bersyarat. Cinta yang membebaskan* [*Great Works of Kahlil Gibran*], trad. Olenka Munif, juillet 2006, 96 p.
- , *Cinta tak pernah mati, Antologi* [*The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, tome IV], trad. Rini, Diwan, Bandung.
- , *Disebabkan oleh Cinta, Antologi* [*The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, tome IV], trad. Rini, Diwan, Bandung, 107 p.
- , *Kuasa Cinta, Antologi* [*The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, tome IV], trad. Rini, Diwan, Bandung, s. d.
- , *Semua Karena Cinta, [A treasury of wisdom]*, trad. Kurniawan Wibowo, 2005 (5^e éd. Février 2006), Narasi, Yogyakarta, 103 p. (Le texte est signalé comme « Best Seller »).
- , *Pujangga Cinta, Antologi* [*The Treasured Writings of Kahlil Gibran*, tome IV], trad. Rini, Diwan, Bandung, s. d., 82 p.
- , *Smart love and wise word*, trad. Ananta Wahyu, Carista, Yogyakarta, 2003, 127 p.
- , *Sabda Sang Guru tentang Cinta, Hidup dan Kearifan* [*The voice of the master*], trad. Chandra Utama, Cupid, Yogyakarta, 2004, 152 p.
- , *Dawai Asmara*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta, 2003, 144 p.

- , *Gairah Asmara*, editor Imam Wahyudi, DIVA Press, Yogyakarta, 2003, 128 p.
- , *Kebijaksanaan Hidup*, Callista, Mac Gyll, INOVASI, 2003, 113 p.
- , *Hingga Kematian memisahkan Kita (Roman Cinta Sepanjang Masa)*, trad. R. Sukmana, Cedar Pustaka, Surabaya, juin 2004, 122 p.
- , *Bila Cinta Bicara*, trad. de *Secrets of the heart* par Anton Kurnia, Diwan, Bandung, s. d., 116 p.
- , *Rahasia Cinta*, trad. de l'anglais par Aisha, Cupid, Yogyakarta, 2003 (5^e éd. 2005), 108 p.
- , *Pemberontakan Sang Pujangga*, trad. Dewi Candraningrum, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, 2003, 155 p.
- , *Jalan menuju Cinta, Aporisma Kasih Sayang Khalil Gibran dan Jalalud'din Rumi*, trad. Nuryati Agustin, Anna Samhuri & ASM, Tarawang Press, Yogyakarta, 2002, 366 p.
- , *Kucari Cinta. Kutemu Tuhan. Aporisma Cinta Kasih. Dua sisi Gibran & Rumi*, trad. ASM dan Ana Samhuri, Enigma Publishing, 2003, Yogyakarta, 366 p.
- , *Yang Terkasih. [Love Messages]*, trad. Rosi A. S., Intimedia Ciptanusantara, 2002, IV + 123 p.
- , *Drama Manusia*, trad. Yusuf Priasudiardja & Ruslani, Yayasan Bentang Budaya, Yogyakarta, 1999, 176 p. (Contient *Iram kota tiang tinggi*).
- , *Panggung Fana. 5 Plays of Khalil Gibran*, trad. A. Fajar Nugroho, Fajar Pustaka Baru, Gramedia, Yogyakarta, 1999, 149 p.
- , *Lazarus dan Kekasihnya*, trad. Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999 (3^e éd. 2002), VII + 125 p.
- , *Puisi dan Prosa*, [translated by Andrew Ghareeb, Knopff, 1934], trad. Iwan Nurdaya Djafar, Pustaka Jaya, 1989 (3^e éd. 2003), 61 p.
- , *Musik Dahaga Jiwa*, traduit de l'arabe par Halabi Hamdy, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002, 6^e éd. (1^e éd. 2000), 228 p.

Études en langue française

- Dahdah, Jean-Pierre, *Khalil Gibran. La vie inspirée de l'auteur du « Prophète »*, Albin Michel, 2004 (1^{ère} éd. 1994), 574 p.
- Hatem, Jad, *La mystique de Gibran*, Les Deux Océans, Paris, 1998, 199 p.
- , *Suhrawardî et Gibran, prophètes de la terre astrale*, Al Bouraq, Beyrouth, 2003, 140 p.
- Juni, Anne, « La révolte de la sagesse », préface à Gibran, *Mon Liban* suivi de *Satan*, trad. A. Juni, La Part commune, Rennes, 2000, 80 p.
- Najjar, Alexandre, *Khalil Gibran. L'auteur du Prophète. Biographie*, J'ai lu, 2005, 255 p.
- Waterfield, Robin, *Khalil Gibran : un prophète en son temps* [trad. de *Prophet. The Life and Times of Kahlil Gibran*, Allen Lane, The Penguin Press, United Kingdom, 1998], Québec, Fides, 2000, 391 p.

Études en langue indonésienne

- Alif, Emji, « Cinta Platonis Kahlil Gibran » in majalah *Gadis*, 26 agustus-4 September 1985.
- Andangdjaja, Hartojo, *Puisi Arab Modern*, Pustaka Jaya, 1983, 215 p.
- Borgias, Fransiskus, « Kerja menurut Kahlil Gibran » (*Mawas Diri*, 30 octobre 1989) + « Perkawinan menurut Kahlil Gibran » (*Mawas Diri*, 30 décembre 1990) + « Mengenal Diri sendiri » (*Mawas Diri*, 28 février 1991) + « Memberikan Pelajaran menurut Renungan Kahlil Gibran » (*Mawas Diri*, 31 octobre 1991).
- Bushrui, Suheil dan Jenkins, Joe, *Kahlil Gibran : Man and Poet, Biografi Terbaru*, Grasindo, 2000.
- Djafar, Iwan Nurdaya, « "Sayap-Sayap Patah"-nya Kahlil Gibran », *Berita Buana*, 20 janvier 1987.

- , «Dari sebuah lakon Gibran», *Berita Buana*, 29 mai 1990.
- Ebram, I Wawan, «Terus Terang Tentang Kahlil Gibran», *Amanah*, n° 145, 27 janvier-9 février 1992.
- Faiz, Fahrudin, *Filosofi Cinta Kahlil Gibran*, Yogyakarta, Tinta, Penerbit Qalam, Yogyakarta, 2002 (4^e éd., 2004), 180 p.
- Ghougassian, Joseph Peter, *Sayap-Sayap Pemikiran Khalil Gibran [Kahlil Gibran : Wings of thoughts]*, trad. Ahmad Baidhawi, 2000 (4^e éd. 2002), Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta, 362 p.
- Hae, Nur Zain, Recension de *Airmata dan Senyuman* (trad. Irwan Nurdaya Djafar), *Harian Jayakarta*, 9 octobre 1991
- , «Jembatan menuju Gibran», *Kompas*, 28 mai 2000.
- Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974 (1^{ère} éd. 1951), tome II, 203 p.
- Hassan, Fuad, *Menapak Jejak Khalil Gibran*, Pustaka Jaya, Jakarta, 2000 (2^e éd., 2001), 190 p.
- Krishnan, Anand, *Bersama Khalil Gibran. Menyelami ABC kehidupan*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1999, 179 p. (6^e éd., 2004, 189 p.) 1999, 179 p.
- Ma'arif, Hasan, «Singgah di Taman Sang Nabi. Mengenal Buah perenungan Kahlil Gibran», *Pikiran Rakyat*, 3 mai 1990.
- Mudatsir, Arief, «Sebuah renungan tentang cinta», *Kompas*, 20 septembre 1987.
- Munir, Miftahul, *Filsafat Humanisme Teistik menurut Kahlil Gibran*, Paradigma, Yogyakarta, 2005, IX + 240 p.
- Mustofa, «Renungan filosofis Kahlil Gibran», *Harian Terbit*, 16-12-1988
- Pemajun, Tjok Raka, *Memorandum*, 23 août 1981.
- Sujamto, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*, Dahara Prize, Semarang, 1992, 127 p.
- Supriyanto, «Kahlil Gibran "Pemberontak Lebanon"», *Suara Merdeka*, 12 avril 1996.
- Suryadi, Linus, «Sayap-Sayap Patah Kahlil Gibran. Tipikal penyair transkultural» + «Pasir dan Buih Kahlil Gibran. Penyair berfilsafat» in *Di balik sejumlah nama*, Gadjah Mada University Press, 1989, pp. 237-248.
- , «Penyair Lebanon Gebran Kahlil Gebran», *Suara Karya*, 12 octobre 1979.
- Walbridge, John & Besharra, Adel, *Hidup dan Karya Kahlil Gibran, [Gibran, His Aesthetics and his Moral Universe. Gibran and the National Idea]*, Nirwana, Yogyakarta, 2003, 87 p.

Légendes

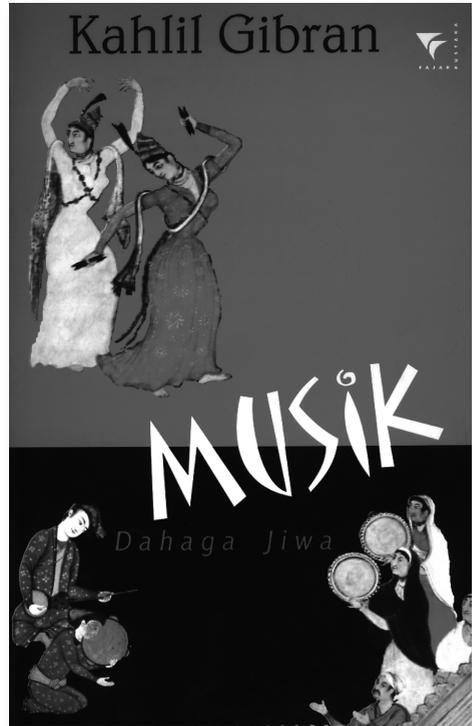
La bibliographie ci-dessus ne représente qu'un aperçu des traductions indonésiennes de Gibran. Les clichés des illustrations 1 et 2 ont été pris en l'été 2003 à la librairie Gramedia de Pasar Baru (Jakarta). Ils attestent de la large diffusion indonésienne de Gibran. Sur environ 150 ouvrages, dont j'ai pu repérer la trace, environ la moitié des titres évoque le thème de l'amour (ills. 10 et 11). Un autre champ sémantique récurrent est celui de la spiritualité et de la mystique. Outre les variations du nom de Jésus : « Jesus », « Isa », « Yesus » (8 mentions), on trouve, en effet, des mots comme *Jiwa* et *Rahasia* (8 occurrences), mais également *Nabi* (22 occurrences) qui désigne aussi bien le personnage d'Al-Mustafa que son auteur, Khalil Gibran. Un titre, *Mistikus Cinta*, fait d'ailleurs le lien entre les deux domaines. Si certaines illustrations de couvertures figurent Gibran, ou du moins un habitant de l'empire turc, porteur d'un fez et d'une moustache (ills. 1 et 2), d'autres représentent le Christ (ill. 7). Certaines couvertures de livres publiés par Pustaka Jaya évoquent la spiritualité orientale : les oiseaux stylisés de la traduction du *Fou* font penser à des motifs de miniatures persanes (ill. 4), tandis que la couverture du *Prophète* pourrait évoquer le *gunungan* du *Wayang* (ill. 5). Les illustrations oscillent entre l'appropriation de Gibran (ills. 5 et 6, qui représente un personnage assis en tailleur à l'ombre d'un parasol) et son renvoi au monde arabo-persan (ills. 3, 4 et 6, dont le personnage, barbu, évoque davantage un Indien ou un Iranien qu'un Indonésien). Tous ces ouvrages sont, en règle générale, de petit format. Ce qui les rend à la fois bon marché et maniables. Ils ont en fait valeur de manuels de conduites enseignant un art de vivre. Les illustrations 8 et 9 évoquent les deux langues de la mondialisation, vue d'Indonésie (on notera la mauvaise graphie du mot *tâ'ira*, et la transformation, typique de l'indonésien, du « a » en « o » après une consonne emphatique). L'illustration 10 reproduit un extrait des *Mawâkib* sur la religion, texte, par ailleurs, traduit en indonésien par Bambang Noorsena. Après avoir dénoncé le fait que les religions reposent d'ordinaire sur un calcul d'intérêts, et après avoir associé une fois de plus islam et christianisme (Taha et le Messie), Gibran leur oppose la piété naturelle. Au chant du rossignol qui se suffit à lui-même, répond celui du *nay* qui est « la meilleure des prières » (trad. Wade Minkowski, p. 23). Les ouvrages des illustrations 11 et 12, vendus en 2006, visent le « créneau » des adolescentes. Le sous-titre du livre de l'illustration 12 (*Kau Cintaku*, Toi mon amour) est emprunté au *Prophète* : « Quand l'amour vous fait signe, suivez-le, bien que ses chemins soient raides et ardu » (trad. Wade Minkowski, p. 33). Il en va de même de celui du livre de l'illustration 11 (*Cinta tak bersyarat. Cinta yang membebaskan*. L'amour est inconditionné. L'amour est libérateur) : « L'amour n'a d'autre désir que de s'accomplir » (trad. Wade Minkowski, p. 34).



III. 1

III. 2

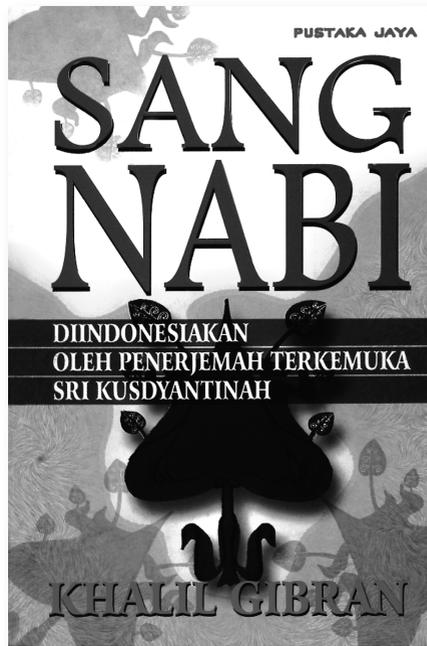
III. 3



Un auteur à succès

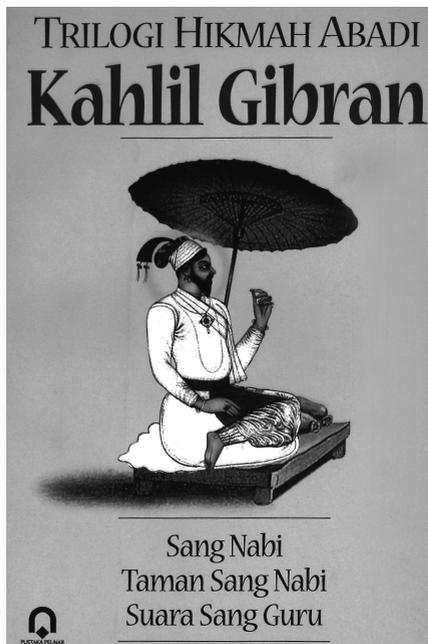


III. 4

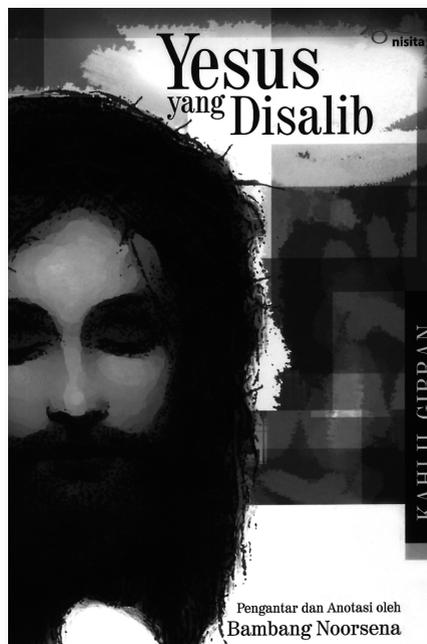


III. 5

Un penseur mystique



III. 6



III. 7



III. 8

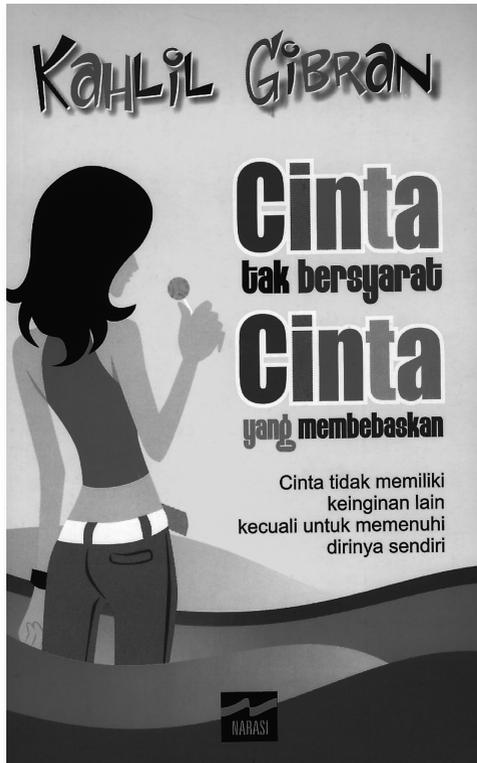


III. 9

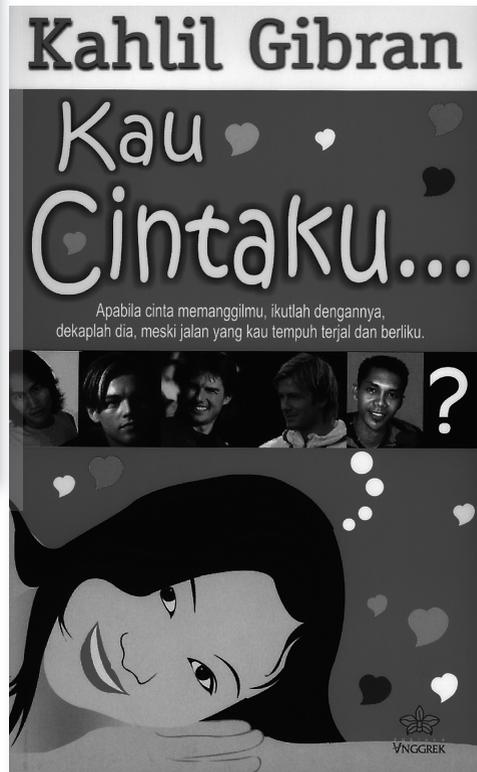
Les langues de la mondialisation

ليس في الغابات دينٌ
 لا ولا الكفرُ القبيحُ
 فإذا البلبُّ غَنَى
 لم يقلْ هذا الصَّحِيحُ
 إن دينَ النَّاسِ يَأتي
 مثلَ ظلٍّ ويَروُحُ
 لم يَقمْ في الأَرْضِ دينٌ
 بعدَ طه والمَسِيحِ
 أعطِني النَّايَ وَغَنُ
 فالغِناءُ خَيْرُ الصَّلَاةِ
 وأنينُ النَّايِ يَبقى
 بعدَ أن تَفنى الحَيَاةُ

III. 10



III. 11



III. 12

Un auteur pour teenagers

HISTOIRE

WARUNO MAHDI

Yavadvipa and the Merapi Volcano in West Sumatra

Yavadvipa (*Yavadvīpa*) is first mentioned in Valmiki's *Rāmāyaṇa* (Kern 1869:640; Lévi 1918:20; Wheatley 1961:177), in book 4, the *Kiṣkindhākāṇḍa*, where it figures as the remotest country in the East, to which King Sugriva sends his scouts.¹ The main part of the *Rāmāyaṇa* was probably completed by the 1st century BCE, but I will return to the chronological implications of this in "Episode I" below.

Sanskrit *yava* means "barley", so *Yavadvīpa* literally meant "barley island". However, barley does not grow in the Malayan Archipelago, and it apparently referred here to another grain, foxtail millet or sorghum, or simply grain in general (Lassen 1852:1042; Kern 1871:120; Mahdi 1994:431-434 & 469 n. 111). The name only retained this etymological connotation at the very beginning, for example in Ptolemy's Geography that still indicates that *Iabadiou* "means island of barley" (Cœdès 1910:61; already noted by Werndly 1736:xi). In 732 CE, the Central Javanese Canggal inscription to be quoted below only still notes that it is "rich in grain".

Although Sanskrit *dvīpa* indeed means "island", it was also used in the meaning "land", "region", even "continent",² so that *Yavadvīpa* could simply refer to a land or polity named *Yava*. We will meet it again below as "island named *Yava*", or as "land of *Jawa*", and in other renderings, e.g. *Java*, *Jaba*.

* Revised version of a presentation to the Workshop *From Distant Tales – Archaeology and Ethnohistory in the Highlands of Sumatra*, Institut für Vorderasiatische Archäologie, Free University of Berlin, September 21-23, 2006; cf. vol. 73 (2007) of this journal, pp. 23-26.

1. In canto 40, stanzas 31-40 of the Bombay edition, 40.33-34 in Gorresio's edition, 32.23-24 of the Lahore edition (Mankad 1965:239-240); transliterated in Mahdi (1994:215 n. 93; 1995:165).

2. For example in *Jambudvīpa*, the name of the central one of the seven continents in the traditional Hindu picture of the world.

Yava[dvipa] was frequently identified as the island of Java, but already Petrus van der Vorm (lived 1664-1718) inferred that the Arabic cognate *Ġāwa* (read *Jāwa*), as represented in the expression *lubān-ġāwī* “benzoin” (lit. “Malayan incense”), must have referred to Sumatra as well (Werndly 1736:x; see also Mahdi 2007:72-73). Indeed, the memoirs of Marco Polo distinguish *la grant isle de Javva* “the great island of Java” and *l’isle de Javva le meneur* “the island Java the minor” (Pauthier 1865:559 & 565), apparently for Java and Sumatra respectively (see also Tibbetts 1956:43).

Based on a comparison by Grimes (1941) of the Chinese pilgrim Faxian’s itinerary of his 413-414 CE voyage from Sri Lanka via Yavadvipa (*Yēpóti* 耶婆提, EMC ³ *jia-ba-dej) to Guangzhou ⁴ with modern knowledge of the meteorology of the region, Mahdi (1994:173 & 206 n. 27; 1995:167-170) concluded that the most likely location of Yavadvipa would be on the east coast of Sumatra between the latitudes of Singapore and Bangka. ⁵ That practically places it in the Batang Hari basin, the location of historical Malayu and later Jambi.

Earlier, Obdeyn (1941:335) identified *Yava* as South Sumatra, and located Yavadvipa on the divide between the Batang Hari and Musi river basins (map 3 at back of the issue containing section I ⁶). Tibbetts (1956:28 Fig. 1) placed a *Jāba* similarly between the two river basins, correcting this later to “east coast of Sumatra” (Tibbetts 1979:110); cf. also Laffan (2005:9-12). Why the name came to refer to the island of Java will be one of the subjects of this paper.

Historiographic sources for reconstructing the history of Yavadvipa are extremely scarce and, having inspected and interpreted the individual pieces of evidence, it seems important to place them in relationship to one another in a manner that delivers a realistic, cogent, unitary picture of the whole. In an on-going study aimed at reconstructing the history of Yavadvipa, I was

3. EMC = Early Middle Chinese, here and further as reconstructed by Pulleyblank (1991) who, in strict accordance with IPA recommendations, writes *j for (reconstructed) palatal glide, and *dz for voiced palatal affricate, for which Austronesianists more customarily write *y and *j respectively. Chinese characters will be given in the old “complex” version as in the sources, except in citations from Chen *et al.* (1986) that uses the modern “simplified” version.

4. Legge (1886:42-43 of Chinese-script supplement), transliterated in Mahdi (1995:168-169).

5. This most likely location is not the only possible one, of course, but other locations make additional assumptions necessary, e.g. that voyager travelogs may be inaccurate, meteorological conditions can vary, etc. Nevertheless, Faxian was not on an exploratory expedition, but on board a merchant ship apparently on a routine sailing route which one may probably expect to have reflected average or “typical” meteorological conditions. Grimes himself placed Yavadvipa at the northern end of West Kalimantan, that practically meant sailing against the wind after rounding the Malayan Peninsula, cf. maps for December and January in Jacq-Hergoualc’h (2002: Fig. 4).

6. The numeration of maps begins anew with 1 in each successive section of Obdeyn (1941).

intrigued by what seemed to be purely coincidental, casual, or collateral mention of a volcano named *Merapi* at some junctures of that history. It only gradually dawned upon me that the volcano possibly had an important ritual significance for Yavadvipa.

Veneration and divinification of volcanoes is wellknown worldwide. Volcanoes also became the object, or at least the site, of worship in Java since pre-Hinduistic times (cf. Quaritch Wales 1953:94sq), in particular at the following three sites:

- the early temple remains on Mount Iyang (also spelled Yang) in East Java (Kohlbrugge 1899, de Jong 1937-1940)—the name reflects the West-Indonesian protoform *qian [‘worshipped] ancestor spirit, god’ (Dempwolff 1938: 64 sub *hi[j]an*; Nothofer 1975:170; Adelaar 1992:96, 109);
- the Dièng (Old Javanese *Dihyang*) Plateau in Central Java—the name (< *di ‘[located] at’ + *qian)⁷ involves the same protoform—is the site of a complex of Hindu temples that are amongst the oldest in Java (see Krom 1915:336-338); and
- the highland area of Parahyangan in West Java—the name is apparently a derivation with the circumfix *pa-...-an* of archaic *rahiang* ‘honorific title for a [usually deceased, deified] king’ (< *Da ‘honorific article before title of nobility’ + *qian)—encompasses the legendary volcanoes Burangrang (extinguished) and Tangkuban Perahu (active), the latter involved in the Sundanese legend of Sangkuriang (see e.g. Terada 1994:64).

Returning now to references to a volcano named *Merapi*, we are first of all faced with the dilemma that there are two of them: one in West Sumatra, another in Central Java. The word *m̄rapi* is an Old Malay derivation with prefix *m̄r-* (spelled *mar-*) of *api* ‘fire’, corresponding to modern Malay *b̄rapi* (spelled *berapi*) ‘fiery, having fire’. But although it seems logical to name a volcano a fiery mountain, the likelihood that the two volcanoes share the name by coincidence⁸ is quite negligible; the prefix is unique to Old Malay and Batak (in the latter it is still *mar-*),⁹ for which reason it has even been considered a Batak borrowing in Old Malay by Aichele (1942-1943:45-46).

Even bearing in mind that there may have been Malay ruling houses in Java, because some stone inscriptions in Java were in Old Malay, these latter were in a different dialect that had *bar-* (read *b̄r-*), also spelled *var-*, instead

7. O.Jav. *dihyang* could also mean ‘deceased, passed away, is now in the realm of the gods’.

8. Like for example the volcanoes named *Gunung Api*, lit. ‘fire mountain’, one on the island of Siau in the Sangir-Talaud group, the other forming an own island close to Banda Neira.

9. Correspondingly, the Merapi in Sumatra is named *Marapi* by the Bataks.

of *mar-* (read *mər-*), see bibliographic overview in Mahdi (2005:183-184). Therefore, the name *Merapi* (originally perhaps *Marapi*) must have been first coined in Sumatra, and the volcano that originally carried that name probably was the one on that same island. If the original *Merapi* had been venerated in pre- or proto-historical times, this must have been done by megalithists of the Sumatran highlands, possibly the ancestors of the Bataks.

We are in any case faced with an intriguing parallelism: two islands bearing the name *Yava* ~ *Jawa*, and two volcanoes named *Merapi*, one on each of those islands. This paper will seek to find an explanation for this coincidence, the which seems to be connected with the history of Yavadvipa, that we will therefore likewise have to go into. A volcano named *Merapi* was possibly involved in three episodes of that history.

Episode I: the Rise of Yavadvipa

First mention in the *Rāmāyaṇa* is not quite reliable as basis for dating the beginnings of Yavadvipa. It is true that Lévi (1918:80-85) demonstrated by a comparison of the various versions that mention of Yavadvipa in the stanzas cited in fn. 1 would seem to be authentic. However, it is generally rather difficult to discern interpolations introduced till as late as the 2nd century CE from the authentic text of the epic.

It is therefore quite fortunate that, in a report on an embassy from a kingdom of *Yèdiào*, the “Later Han Annals” (*Hòuhànshū*) specify that it arrived in the 12th month of the sixth year of the *Yǒngjiàn* period (from 126 till 132 CE) of Emperor Shun’s reign, that is in early 132 CE (Pelliot 1904:266; Ferrand 1916:521; Stein 1947:136; Mahdi 1995:165-166).

In the contemporaneous pronunciation of *Yèdiào* (葉調, EMC *jiap-dewh) the first syllable (see also Pelliot 1904:267-268) was evidently a monosyllabic rendering of **Yaba*.¹⁰ The second syllable corresponds to Prakrit *dīva* ~ *dīv*¹¹ that reflects Sanskrit *dvīpa*, and can also be witnessed in the rendering of Yavadvipa as *Iabadiou* by Ptolemy (Kern 1869:638).¹² As

10. Read EMC *j- as /y/, and see fn. 12 below. Malay regularly has *-awa-* for Proto-Malayic **-aba-* (Adelaar 1992:74-75), so too in Sanskritisms as regular rendering of Sanskrit *-ava-*. However, some early *Orang-Laut* (lit. “sea people”) vernaculars seem to have featured *-aba-* in the corresponding position instead. Thus, Chinese *bó* 船 “ship” (EMC *baijk ~ beijk) and Favorlang *abak* “boat” (Favorlang was a language of Taiwan) were probably borrowed from a Sea-People Malay reflex with medial *-b-* of Proto-Austronesian **qabarj* (cf. also Moken *ka-bang*, Mentawai *abak* “boat”, besides Malay *pu-hawang* “shipmaster”), Mahdi (1994:458).

11. Kern (1869:638) transcribes the Prakrit form as *dīw*, while Pelliot (1904:268) renders it as *dīv*, but Prakrit dictionaries I consulted have *dīva* “island” (cf. Turner 1966: #6691; cf. also Gujarati *dīv*).

12. The initial of the Greek and Chinese forms corresponds more closely to that in Sanskrit *yava* than to that in Prakrit *java*. Kern (loc. cit.) notes that such “mixed” Sanskrit/Prakrit renderings were not unusual, citing the example of Ptolemy’s *Taprobānē* for Sri Lanka, that combines Sanskrit *Tāmraparṇī* with its Prakrit reflex *Tambabāni*.

Ptolemy's Geography dates from the 2nd century CE as well, the agreement in the phonologically reconstructable precursor form of the Chinese and Greek renderings is strengthened by the chronological agreement that places the beginnings of Yavadvipa in the early 2nd century CE.

Some doubts about identifying *Yèdiào* as cognate of Ptolemy's *Iabadiou*, expressed by Stein (1947:136–141) who proposed a location in Indochina instead, were in part dismissed in a review by Demiéville (1951:346). But one problem remained: as noted by Ferrand (1916:522–523; see also Laufer 1915: 351), in place of *Yèdiào* one frequently encounters an alternative rendering as *Sīdiào* 斯調, possibly through a scribal error. However, the latter was also a rendering of Prakrit *Sīhadīv* ~ *Sīhadīpa* (Sanskrit *Siṃhadvīpa*), lit. “lion island”, a reference to Sri Lanka (cf. Early Sinhalese *Sihadi[v]u* cited by Demiéville 1951:346). *Yèdiào* could thus theoretically have been a misspelling of *Sīdiào*, with the consequence that the embassy of 132 CE would have been from Sri Lanka.

Ferrand (1916:522–523)¹³ noted that the implied location must nevertheless be “Java”, citing a passage in the *Nánzhōu yìwù zhì* “Recount of Curiosities of the Southern Islands” of Wan Zhen (3rd century CE), that mentions a plant named *móchú* 摩厨 (EMC *ma-druǝ) growing in *Sīdiào*. Ferrand proposed to identify it as Javanese *mājā* (read: *mɔjɔ* < *maja*) “the bael tree or Bengal quince (*Aegle marmelos* Correa)”. Actually, the soundshift *a* > *ɔ* in Javanese only took place some two centuries ago, but Chinese authors may have acquired the Old Javanese word through mediation of a language that shifted final *-a* to *-ə* (hence *maja* > **majə*). Such is known for example for early East Barito languages (Mahdi 1999b:169 & 230 n. 8), possibly including the enigmatic “language B” of some Old Malay inscriptions (see Aichele 1954, Damais 1968, Adelaar 1989:36–37, Dahl 1991:49–55).

More conclusive for disambiguating the referent of the toponym doublet is a further passage from the same *Nánzhōu yìwù zhì*, quoted in the *Tàipíng yùlǎn* or “Account of the Great Peace for Imperial Majesty's Contemplation”:¹⁴

“... in the kingdom of *Sīdiào* there is the island of blazing fire ...”

13. See also Laufer (1915:373) and Chen et al. (1986:1074–1075 sub *Yavadvipa*). In the latter, Ferrand is cited on p. 1075 as *Fèiláng*. There is an entry on *Sīdiào* on pp. 758–759 sub 斯調, but I did not find an entry for *Yèdiào* (simplified form: 叶调) in the 5-strokes first-character section.

14. Wylie (1897:146), Laufer (1915:351). Being convinced that *Sīdiào* is a mistake for *Yèdiào* (as it apparently is, indeed), Laufer replaced the former by the latter, but for formal reasons I have restored the original as given by Wylie, as was also done by Ferrand (1916:522).

There are no volcanoes in Sri Lanka (or in Indochina), but quite a number of them in the Malayan Archipelago, specifically in Sumatra and Java. Three centuries later, the annals of the Liang dynasty (*Liángshū*) that lasted from 502 till 556 CE had the following description of the location of such a volcano:¹⁵

“... in this ocean is a great island on which the kingdom of *Zhūbó* is situated. East from this kingdom is the island of *Mǎwǔ*. Further again over a thousand *lǐ*¹⁶ to the east across the *Dàzhàng* [lit. Great Expanse] Ocean is *Ziránhuǒzhōu* [lit. Self-Burning Fire Island].”

The name of the kingdom of *Zhūbó* (諸薄, EMC *tʃia-bak) was, just like *Shèbó* (社薄, EMC *dʒia-bak), apparently a rendering of an early vernacular Malay **Jabaka* that represented Prakrit *Jāvaka*, the adjectival derivation of *Java*, that is also reflected in Tamil *Cāvakam* (see Madras 1928:1392) and Arabic *az-Zābağ* (read *az-Zābağ*).¹⁷ The cited two variant Chinese renderings should not be confused with *Shépó* (闍婆, EMC *dʒia-ba)¹⁸ and *Shèpó* (社婆, EMC *dʒia'-ba), renderings of vernacular Malay **Jaba* corresponding to “regular” Malay *Jawa* (< Prakrit *Java* < Sanskrit *Yava*).

The reconstructed vernacular Malay **Jabaka* seems to have had a doublet variant, probably **Jābaka*, rendered in Chinese as *Qibó* (香薄, EMC *gji-bak). We find it in another version of the quoted passages, that given by Guo Po (lived 276-324 CE, see Giles 1898:408-409 #1069) as follows:¹⁹

“Ten thousand *lǐ* to the east of *Fúnán* is the kingdom of *Qibó*. More than five thousand *lǐ* further east is the burning mountain kingdom, ...”

The two latter versions of the story, in featuring respectively *Zhūbó* and *Qibó*—both ultimately rendering Prakrit *Jāvaka*—in the place of *Sīdiào*, provide additional confirmation that the latter was indeed a misspelling of *Yèdiào*, and not vice versa. The identification of the origin of the 132 CE embassy as Yavadvipa instead of Sri Lanka is thus reliably based on more than just one isolated piece of evidence.

15. Wylie (1897:149), Laufer (1915:346), see also Pelliot (1904:270).

16. That is approximately 570 km.

17. Kern (1905); see also the partial etymological review in Tibbetts (1979:106-107). In mutual borrowings, Arabic *ğ* corresponds to Malay *j* rather than to *k* (cf. Snouck Hurgronje 1906 who questioned Kern's *Zābağ* – *Jāvaka* alignment), but there seems to be an early stratum testifying to contacts with a West-Arabic dialect that featured velar realisation of *ğ* as *g*, cf. archaic Malay *janġi* ~ *janġi* “black-skinned” (cf. Wilkinson 1901-1903:226-227), from the adjectival derivation *zanġi* of Arabic *az-Zanġ* “Horn of Africa” (note also the *z* – *j* correspondence, just like in the case of *Zābağ* – *Jāvaka*).

18. The first character 闍, normally read as *dū* “tower over city gate”, has—as here—the alternative reading *shé* in the spelling of some Sanskritisms/Prakritisms, particularly Buddhist terms (Giles 1912: #9783). Unlike 薄 *bó* < *bak, the sequence spelled by the second character 婆 *pó* < *ba did not originally have a final consonant.

19. Wylie (1897:146), Laufer (1915:334-335).

The location of the volcano is more problematic. Whereas the first passage places it in Yavadvipa, the two latter passages suggest a location at a significant (respectively over 570 and *c.* 3000 km) distance east (or southeast, bearing in mind the somewhat skewed East-West axis in navigational descriptions of that period).

Possibly, the three (and other similar) reports do not even refer to one and the same volcano. The quoted excerpts are from texts about asbestos, in which the treatment of volcanic origin of asbestos could be mechanically combined with reports about volcano eruptions, for, as Laufer (1915:355-357) points out, volcanoes in the Malayan Archipelago are not known to have been sources of asbestos. But violent eruptions occur there in a never-ending series from which to pick. The 19th century alone saw two volcanic catastrophes of global-scale consequence: the 1815 Tambora eruption in Sumbawa, and the 1883 Krakatau eruption in the Sunda Strait.

The writers were possibly referring to different volcanoes, recently erupted in their respective times: one near Yavadvipa, another thousands of *li* away. Arabic writers too often reported about mountains of fire in or near *Ġāba*, *Ġāwa* or *az-Zābaḡ*, or isolatedly simply on “islands in the sea enroute to China”, cf. Ferrand (1913-1914:28, 41, 59, 99, 109, 152, 155, 175-176, 186, 307, 381-382, 402-403, 421, 464), also Tibbetts (1979:29, 39, 73, 102, 104, 109).

Just like the Chinese references to volcanoes in the Archipelago, most of the Arabic ones too tend to place them in some topographical relationship to Yava[dvipa]. Although the latter may indeed have been quite important, there also were other geographical sites, and other features in the Archipelago were not so consistently placed in relation to Yavadvipa. Possibly, there had been some early relationship between Yavadvipa and a certain volcano, that underlies the tendential tradition to mention Yavadvipa in conjunction with a volcano. The question is, which volcano was it, that figured in that initial relation underlying the tradition?

Considering that “mountain of blazing fire” is a relatively close gloss for [*Gunung*] *Merapi*, the volcano of that name in West Sumatra would seem to be a likely identification. But Chinese writers could have simply chosen the designation out of obvious descriptive considerations. The data cited above is therefore far from sufficient to make a firm identification of the volcano in question.²⁰ Only with further references to a Merapi to be discussed below, can one perhaps conclude that this is more than just a speculative conjecture.

20. The Merapi lies furthermore northwest rather than southeast of Malayu, and some of the location descriptions would more likely suggest the Krakatau as implied volcano (if one placed **Jabaka* in Sumatra), or otherwise one of the volcanoes in the Lesser Sunda Islands.

Episode II: the Fall of Yavadvipa

The second episode brings us to a tragic juncture in the history of Hinduist Yavadvipa, when it was conquered by Buddhist Sri Vijaya. If the location of Yavadvipa proper in Malayu in the Batang Hari basin in Sumatra above is correct, then the 683 CE Kedukan Bukit inscription written in Old Malay would seem to announce that conquest. The surviving part of the inscription text goes as follows:²¹

Svasti Śrī śakavarṣātīta 605 ekādaśī śu- | klapakṣa bulan Vaiśākha Ḍapunta Hiyang nāyik di | sām̄bau mangalap siddhayātra di saptamī śuklapakṣa | bulan Jyeṣṭha Ḍapunta Hiyang marlapas dari Minānga | Tāmban²² mamāwa yang bala dua laksa dangan koṣa | dua ratus cāra di sambau dangan jālan saribu | thu rātus sapulu dua banyaknya dātang di [Malayu] | sukhacitta di pañcamī śuklapakṣa bulan | laghu mudita dātang merbuat banua | Śrī Vijaya jaya siddhayātra subhikṣa

“Hail! In the illustrious Śaka year of 605 the eleventh of the bri- | ght half of the month of *Vaiśākha* [that was in 683 CE], Ḍapunta Hiyang boarded | a ship to perform the *siddhayātra*. On the seventh of the bright half | of the month of *Jyeṣṭha* Ḍapunta Hiyang sailed forth from Minangga | Tamban leading an army of twenty thousand with containers | two hundred [in number] by ship, and by [land-] road a thousand | three hundred twelve in number, and reached [Malayu], | rejoicing on the fifth [day] of the bright half of the month of | With ease and joy [they] came to make the city | Sri Vijaya triumphed, the *siddhayātra* resulted”

The reading of the word *Malayu* is uncertain (cf. Wolters 1979:14), and a number of alternative readings have been suggested. Boechari (1979:5 [1981: 83]) reads *muk[h]a Upam* “before Upang”, the latter a still existing place name northeast of Palembang. Other proposed readings (besides *Malayu*) were less conducive to rational interpretation. That Malayu was indeed annexed by Sri Vijaya between 671 and 692 CE follows from the pilgrim Yijing who visited Malayu in both those years, noting at the second visit that “*Mòluóyóu*²³ is now *Shīlǐfòshì*²⁴ country” (I-Tsing 1896:10 &

21. Cœdès (1930:34-35), Poerbatjaraka (1952:33-34). For Old Malay I will use a diplomatic transliteration that interprets written *v*—when not in a Sanskritism—as *b* or *w* based on comparative considerations (cf. Mahdi 2005:186), and renders *anusvāra* as *ng*. For a critical transliteration, replace: *b* and *w* by *v*, syllable-initial *ng* by *ñ*, syllable-final *ng* by *m*, and *ny* by *ñ*.

22. Can be alternatively read as *Minānga Tāmwan*, i.e. Minangga Tamuan.

23. 未羅遊, EMC *mat-la-juw. With regard to the syllable-final *-t in *mat, cf. Chinese renderings of open syllables as closed ones when followed by a syllable with initial consonant, in Ferrand (1919:265-273). See Chen et al. (1986:237-238 sub 未羅遊洲, Cf. also 未羅瑜).

24. 尸利佛逝, EMC *çi-li^h-but-dziaj^h; the first syllable is also spelled with another character (室 *shì*, EMC *çit). The whole is apparently a rendering of a vernacular Malay **Səri Bəjaya* < *Śrī Vijaya* (cf. Schlegel 1900:177-179, Ferrand 1919:293-297; Chen et al. 1986:159; Mahdi 2005: 186).

xxxix; Wolters 1986:19 fn. 68; Kulke 1993:178). The indicated annexation of Malayu is later also noted in a 10th century Chinese text (Édouard Chavannes in I-Tsing 1894:119 fn. 2).

But the identification of the target of the Srivijayan expedition as Malayu, assumed to be the central polity of the Yavadvipa realm above, rather than as Upang (relatively close to Palembang, the seat of Sri Vijaya), already follows from the internal context. It not only explains the size of the Srivijayan expeditionary force, but particularly the circumstance that the greater part of it was transported by ship. It also offers a plausible interpretation for the nature and function of the performed *siddhayātra*.

The term (*siddha* “holy or semi-divine person, person with magical powers”, *yātrā* “journey, procession, feast”) seems to refer to a ritual ceremony or pilgrimage undertaken to attain a certain holy or magical quality. The notion of a sacral quality of paramount kingship is a widely distributed feature (cf. Oakley 2006:13ff), and in the first millennium CE this was apparently also the case in Southeast Asia. Cœdès (1930:58) notes that *siddhayātra* is also mentioned in an inscription in Champa. Below we will meet more evidence that sacral reverence towards the paramount king was an established culture feature in the region. It seems understandable, that before conquering the previous paramount, Yavadvipa, the Srivijayan ruler had to undergo a particular ritual ceremony, for which *siddhayātra* indeed seems to be a likely designation.²⁵ This would have been less so if the military expedition had been led against some neighbouring ruler of equal or lesser rank in Upang.

Regardless, however, of the correctness of the assumption that that expedition had the aim of, and succeeded in, conquering the central polity of Yavadvipa, we have further testimony that Sri Vijaya’s objective was indeed the subjugation of the Yava realm. The 686 CE Kota Kapur inscription, likewise in Old Malay, directly confirms that political aim in the last two lines:²⁶

9.// *śakavarṣāṭita 608 dīng prati-* “..... ..// In the Śaka year 608 the first day of
pada śuklapakṣa bulan Vaiśākha, tat- the bright half of the month of *Vaiśākha* [i.e.
kālānya in 686 CE], at the time
10. *yang mangmang sumpah ini nipāhat di* that this imprecation was carved, at the
belānya yang bala Śrī Vijaya kaliwat moment that the army of Sri Vijaya passed to

25. Alternatively, it could have served as characterisation of the military expedition itself, by which paramountcy was wrested from the former paramount. However, between the ruler’s embarkation on his *siddhayātra* on Vaisakha the 11th, and the dispatchment of the troops on Jyaistha the 7th, there is a time difference of almost four weeks (26 days), indicating that the *siddhayātra* was apparently performed shortly *before* the expeditionary action.

26. Kern (1913:395, 400), Cœdès (1930:47-49), Poerbatjaraka (1952:40-41).

manāpik yang bhūmi Jāwa tida bhakti ka attack the land of *Jāwa* that is not submissive
Śrī Vijaya to Sri Vijaya.”

We now have that, either the expedition reported in the previous (Kedukan Bukit) inscription was not directed against Malayu, or in any case not against the seat of the Yavadvipa king, then we are nevertheless informed about Sri Vijaya’s subsequent attack against Yavadvipa in the Kota Kapur inscription, or that first expedition already achieved the defeat of the Yavadvipa king, and this second one was directed against resistance from some other district of the former Yava realm.

In my opinion, a comparison of the two inscriptions lets the second alternative seem to be the more realistic one. In the 683 CE first inscription, the Srivijayan ruler of relatively low rank must first perform a sacred ritual to facilitate his conquest, and the success of that conquest is seen as direct consequence of it. The 686 CE second inscription, on the other hand, begins with the claim that the royal palace (*kaḍatuan*) of Sri Vijaya is protected by the gods (line 2), and the greater part of the rest (lines 3-9) pronounces imprecations and threats of magical retribution and afflictions against all forms of defiance or insubordination. Hence, the Srivijayan ruler is now already endowed with the sacral qualities of a paramount, that could only be so *after* having successfully wrested that privilege from the king of Yavadvipa.

Indeed, the last phrase in line 10, accusing “the land of *Jāwa*” of being “not submissive”, would have been an intolerable breach of propriety if Sri Vijaya’s claim to paramountcy and Yavadvipa’s submission to it had not already been ritually established before that, i.e. by the surrender of the previous paramount at Malayu.

In this connection, there is a curious passage in the Sundanese chronicle *Carita Parahiyangan* that provides a somewhat enigmatic recount of the fate of a king referred to as *Sang Sena* who, as pointed out by Poerbatjaraka (1958:257-258), must have been the king of the “island” *Yava* named *Sanna*²⁷ in the Canggal inscription (in Sanskrit) to which we will return below, and from which it may be inferred that this king must have ruled at time of the fall of Yavadvipa. The passage in the Sundanese chronicle goes as follows:²⁸

27. As Sanskrit did not have a schwa (ə), one wrote *a* and duplicated the following consonant (Poerbatjaraka 1957; more references in Mahdi 2005:188), hence *Sanna* for *Səna* (Poerbatjaraka 1958:256-257). *Sang* before *Səna* is an honorific article.

28. Poerbatjaraka (1920:409; 1952:58), Atja (1968: 19).

..... *Sang Sena lawasniya ratu tujuh tahun disilih[hl]-jungkat ku Rahiyang Purbasora na Sang Sena di intarkeun ka gunung Marapi* “..... *Sang Sena*, his reign lasted seven years, was overthrown by *Rahiang Purbasora*; and then *Sang Sena* was escorted to Mount Merapi

Two points are significant for us in this excerpt to my mind: the indication that King Sena was defeated, and that he thereupon retreated to Mount Merapi. Now, the *Carita Parahiyangan* was written in the 16th century, and one wonders, how well informed the writer may have been with regard to happenings of nine centuries earlier. But as we will see in the next episode, the writer seems indeed to have had access to relatively reliable records.

Poerbatjaraka (1958:257) still assumed that Yavadvipa was in Java. However, if the conclusion reached above is correct, that Yavadvipa was conquered in the 683 CE military campaign reported in the Kedukan Bukit inscription, then that must have happened in Sumatra, because part of the army traveled by land. Hence, King Sena must have been defeated in Sumatra, and the Merapi volcano where he took refuge was in all likelihood the one on that same island. However, this Mount Merapi does not lie at the head of the Batang Hari basin, but above the Indragiri or Kuantan river basin immediately north of it. The Merapi thus did not represent the nearest highland retreat, if seen from Malayu/Jambi, that being Mount Kerinci. If King Sena explicitly chose Mount Merapi as place of refuge, it may have had some special symbolic value for Yavadvipa.

From the above we must also conclude that Sri Vijaya was apparently not the first Malayan realm maintaining overlordship beyond the insular confines of Sumatra.²⁹ Already earlier, this had apparently also been true for Yavadvipa, necessitating Sri Vijaya to send the follow-up expedition over sea. One oversea former vassal of the Yava realm possibly took advantage of Sri Vijaya's victory over King Sena to proclaim his own paramountcy as new head of the Yava realm. The Srivijayan expedition reported in the Kota Kapur inscription would then have been directed against that former vassal.

In my opinion, that insubordinate former vassal was not in Java, but in the Malayan Peninsula, probably Keling, to which I will return below. The target of Sri Vijaya's second attack was thought by Muljana (1981:77, 105) to be Taruma in West Java (hesitatingly also by Manguin 2004:304-305). If this was the *Duōluómó* (多羅磨, EMC *ta-la-ma) of the “New Tang Annals” (*Xīntángshù*),³⁰ it sent envoys to China in 666 and 669 (Pelliot 1904:284; Cœdès 1968:54), demonstrating independence from Malayu in spite of being

29. With regard to the oversea extent of Sri Vijaya's paramountcy, see Wolters (1967:355 Map 4), Jacq-Hergoualc'h (1992:311), Kulke (1993:177-180), Manguin (2002:86, Fig. 3).

30. This was doubted by Damais (1954:611) because of the vowel in *-la-, but cf. Wheatley (1979:28; 1983:250 n. 13) and Chen et al. (1986:359 sub 多羅磨).

identified as *Shépó* in the Annals. As we will see below, however, the same (envoys and identification as *Shépó*) also applied to Keling.³¹ There is continuous reference to polities in the Peninsula since the 2nd-3rd centuries CE.³² Stargardt (1983:16) notes a high degree of correlation of previously Hinduist sites in the Isthmus, that subsequently came under Buddhist Srivijayan influence.³³

With regard to the political cohesion of the original Yava realm, this must have been just as loosely coordinated as Sri Vijaya,³⁴ if not more so. Allegiance to the paramount may sometimes have been ritual or traditional, under circumstances perhaps even voluntary, to incur the protective aura of a prestigious name, or for its attractive appeal to merchants. Possible adoption of the name of [*Srī*] *Vijaya* as *Bisaya* in Sabah and the Philippines (H. Otley Beyer in Steiger et al. 1926:120-124)³⁵—the Philippine *Bisaya* being apparently rendered *Pishèyē*³⁶ in Zhao Rugua's *Zhūjānzhì* (Hirth & Rockhill 1911:163-166); according to Laufer (1907:253) also in the Song annals; cf. also Chen et al. (1986:595), and Junker (1999:103)—perhaps reflected such

31. Yavadvipa must have been in a state of political dissociation long before Sri Vijaya rose to power, although formerly associated polities continued to be identified with the Yava realm. West Java may have profited from the 3rd-4th century Funan paramouncy over the perimeter of the Gulf of Thailand by serving as base for shipping to China via the alternative route over the Java Sea, Strait of Macassar, and the Philippines (marked by the distribution of borrowed cognates of Malay *perak* ~ *pirak* “silver, money”, borrowed in turn from Khmer *prak* “silver”, see Mahdi 1994:185-188). But by the 7th century, the Peninsula must have already regained its earlier precedence vis-a-vis West Java.

32. Cf. e.g. Wheatley (1955; 1961:1-119, 210-305), Wang (1958:54, 68-69, 94-95), Jacq-Hergoualc'h (1992:273-312; 2002:61-71, 161-166, 193-197), Wade (2004:37-44).

33. Cf. also Tibbetts (1956:30) on the Arabic author Abu Zaid about the relation of *Kalāh* to *az-Zābağ*.

34. On the loose territorial “compactness” of Sri Vijaya, cf. Wheatley (1961:201), Hall (1985: 2-15, 90-102), Wolters (1986), Kulke (1993:167-177), Jacq-Hergoualc'h (2002:248-254).

35. Beyer's initially too enthusiastic picture of the extent of the Srivijayan Empire (cf. Steiger et al. 1926:113) was later more realistically modified (see Carroll 1960:500-501). Meanwhile, Harrison's (1962:9-10) counter-arguments that Indian influence in both regions was exaggerated, and that an *aya* root in the name is a local feature, can no longer be upheld. For the Philippines, “Indian influence” was not only far from negligible (cf. Kern 1880; 1881; Junker 1999: 377) but, for eliciting Srivijayan affinity, Malay influence counts more, cf. the Laguna copper plate (Postma 1992), also Wolff (1976). For the northeast of Kalimantan/Borneo, there are the Muara Kaman inscriptions (Kern 1882; Chhabra 1945; a.o.) on one flank, and Brunei on the other. The common element in the names *Dayak*, *Lun Daye*, *Kendayan*, *Kadazan*, etc., is not an (unknown) *aya*-root, but Proto-Austronesian **Daya* “direction away from the sea, hinterland” (Dempwolff 1938:42 sub *daja*) that is not reflected in *Bisaya*.

36. 毗舍耶, EMC **bji-çia^h-jia*. Compare the rendering of the second component of [*Srī*] *Vijaya* as *Pi-shi* (毗逝, EMC **bji-dzia^h* < **Bijaya*) in the 10th-century *Tàipíng huányù jì* of Yue Shi (Ferrand 1919:291).

motives.³⁷ *Kendari* in Southeast Sulawesi perhaps similarly echoes the name of a 5th-6th century Buddhist polity, rendered *Jīntuólì* ~ *Gāntuólì*³⁸ in Chinese sources (Mahdi 1994:187 & 213-214 n. 83). Meanwhile, the decentralized structure of 10th-century (and later) Sri Vijaya, that inspired the Chinese term *Sān Fóqí* “Three Vijayas”,³⁹ provides another comparative clue on how one could also imagine the structural uncohesiveness of the earlier Yavadvipa realm.

Therefore, Tang-Chinese notations that polity *X* was also named *Shépó* could to my mind have various implications, not necessarily “*X* = Yavadvipa”, and hardly ever “*X* is in Java”. At times, it perhaps simply implied belonging to a common Hindu-Malayan culture tradition in the same way as the epithet *Melayu* “Malay[an]” did in more recent centuries to the Muslim-Malayan. Indeed, Pali *Jāvaka* is apparently used in the meaning “Malayan” in the Sri-lankan *Cūlavamsā* (cf. Kern 1896:240-241 who remained uncertain about whether it referred to Sumatrans or Javanese), and Malay *Jawi* is glossed by Wilkinson (1901-1903:218) as “Malayan; appertaining to the Malayan peoples and countries”.

Episode III: the Revival of Yavadvipa in Java

Although the Peninsula was perhaps the main base of resistance requiring immediate subjugation by Sri Vijaya, resistance was also brewing in Central Java, as one may infer from the 732 CE Canggal inscription that is in Sanskrit. To my mind, the following excerpts from lines 7-11 are particularly significant in this regard:⁴⁰

7. “There was an excellent island named *Yava*, most splendid, with grain in abundance, provided with gold mines, the immortals have taken possession of it,

37. Sri Vijaya’s renommée seems thus to have extended till the Strait of Macassar and the Philippines, although the polities there were not constituent territories of a Srivijayan Empire, as noted by Carroll (1960:501). Indeed, tribute-bringing envoys to China from mainland and insular Southeast-Asian polities often solicited for trade opportunities rather than military protection, and did not imply direct inclusion in the Chinese Empire.

38. 斤陁利/干陁利, EMC *kīn-/kan-da-lih; cf. Groeneveldt (1877:60); Schlegel 1900:122; Ferrand (1919:238-241); Wheatley (1983:233, 251 n. 21); Chen *et al.* (1986:122 & 201). Gerini (1909:602 & 603 fn. 1) proposed that it was a rendering of *Kanthuli* ~ *Kanturi* (near Chaiya, cf. also Wade 2004:40), but the deviant second syllable makes this problematic. The Ming dynasty annals name *Gāntuólì* as the precursor of Sri Vijaya (*Sān Fóqí*, see next footnote) cf. a.o. Bretschneider (1876:387); Groeneveldt (1877:69); Wolters (1967:220-221), perhaps implying an analogical authority vis-à-vis the maritime routes in the period anterior to Sri Vijaya.

39. 三佛齊, EMC *sam but-dzej; cf. Ferrand (1919:294-295), with 三 *sān* “three” interpreted literally, following J.L. Moens and Satyawati Suleiman, both cited by Wolters (1979:23) who agreed. But this interpretation is not yet included in Chen *et al.* (1986:129-130).

40. Kern (1885:127-131), Poerbatjaraka (1952:52-55), Sarkar (1959:185-188).

8. In that island named *Yava* there was a king of most noble lineage named *Sanna*, who like Manu ruled his realm for a long time with justice.
9. Ruling in this way the king named *Sanna*, like the moon for his descendents ascended deservedly into heaven for his accumulated deeds. The realm was left back in grief, bereft of its protector.
10. The one who rose thereupon, rich in fine distinctions like [Mount] Meru, having high-raised feet on top of earthly kings of noble dynasties.
11. The illustrious one respected by the assembly of the learned who through his warrior-like virtues, has like Raghu subjugated the surrounding circle of kings, the illustrious one named *Sañjaya* whose splendour spreads in all regions like the sun[-light], the son of the sister of the justly ruling king *Sannāha*.”

With regard to the final phrase, most authors considered *Sannāha* a variant rendering of the name of King Sena (*Sanna*), but Poerbatjaraka suggested that it is the name of his sister. Regardless of which reading is assumed, Sena, the last king of *Yava*[*dvīpa*], was apparently the maternal uncle of *Sanjaya*.

Meanwhile, the indication in line 7 that the “island” (*dvīpa*) named *Yava* is rich in grain and goldmines leaves no room for doubt that it is identical with Ptolemy’s *Iabadiou* that “means island of barley, delivers a great deal of gold” (Cœdès 1910:61), i.e. Valmiki’s *Yavadvīpa*, lit. “barley island”, said to be “covered with goldmines” (Mankad 1965:239), cf. Mahdi (1995:165-166). Furthermore, reference to goldmines points to Sumatra or the Peninsula, but practically excludes Java as likely location.

Most earlier researchers, puzzled by the preterite *āsīd* “[there] was” with which line 7 begins, declared it a scribal error, and translated it as present tense “[there] is” (a.o. Kern 1885, Sarkar 1959). The authors took it for granted that *Yava* was Java. The preterite form of the original is only understandable if not Java, but a *Yavadvīpa* in Sumatra, vanquished almost 50 years earlier by Sri Vijaya, is implied. The indication that “immortals” (*amaras*) had taken possession of it is reminiscent of a similar phrase in the 932 CE Añjuk Ladang inscription of King Sindok (in Old Javanese). It refers to the former capital at Medang in Central Java after the court had moved to East Java:⁴¹

kita prasiddha mangrakṣa kaḍatuan rahyang ta i Mḍang.....

“May the [old] royal compound be protected well by the godly ancestors at Medang.....”

This was a reference to a royal home base that had been abandoned. In the case of *Yavadvīpa*, of course, that was not because the royal court had moved away, but, for King *Sanjaya*, the derelict capital of his late uncle King Sena must have had a similar meaning as the palace at Medang for King Sindok.

41. Barrett Jones (1984:5).

The subsequent lines of the Canggal inscription portray two kings, Sena and Sanjaya. The former, deceased, is accorded all the respect and flattery due to a former paramount king, while the tragedy of his fate at the hands of the enemy is euphemised as the realm's grief of being bereft of their king. The other, Sanjaya, is described as having completed the subjugation of a "circle of kings", an important condition for attaining sovereignty in Kautilya's *Arthasāstra* (cf. Sarkar 1959:188 fn. 2).⁴² We will return to Sanjaya's rise to sovereignty below. At this point one needs to note that this is another reason why Sri Vijaya's follow-up expedition was probably directed against an adversary on the Malayan Peninsula: the potential adversary in Central Java was not yet in a condition to challenge Sri Vijaya as new paramount. This also means that Sanjaya (or his predecessor) was apparently not bound by a ceremony of surrender or submission that the immediate adversaries of Sri Vijaya's 683 and 686 expeditions must have been obliged to undergo. The central message of the Canggal inscription is evidently that Sanjaya had now gained the status of a sovereign, and attained the formal rank⁴³ that allowed him to challenge Sri Vijaya. He is compared with Raghu who leads a victorious military campaign in Kalidasa's *Raghuvamśa*.

King Sanjaya's military feats directed at re-establishing the Hinduist Yava realm and avenging his maternal uncle, King Sena, are summarised in the Sundanese annals, the *Carita Parahiyangan*, there on folio 16,⁴⁴ as follows:⁴⁵

- | | |
|--|--|
| <p><i>Lamun dék jaya prangrang, mangkat ti Galuh.</i></p> <p>I. <i>Prangrang ka Mananggul, éléh sang ratu Mananggul, Pu Anala pamulak sanjata. Tuluy ka Kahuripan, diprangrang, éléh Kahuripan, na Rahiyangta[ng] Wulukapeu nungkul. Tuluy ka Kadul, diprangrang, éléh Rahiyang Supena nungkul. Tuluy ka Balitar, diprang, éléh Rahiyang Isora nungkul. Tuluy ka Bali, diprang, éléh sang ratu Bima.</i></p> <p>II. <i>Ti inya Rahiyang Sanjaya nyabrang ka désa Malayu.</i></p> | <p>“But wanting to win the war, goes forth from Galuh.</p> <p>Makes war on Mananggul, defeated is the king of Mananggul, Master Anala lays his weapons. Further to Kahuripan, attacks it, Kahuripan is defeated, and <i>Rahiang</i> Wulukapeu bows. Further to Kadul, attacks it, <i>Rahiang</i> Supena is defeated and bows. Further to Blitar, attacks it, <i>Rahiang</i> Isora is defeated and bows. Further to Bali, attacks it, King Bima is defeated.</p> <p>From there <i>Rahiang</i> Sanjaya crosses over to the polity of Malayu.</p> |
|--|--|

42. See Hagesteijn (1989) for comparative data for the Southeast-Asian mainland.

43. And necessary logistic potential: the subjugated polities had to supply men and material.

44. A somewhat confused recapitulation on folio 45 appears to include later interpretations.

45. Poerbatjaraka (1920:403 & 417; 1952:59-60), Atja (1968:23-24); the latter includes the corrections proposed by Noorduyn (1966) likewise followed here. But in Atja (1968:24) there is a short lacuna (the attack on Bali), repaired here following Poerbatjaraka.

- III. *Diprang di Kemir, éléh Rahiyangtang Gana. Diprang deui ka Keling, éléh Sang Sriwijaya. Diprangrang ka Barus, éléh Ratu Jayadana. Diprang ka Cina, éléh Pati[h] Sarikaladarma. Pulang Rahiyang Sanjaya ka Galuh ti sabra[ng].* Khmer is attacked, *Rahiang* Gana is defeated. Keling is attacked as well, *Sang Sriwijaya* is defeated. Barus is attacked, King Jayadana is defeated. China is attacked, *Patih* Sarikaladarma is defeated. *Rahiang* Sanjaya returns to Galuh from oversea.⁴⁷

In this description of Sanjaya's military campaign one can distinguish three phases, marked here with Roman numerals for convenient reference:

Phase I is recounted as a string of successive victorious attacks on nearby objectives, connected with the word *tuluy* "continue, further" (highlighted above). Each successively defeated adversary "bows [his head]" (*nungkul*), or lays down his weapons, an equivalent gesture. This is evidently the phase of subjugation of the circle of kings, the fulfillment of which was proclaimed in the Canggal inscription above. They were now his vassals, and obliged in particular to contribute soldiers, provisions, etc. in case of war.

Phase II follows upon that: the now sovereign king Sanjaya crosses over to the *désa* "polity, city, state" of Malayu in Sumatra. Significantly, this is the only station in the entire campaign that is neither "attacked" (*diprang[rang]*⁴⁶), nor "defeated" (*éléh*). This is indeed understandable if Malayu had been the seat of Sanjaya's late uncle, King Sena, and thus the centre of Yavadvipa before it succumbed to Sri Vijaya. It was thus not an object of conquest for Sanjaya, but almost like a place for "coming home".⁴⁷

Phase III of Sanjaya's campaign is directed against a number of more widely distributed polities and countries, the subjugation of which now seems to have the objective of restoring Yavadvipa's paramountcy to its original glory. The inclusion of Barus is understandable and quite unsensational. The three other points in Sanjaya's military itinerary are more remarkable and require individual perusal.

The most important station of the campaign must have been Keling, named after Kalinga (*Kāliṅga*) in South Orissa, India.⁴⁸ The site is best known by the Chinese rendering of its name as *Hēiling* (formerly Latinised as *Holing*; 訶陵, EMC *xa-liŋ). The same Chinese rendering also applied to Kalinga in South Orissa, referred to in Malay and Javanese as Keling as

46. Literally "undergo being made war upon, be the target of belligerent attack".

47. An echo of this tradition can be seen in the attitude of the 13th-century East-Javanese king Kertanegara towards Dharmasraya, the upstream successor of Malayu in the Batang-Hari basin.

48. Not unlike later *Bisaya* being perhaps named after [*Śrī*] *Vijaya*, or *Kendari* after the original of *Gāntuóli* (see above). *Kāliṅga* seems to be a Sanskrit rendering (borrowed via a Dravidian language) of an autochthonous (perhaps "Naga") name *K[ə]liŋ (cf. Mahdi 1994:482 n. 192; 1999b:222-223).

well. The “namesake” Keling was situated on the Malayan Peninsula (already indicated by Schlegel 1898). But the “New Tang Annals” note that *Hēling* “is also called *Shèpó* or *Shépó*”⁴⁹ (Groeneveldt 1877:13; Pelliot 1904:279-280; Ferrand 1919:304; Wolters 1967:216), and as the latter doublets were equated by most scholars with Java, it was widely concluded that *Hēling* was in Java. Nevertheless, *Hēling* is perhaps one of the most precisely defined locations in Chinese sources, and specifically that it is on the Peninsula.⁵⁰ Furthermore, the seemingly interpolated recapitulation of the expedition on folio 45 of the *Carita Parahiyangan* specifies the location of historical Keling with a contemporaneous name as attribute, *Keling Patani*,⁵¹ perhaps to distinguish it from Kalinga in India, thus betraying to us that 16th century Sundanese scholars apparently still knew where it had been (cf. Damais 1954:635-637 fn. 5).

The encounter with *Sang Sriwijaya* at Keling must have been the decisive “showdown” between Sanjaya and the ruler of Sri Vijaya. Through his victory, Sanjaya could finally proclaim himself the successor of his uncle, King Sena, as head of the Yava realm.⁵² This is to my mind what we read in the (unfinished) stele-B inscription of Ligor (actually Chaiya), for which there are two interpretations: one (below left) assumes reference to a single ruler (Cœdès 1918:30 & 32; Chhabra 1965:28-29 & 31);⁵³ another (on the right)

49. This would be obvious, if the not submissive “land of *Jāwa*” of the 686 CE Kota Kapur inscription had been this same Keling. It (*Hēling*) sent own envoys to China in 640, 648, and 666 CE (Pelliot 1904:286; Wang 1958:74 & 122; Wolters 1967:215 & 230, Cœdès 1968:79), demonstrating a claim to sovereignty. Then it apparently succumbed to Sri Vijaya, because there was a long pause during which embassies only came from the latter, until envoys came from Keling again as of 767 CE onwards (Pelliot 1904:286; Wang 1958:96, 123).

50. There is an exact gnomon reading, corresponding to a latitude calculated by Takakusu as 6°48' North (in I-Tsing 1896:xlvi, using an erroneous notation 6°8' for 6.8° = 6°48'), and more accurately, considering the finite radius of the sun disc, as 6°29' North by Gerini (1909:478-480): Java lies *south* of the equator. Then there is a notation that “in the North it borders on Zhenla (i.e. Cambodia)” (北與真臘接 *běi yǔ Zhēnlà jiē*, lit. “north meet Zhenla connect”, Pelliot 1904:280 fn. 1); cf. also Kern (1948:403); Wolters (1967:213-215, 337 nn. 106-108 & 110); Chen et al. (1986:449-450 sub 词陵), and noteworthy Gerini (1909:480, also p. 475).

51. If this is correct, remains of fortifications at Yarang on the Patani river, with datings from the 6th century CE onwards (Perret et al. 2004:95-105; also Jacq-Hergoualc'h 2002:161-191 who locates Langkasuka here—to my mind not a contradiction), could be Keling. Yarang lies at c. 6°42' North, implying a remarkable accuracy of the Chinese gnomon reading (see fn. 50).

52. Van der Meulen (1977:91) notes an “information gap” in Chinese notations about *Shépó* ~ *Shèpó* that ended by 768. Indeed, in the eight decades from King Sena's defeat and subsequent subjugation of (presumably) Keling by Sri Vijaya, till King Sanjaya's triumph, a Yava realm as current subject of information did not exist (cf. also fn. 49).

53. Cœdès speaks of the Vieng-sa inscription; Chhabra refers to stele B as stele A, and vice versa (that seems indeed to be chronologically more correct, as will become apparent below).

discerns two, first suggested as possible alternative interpretation by Majumdar (1933:122), and then found correct by Cœdès (1950:65):

One-king version	Two-kings version
<p>“Hail! This one, king of kings, through his radiance comparable to the sun dispelling the darkness constituted by the hosts of his enemies, resembling by his charming beauty the blemishless autumnal moon, the incarnation of <i>Kāma</i>,⁵⁴ named <i>Viṣṇu</i>, without second in prowess, destroys all his proud enemies, by his descendance head of the <i>Sailendravaṅśa</i>, is named <i>Śrī Mahārāja</i>.”</p>	<p>“Hail! The first, king of kings, through his radiance comparable to the sun dispelling the darkness constituted by the hosts of his enemies, resembling by his charming beauty the blemishless autumnal moon, the incarnation of <i>Kāma</i>, named <i>Viṣṇu</i>. The second, by his prowess destroys all his proud enemies, by his descendance head of the <i>Sailendravaṅśa</i>, is named <i>Śrī Mahārāja</i>.”</p>

The second interpretation, involving two kings, seems indeed to be the likelier one: the figure of a king facing up to enemies is described twice, once merely dispelling the darkness they manifested with his radiance, the other time directly destroying them with military prowess. This would seem to more reasonably constitute individual descriptions of two different kings, rather than of one and the same one.

We then have a parallel to the two kings of the Canggal inscription: a passive one (“blemishless moon”), set upon by enemies against whom it is his radiance that prevails, fits the tragic figure of Sena; the comparison with the god *Viṣṇu* is quite suiting for his sacral function as the “king of kings” of Yavadvipa.⁵⁵ The second, more dynamic figure, destroyer of enemies, fits quite perfectly to the victorious Sanjaya. In stele B he is now proclaimed *śrī mahārāja*, lit. “illustrious emperor”, evidently after having defeated Sri Vijaya. Before that, even after subjugating the circle of kings, his rank was given in line 1 of the Canggal inscription as *narapati* “king”, lit. “manlord, chief of people”, suggesting “worldliness” rather than “godliness”. By comparison, in the 5th-century Muara Kaman inscription marked “C” in Chhabra (1945:16-17; 1965:90-91), the paramount king *Mūlavarman* is titled *rājendra* “lord of kings”, where “lord” is expressed by the name of the god *Indra*, while the surrounding rulers he had defeated are titled *nṛpati* (cognate with *narapati*).

The alternative interpretation of stele B as reference to only one king would not impair the main point to be made here, that the king described as

54. Kama is the god of love, usually depicted like Eros (or Cupid/Amor), also like Adonis.

55. Note the analogical comparison of King Purnawarman of Taruma with *Viṣṇu* on the footprint inscription at Ci Aruteun (Poerbatjaraka 1952:12; Chhabra 1965:93).

“destroyer of enemies” is apparently Sanjaya, now proclaimed *srī mahārāja* after defeating the emperor of Sri Vijaya at Keling.

We now move to the attacks on Cambodia and China, that gave rise to the greatest doubts in the credibility of the *Carita Parahiyangan*. Nevertheless, for both points there is independent historiographic support, reaffirming the reliability of the *Carita*.

With regard to the attack on Cambodia there is the testimony of the Sđök Käk Thom inscription: at the coronation of King Jayawarman II in 802 CE, a brahman was commissioned to perform a holy ceremony that freed Cambodia from the vow of allegiance to *Javā* (Coëdès & Dupont 1943:108-109). Obviously, if Cambodia had to be released from a subordinated position towards Yava[dvipa], that situation must have been imposed upon it first. Either Sanjaya or another king of Yavadvipa must have indeed attacked and defeated Cambodia at some time before 802 CE.⁵⁶

With regard to the attack on China, a closer inspection of the text reveals that not the emperor was allegedly defeated, but a *patih*. At that time this was a low rank in Javanese hierarchy, perhaps comparable with a presentday *lurah* or *bupati*, or a sheriff in medieval England (see Barrett Jones 1984:105-106). The Chinese Empire at that time included Tongking, and Maspero (1910:550-552; 1928:97-98) cites a report in the section on external relations *Ngoại ký* of the Vietnamese annals *Đại Việt sử ký*, that in 767 CE the march (county) of *Trấn-nam* (鎮南; Chinese reading: *Zhènnán*) and its chief town were invaded, sacked, and burnt by *Côn-lôn* (崑崙; Chin. *Kūnlún*)⁵⁷ and *Xà-bà* (閩婆; Chin. *Shépó* < **Jaba*)⁵⁸ people; after which, however, the invaders were defeated and evicted again by troops of the provincial governor.⁵⁹

56. A successful attack on Cambodia (*Qmār*) by the *Maharāḡa* of *az-Zābaḡ* is also noted by the early 10th-century Arabic author Abu Zaid (Gerini 1909:561; Ferrand 1913-1914:86; Tibbetts 1979:104).

57. I.e. Malays or Malay-speaking Sea-People (in other contexts it could mean a mountain near Tibet, the island Pulo Condor, a Khmer title, etc., Mahdi 1999a:163-165). There were two variants of the first character: with the *shān* (山) radical on the left as in Vietnamese 崑 (Gouin 1957:186 sub *Côn 2a-b*), or on the top as in Chinese 崑 (Giles 1912: #6537); Maspero (1910: 551 fn. 5) has the latter, erroneously reading it *Co*. The second character has two readings in Vietnamese: the older *lôn* also assumed by Maspero, and present *luân* (Gouin 1957:753, 762; Bách Khoa 1995:577 sub *Côn luân*).

58. Maspero (1910:551 fn. 5) and Damais (1954:638) read the first character as *Đà*, but see Gouin (1957 sub *Xà*).

59. Also Ferrand (1919:462), Damais (1954:638), Coëdès (1968:91), while van der Meulen (1977:90) mentions “furious protests” from Tongking and Champa reaching the Chinese court in 767-782 CE, about raids on the coast by *Shépó* and other peoples. The 782 nota from Champa was in all likelihood not provoked by Sanjaya’s expedition, but perhaps by an action of the latter’s son Rakai Panangkaran.

Hence, a “Malayo-Javanic” force had indeed attacked and defeated the chief of a frontier march of the Chinese empire in 767 CE, even though its triumph was a shortlived one. Predictably, the *Carita Parahiyangan* remains silent on the subsequent military debacle. Regardless of this final misfortune, Sanjaya had by his victory over Sri Vijaya at Keling reinstated the Hinduist realm of Yavadvipa, and then presumably moved its seat to Central Java. In this context, the circumstance that there is a volcano named *Merapi* in Central Java gains particular significance.

Essentially, pre-Hinduistic veneration of volcanoes in Java, see introduction above, continued through gradual Hinduisation in the subsequent period (Stutterheim 1926:347-349; Quaritch Wales 1953:121, 126-130), beginning with the erection of a growing number of Hinduist temples all over the already venerated Dièng Plateau (see Krom 1915:336-338). At a more advanced stage, the plateau itself was coopted into a Hinduist cosmographic system that featured Dièng (*Dihyang*) as the precursor of Mount Seméru, the Javanese Mount Meru (*Mahāmeru*), in the 15th-16th century *Tantu Panggelaran* (see text in Teeuw 1947:145; cf. Stutterheim 1926:334).

Evidently, there was no lack of local mountains as ritual objects of veneration, both Hinduist and pre-Hinduist, and precisely for this reason, there was no need to introduce an additional one from Sumatra. Furthermore, a putative veneration of a Merapi volcano in Central Java does not seem to have left an as deeprooted and lasting trace as Dièng or Seméru in Javanese tradition.⁶⁰ It seems more likely to have been an importation, rather than something that grew out of a locally rooted process. The only explanation that would seem to plausibly account for a Central Javanese volcano bearing the Old Malay name of perhaps Batak origin of a volcano in Sumatra, is to my mind that the Sumatran Merapi had indeed possessed some important symbolic or ritual significance for Yavadvipa. Having moved the centre of that realm to Java, Sanjaya apparently felt necessitated to have a Merapi volcano there as well.⁶¹ We will return below to circumstances that may have motivated that decision.

60. In the mythic-allegoric introductory narration in the *Babad Tanah Jawi*, Mount Merapi is just one of eight corners of the earthly domain to be ruled by *Baṭara Wisnu* (i.e. the Hinduist god *Viṣṇu*), after King Watugunung (lit. “stone of the mountain”) of Gilingwesi (lit. “iron milling”), having discovered that his wife was his mother (also an issue in the Sundanese Sangkuriang myth), leads his troops to storm the heavens (that is inhabited by a Hinduist pantheon) to capture nymphs to marry, but is stopped by *Baṭara Wisnu* (Olthof 1941a:7-11; 1941b:7-11; Damono & Sondakh 2004:5-19); altogether quite a remarkable allegory on the Megalithist-Hinduist conflict at the threshold to Indonesian history. The name *Merapi* also figures in some syncretist traditions of the Islamic period, cf. *Sunan Mērapī* in Pigeaud (1962:164 #61.3). For Javanese reflections on the devastating 1006 CE Merapi eruption, see van Hinlopen Labberton (1921:191ff).

61. Cf. van der Meulen (1979:26-28) who stressed the significance of the Merapi for Sanjaya.

Some Concluding Remarks

In the above discussion, we repeatedly encountered evidence suggesting that the power of a paramount ruler was no longer exclusively based on superior military prowess, but was additionally stabilised by religious ritual. This is further substantiated by more subtle details in the above material. There is a distinct contrast between the characterisation of the kingships of Sena and Sanjaya in the Canggal inscription as well as of the two kings assumed to be these same in stele B of Ligor. For all demonstration of respect and allegiance to the late Sena, the inscriptions restrict themselves to imagined symbolic manifestations of his greatness, particularly his radiance compared to the sun or the moon. There is not a hint of warrior-like martial qualities so consistently ascribed to Sanjaya. One cannot escape the impression that there is a particular reason for this, and that Sena's presumable submission ritual after being defeated by Sri Vijaya precluded his being assigned the aura of military supremacy that would otherwise have befitted a paramount "king of kings". This was perhaps one aspect of a tradition of sacral, magical qualities attached to Malay paramount kingship that would persist in some places even into the 19th century. It featured the firm belief that the paramount possessed magical powers allowing him to inflict severe calamities onto disobedient or rebellious subjects. Earliest documentations of this are the *mangmang* imprecations of Old Malay inscriptions of Sri Vijaya. But in the light of the above discussion, it appears likely that the tradition was already established in Yavadvipa, also the philosophical insight (apparent in Kautilya's *Arthaśāstra*), that strict compliance by subordinates and other subjects, even by potential challengers of the paramount's position, as well as by deposed former paramounts, was a vital precondition for the functioning of the whole. Another implication of the above concerns questions surrounding the origin and identity of the *Śailendravanṣa* (the Shailendra dynasty), because if the interpretation of stele B of Ligor as announcement of Sanjaya's victory over Sri Vijaya is correct, it would be the first text to mention the name of that dynasty. This is strictly speaking in agreement with the circumstance that Sanjaya heads the list of kings of the Shailendra dynasty (see Stutterheim 1927:189, 213). But a dynasty was traditionally named after its founder, the *vanṣakara*, so why was Sanjaya, its first king, not its founder?

One possible answer to this riddle may be inferred from the Old Malay *Sājāmertā* inscription⁶², dated on the base of palaeographic considerations

62. From Boechari (1966:244), Suhadi (1983:74), and photo of inscription in Boechari (1966:242); cf. van der Meulen (1979:32), Wolters (1979:52), Kulke (1993:166), Mahdi (1995:172). Probably for typographical reasons, Boechari spells *ḍ* and *ṇ* without underdot as *d* and *n* re-

around the first half of the 7th century by Boechari (1966:243). Lines 6-10 read as follows:

6. - <i>āṇḍa</i> ⁶³ <i>dapū-</i>	“..... of the honourable <i>Dapū-</i>
7. <i>nta selendra namah santanū</i>	<i>nta</i> Selendra; Santanū
8. <i>namāṇḍa bāpaṇḍa bhadrawati</i>	is the name of his father, Bhadrawati
9. <i>namaṇḍa ayaṇḍa samūla</i> ⁶⁴	the name of his mother. Samūla
10. <i>namaṇḍa winiṇḍa selendra namah</i>	is the name of the wife of the honourable Selendra.”

As Boechari noted (*ibid.*:245), the name *Selendra* must be a Malay rendering of Sanskrit *Śailendra*,⁶⁵ and probably names the founder of the *Śailendravamśa*.

An important circumstance is that, as the author pointed out, the title *dapunta*⁶⁶ in Old Javanese epigraphy was not used for royal personages (*ibid.*:245-246). This is fully in agreement with the assumption made above, that the Central Javanese vassal of Yavadvipa (apparently unlike that on the Peninsula) was not of sufficient rank to directly challenge Sri Vijaya's claim on paramountcy.⁶⁷ Before proceeding on his expedition to liberate Malayu and defeat Sri Vijaya at Keling, Sanjaya—apparently a descendant of Selendra—had to subjugate a surrounding circle of kings.

This also explains why Sanjaya, and not Selendra, heads the list of Shailendra kings: Sanjaya's predecessors in charge of a Yavadvipa-subordinated territory in Central Java, beginning with Selendra, were not sovereign monarchs. That his father got to marry the sister of Sena was perhaps just a consequence of her seeking refuge in Java after the fall of Malayu.

There still is one puzzling circumstance: as noted by Kulke (1993:166), at embarkation to attack Malayu the ruler of Sri Vijaya was likewise of the rank of a *dapunta* (or *dapunta hiyang*, that in Old Javanese does not refer to

spectively. I follow Boechari and Suhadi in differentiating *b* and *v* (i.e. *w*) of the script, although the difference, insofar as I could distinguish in the photo, is marginal.

63. Suhadi mistakenly has *-ānda*, but the *ṇḍ* is unambiguously evident in the photo.

64. Boechari reads *sampūla*, Suhadi *samūla*. I cannot discern a subscript *p* additionally to the *ū* on the (unclear) photo, and provisionally follow Suhadi's reading, without excluding a reading as *sampala*.

65. An indigenous Malay name with the consonant cluster *-ndr-* is indeed rather unlikely.

66. In later inscriptions it was typically spelled *dapunta*. Note that this is the Old Malay form, or a Malayism when used in Old Javanese, the regular (expected) Old Javanese cognate being *rapunta* that is indeed likewise attested.

67. Indeed, as Miksic (2004:240) points out, no significant archaeological sites in Central Java are attributable to the period before King Sanjaya (also van Hinlopen Labberton 1921:191).

royal persons either, see de Casparis 1956:9-10 fn. 52).⁶⁸ For him, the ritual barrier to the status of paramountcy could be surmounted by a religious procedure termed *siddhayātra*. That this was not a unique happening follows from the ceremony that released Cambodia from allegiance to Yava[dvipa] at the coronation of Jayawarman II as indicated in the Sđök Kāk Thom inscription.

Therefore, that Sanjaya was obliged to first subjugate a circle of kings possibly had more than just ritual reasons. Besides formally imputing upon him the rank of a sovereign, it also provided a basis for sufficient manpower and material to maintain his military campaign. By contrast, the *đapunta hiyang* of Sri Vijaya appears to have already had a comparable logistic potential at his disposal only through a *siddhayātra*.

The rise of Buddhist Sri Vijaya must have somehow reflected economic and political interests of merchants (*baniaga*), shipmasters (*puhawang*), and communities of freebooting Sea People (*Orang-laut*)⁶⁹ in the region. These Sea People seem to have rather strictly observed allegiance to rulers with adequate sacral or magical profile.⁷⁰

Possibly, Yavadvipa represented a Megalithist-turned-Hinduist grain⁷¹ producing, gold and aromatics⁷² exporting highland culture community that had bridged the geopolitical power gap to the sea to acquire control over trade and the seaways, while Buddhist Sri Vijaya represented a fishing-and-trading, silver, tin, and other minerals, also tortoise shell, spices and aromatics⁷³ transporting littoral-and-maritime community that had advanced

68. It is remarkable that *đa-punta hiyang*, lit. “honourable our-master god”, though etymologically implying divinity of the referent, is not a royal title. As it involves an indigenous rather than Sanskrit word for “god”, it perhaps testifies to development of a sacral quality already in megalithist kingship, that then “devaluated” in the face of Hinduist royalty of Yavadvipa.

69. A similar Buddhist partisanship of Sea People is noted in the 10th century *Bodhisattvā-vadāna Kalpalatā* of Kṣemendra, reporting that only after King Aśoka converted to Buddhism did “Naga sea pirates” (apparently Sea-People freebooters or sea rovers) in the Bay of Bengal submit to his overlordship (see Mookerji 1912:113-115; cf. Mahdi 1999b:178-179). I distinguish pirates (victimizing all shipping, outlawed by own officialdom) from freebooters (only victimizing alien, enemy, or rival-confessional shipping, not outlawed by own officialdom) and sea rovers (victimizing any shipping and coastal settlements as ethnicity-specific custom, e.g. Ilanuns, Vikings).

70. The explicit mention of *Côn-lôn* people (contrasted with *Xà-bà*) in the Vietnamese report on the attack on Trán-nam could be a concrete reference to Sea-People, suggesting that, through his victory at Keling, Sanjaya then commanded their formal allegiance as well.

71. First job’s tears and sorghum, then foxtail millet, finally rice (Mahdi 1994:431-441; cf. dating in Mahdi 1999b:164).

72. Camphor of Baros and benzoin, probably also (Sumatran) eaglewood.

73. Tin and various minerals from the Peninsula and Bangka-Belitung, cloves from the Moluccas (North Maluku), nutmeg from Banda, eaglewood from Kalimantan, sandalwood from Nusatenggara, etc.

so far as to undertake bridging that gap to the highlands. For both culture traditions, transition to stabilised power hierarchy of statehood could apparently only be realised by establishing a power base in the lowlands between the mountains and the sea. Urban cosmopolitan culture centres developed in the lowlands, contrasting with both highland agricultural and littoral seafarer communities, but remaining economically dependent of both. This seems to have been achieved for the first time at conversion to Hinduism and establishment of Yavadvipa by 132 CE.

Apparently, the Buddhist littoral-and-maritime party remained so influential even after King Sanjaya's victorious campaign,⁷⁴ as to motivate the latter to divide his just united realm into two again. Poerbatjaraka (1958:259), supported by Boechari (1966:242), inferred that Sanjaya named his son Rakai Panangkaran as head of a revived Buddhist Sri Vijaya, so that it was now ruled by a line of the Shailendra dynasty (as noted with surprise by Stutterheim 1929:8). It must then have been Rakai Panangkaran, new ruler of Sri Vijaya, who had Ligor stele A set up (dated 775 CE, eight years after Trán-nam) as a kind of "amendment" to the unfinished stele B of his father Sanjaya, explaining why it is on the same stone slab.⁷⁵ On the Hinduist Yava throne, Sanjaya lets himself be followed by another son, his eldest.

Within this bipolar system of two parallel traditions, a sea-people based maritime-trade orientated one controlling the seaways, and an agriculturalist volcano-venerating one in the interior, it seems likely that that redivision of the realm into a Buddhist Sri Vijaya, and a Hinduist Yava[dvipa], the latter now based in Java (that acquired this name in consequence of that), made the presence of a ritual Merapi volcano in Java seem necessary, or at least desirable. Apparently, one and the same circumstance resulted in that an island and a volcano on it got the original name of a land and a volcano of Sumatra respectively: the moving of Yavadvipa to Java under political conditions of the above-mentioned bipolar system.

If correct, this means that worship of a volcano played an important role in a highland culture tradition that had once been incorporated into the original Yavadvipa, identifying the West Sumatran Merapi as that venerated volcano. It was already noted above, however, that the Merapi does not lie at

74. That ended in defeat at Trán-nam in 767. Apparently taking advantage of this, Keling sent a renewed embassy to China in that same 767 CE, displaying independence. This was perhaps the reason why Ligor stele B was left unfinished, and may have been one of the factors leading to King Sanjaya's "conciliatory" decision.

75. On the chronological sequence of steles B and A, cf. also Jacq-Hergoualc'h (2002:243-244). Chhabra (1965:28-32) actually reversed the names of the steles to place them in what now seems to have indeed been the correct chronological order.

the head of the Batang Hari, but at that of the Indragiri or Kuantan river. It was most probably a gradual process, as a result of which items of megalithist ritual, in part perhaps of ancestors of the Bataks,⁷⁶ were taken up in Hinduist Yavadvipa not unlike the syncretist adaption of the Dièng cult in Java. The original Merapi veneration by megalithist highlanders could have begun long before the emergence of Hinduist Yavadvipa, and at quite some distance from it.⁷⁷

The recursive path towards identification of the Sumatran Merapi followed above also signalises, to my mind, that the particular constellation of economic and culture relations between the Sumatran highlands, lowland river basins, and coast with offshore islands, had now developed so far as to encompass much of the western part of the Malayan Archipelago. It would then include much more of the Archipelago, as the re-established Sri Vijaya widened its influence, and later the Central Javanese Majapahit found itself facing mercantile coastal (*Pesisiran*) polities. A late echo of this was the reactivation of freebooters and sea rovers all over the Archipelago in the 19th century: the indigenous paramounts had lost their authority to British and Dutch colonial administrations that were not yet fully aware of its finer implications, cf. James Brooke in Keppel (1846:189ff).⁷⁸

76. In analogy to the Baduis of West Java, or to so-called Montagnard communities in Vietnam, some Sumatran highland communities resisting Hinduisation may have suffered setbacks in culture development, accounting for persistent reports of alleged “cannibalism” (cf. Marco Polo: *ceulx des montaignes ... menguent char d’hommes*; Pauthier 1865:569) till as far back as Ptolemy’s *anthrōpophági* (of *Sabadeiba* and the *Baroūsai*; Cœdès 1910:61), perhaps from a protohistorical “urban legend” that depreciatively ascribed headhunting to highland agriculturists practicing ancestor-skull preserving rites. But actually, Bataks must have been involved in the delivery of export wares for India—Toba Batak *hayu hapur* is a rare example of an expression for “camphor of Baros” that was not borrowed from Malay *kapur barus* (Mahdi 1999b:219 Tab. 8.12a-b), so too, Toba *haminjon* “benzoin” is a unique exception in the set of cognates of Malay *kemenyan* “id.” (Mahdi 2007:73)—and, reciprocally, they acquired items of Indian material culture, cf. Toba *jaba-ure* “sorghum” without known full cognates in the Archipelago, perhaps borrowed directly from an Indic source (cf. Yule & Burnell 1903:465 sub *jowaur*, *jowarree*; Turner 1966:603 #10437 *yavākāra*), besides *daua* “k.o. grass” borrowed perhaps via Malay *jawa* “millet” before completion of the [*Z >] *j > d shift in Toba (Mahdi 1994:431); cf. also Mahdi (2005:184). Unclear is the antiquity of Sanskrit names of months in Toba (Voorhoeve 1972), or Sembiring clan names and some Karo terms of Dravidian origin (van Ronkel 1918).

77. Valmiki’s *Rāmāyana* names a mountain beyond Yavadvipa, inhabited by *deva-dānava* “gods and demons” (the latter seem to have been interpreted as “satyrs” in Graeco-Latin tradition), perhaps a reference to highland “heathens” (Mahdi 1994:469-470 n. 111; 2007:174-175 fn. 202).

78. See also Horsfield (1848:314-323) on freebooting Sea People (*Rayads*, Malay *rakyat* “people”) under the Sultan of Riau (*Rhio*) and Lingga, on sea-rover Ilanuns (*Lanons*) raiding Bangka after the weakening of the Sultan of Palembang (*Plembang*), joined by *Orang-Lauts* reportedly encouraged by the Sultan of Siak; and see Keppel (1846:197) for the eastern extent of Ilanun activity (up to around Halmahera/Jailolo).

The treatment proposed above strives to connect numerous individual epigraphic and other historiographic records—from insular as well as mainland Southeast Asia and from China—into one unitary picture. The resulting historical frame has to my mind the advantage of accommodating a number of hitherto puzzling circumstances: a longtime Yava (*Shépo*) tradition more ancient than Central Javanese archaeological remains of significance; a Sumatran Sri Vijaya getting to be ruled by a Java-based (though probably Malayan) Shailendra dynasty; the symbolic significance of Sumatran Malayu for the Javanese kings Sanjaya and Kertanegara; even that Ligor steles A and B share the same stone slab, and that B, the earlier of the two, remained unfinished. Inclusion of the question of the two Merapi volcanoes at the same time also offers a lead from the known Hindu-Buddhist period of Indonesian history to its megalithist prehistory. This has hopefully brought discussion begun by Krom's (1919) "Sumatran period in Javanese history" and Stutterheim's (1929) "Javanese period in the Sumatran" another step forward.

Acknowledgements

I owe sincerest thanks to the Fritz Haber Institute of the Max Planck Society for use of Institute facilities in my independent studies. This paper gratefully profited from fruitful discussions with Sander Adelaar and Mike Laffan on matters touched in Episode I, and from constructive comments by Annabel Gallop, Tom Hunter, Pierre-Yves Manguin and Claudine Salmon. I am indebted to Pak Hasan Djafar for copies of the 1979 SPAFA Workshop reports, to Adrian Clynes for a copy of Harrison (1962), and to Liu Xi for his crucial help in working with Chen *et al.* (1986).

BIBLIOGRAPHY

- Adelaar, K. Alexander, 1989, Malay influence on Malagasy: Linguistic and culture-historical implications, *Oceanic Linguistics*, 28:1-46.
- , 1992, *Proto Malayic: The Reconstruction of its Phonology and Parts of its Lexicon and Morphology*, Pacific Linguistics Series C, 119. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University.
- Aichele, W., 1942-1943, Die altmalaiische Literatursprache und ihr Einfluß auf das Altjavanische, *Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen*, 33:37-66.
- , 1954, Sprachforschung und Geschichte im indonesischen Raum, *Oriens Extremus*, 1:107-122.
- Atja, 1968, (ed.) *Tjarita Parahijangan*, Titalar Karuhun Urang Sunda Abad ka-16 Masehi. Bandung: Jajasan Kebudayaan Nusalarang.
- [Bách Khoa], 1995, *Từ Điển Bách Khoa Việt Nam*. Hà-nội: Trung Tâm Biên Soạn Từ Điển Bách Khoa Việt Nam.
- Barret Jones, Antoinette M., 1984, *Early Tenth Century Java from the Inscriptions*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 107. Dordrecht – Cinnaminon: Foris Publications.
- Boechari, 1966, Preliminary Report on the Discovery of an Old Malay Inscription at Sodjomerto, *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, 3:241-251.
- , 1979, Report on Research on Sriwijaya, *SPAFA Workshop on Research on Srivijaya*, Jakarta, March 12-17, 1979 (reedited 1981, in Satyawati Suleiman, et al. [eds.], *Studies on Srivijaya*. Jakarta: Proyek Penelitian Purbakala Jakarta, Departemen P & K, pp. 79-84).
- Bretschneider, E., 1876, Chinese Intercourse with the Countries of Central and Western Asia in the Fifteenth Century – I, *China Review*, 4:385-394.
- Carroll, John, 1960, The Word Bisaya in the Philippines and Borneo, *Sarawak Museum Journal*, 9:499-541.
- Casparis, J.G. de, 1956, *Prasasti Indonesia*, II, *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.*, Bandung: Masa Baru.
- Chen Jiarong 陈佳荣, Xie Fang 谢方, & Lu Junling 陆峻岭, 1986, *Gǔdài Nánhǎi dì míng huìshì 古代南海地名汇释* (Cumulate glossary of ancient South-Sea place-names). Beijing: Zhonghua shuju.
- Chhabra, B.Ch., 1945, Three More Yūpa Inscriptions of King Mūlavarman from Koetei (East Borneo), *Journal of the Greater India Society*, 12:14-17.
- , 1965, *Expansion of Indo-Aryan Culture During Pallava Rule (as evidenced by inscriptions)*. Delhi: Munshi Ram Manihar Lal.
- Cœdès, George, 1910, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IV^e siècle av. J.-C. jusqu'au XIV^e siècle*. Paris: Ernest Leroux.
- , 1918, Le Royaume de Çrīvijaya, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 18, no. 6.
- , 1930, Les inscriptions malaises de Çrīvijaya. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 30:29-80.
- , 1950, Le Çailendra « tueur des héros ennemis », in A.A. Cense, G.W.J. Drewes, G.F. Pijper, P. Voorhoeve (eds.), *Bingkisan Budi*, een bundel opstellen aan Dr. Philippus Samuel van Ronkel [...], pp. 58-70. Leiden: A.W. Sijthoff.

- , 1968, *The Indianized States of Southeast Asia*, ed. by Walter F. Vella, translated by Susan Brown Cowing. Honolulu: East-West Center Press (U. Press of Haw.).
- Cœdès, George, & Pierre Dupont, 1943, Les stèles de Sdōk Kāk Thom, Phnom Sandak et Prāḥ Vihār, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 43:56-154.
- Dahl, Otto Chr., 1991, *Migration from Kalimantan to Madagascar*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie B: Skrifter, 82. Oslo: Norwegian University Press.
- Damais, Louis-Charles, 1954, review of Poerbatjaraka (1952), *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 48:607-649.
- , 1968, Études soumatranais III; La langue B des inscriptions de Srī Wijaya, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 54:523-566.
- Damono, Sapardi Djoko, & Sonya Sondakh, 2004, (eds.), *Babad Tanah Jawi: Mitologi, Legenda, Folklor, dan Kisah Raja-Raja Jawa* – 1. Jakarta: Amanah Lontar.
- Demiéville, Paul, 1951, review of Stein (1947), *T'oung pao*, 40:336-351.
- Dempwolff, Otto, 1938, *Vergleichende Lautlehre des austronesischen Wortschatzes*, 3. Bd., *Austronesisches Wörterverzeichnis*. Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, 19. Berlin: Dietrich Reimer / Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter.
- Ferrand, Gabriel, 1913-1914, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, tomes 1-2. Paris: Ernest Leroux.
- , 1916, Ye-tiao, Sseu-tiao et Java, *Journal asiatique* 11^e série, 8:521-532.
- , 1919, Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud, *Journal asiatique*, 11^e série, 13:239-333, 431-492; 14:5-68, 201-241.
- Gerini, G.E., 1909, *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further India and Indo-Malay Archipelago)*, Asiatic Society Monographs, 1. London: Royal Asiatic Society & Royal Geographical Society.
- Giles, Herbert A., 1898, *A Chinese Biographical Dictionary*. London: Bernard Quaritch / Shanghai – Yokohama: Kelly & Walsh.
- , 1912, *A Chinese-English Dictionary*, second ed., rev. & enlarged. Shanghai – Hongkong – Singapore – Yokohama: Kelly & Walsh / London: Bernard Quaritch.
- Gouin, Eugène, [1957], *Dictionnaire vietnamien chinois français*. Saigon: Imprimerie d'Extrême-Orient.
- Grimes, A., 1941, The Journey of Fa-Hsien from Ceylon to Canton, *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 19/1:76-92.
- Groeneveldt, W.P., 1877, *Notes on the Malay Archipelago and Malacca compiled from Chinese sources*, Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 39/1/1. Batavia: W. Bruining / 's-Hage: M. Nijhoff.
- Hagesteijn, Renée, 1989, *Circles of Kings: political dynamics in early continental Southeast Asia*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 138. Dordrecht – Providence: Foris Publications.
- Hall, Kenneth R., 1985, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harrison, Tom, 1962, "Bisaya" in North Borneo and Elsewhere, *Sabah Society Journal*, 2:6-14.
- Hinlopen Labberton, D. van, 1921, Oud-Javaansche gegevens omtrent de vulkanologie van Java, *Djāwā*, 1:185-201.

- Hirth, Friedrich, and W.W. Rockhill, 1911, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
- Horsfield, Thomas, 1848, Report on the Island of Banka, *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia*, 2:299-348, 373-427, 705-725, 779-824.
- I-Tsing [Yijing], 1894, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident*, traduit en français par Édouard Chavannes. Paris: Ernest Leroux.
- , 1896, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)*, translated by J. Takakusu. Oxford: Clarendon Press.
- Jacq-Hergoualc'h, Michel, 1992, *La civilisation de ports-entrepôts du Sud Kedah (Malaysia) V^e-XIV^e siècle*. Paris: l'Harmattan.
- , 2002, *The Malay Peninsula: crossroads of the maritime silk road (100 BC-1300 AD)*, translated by Victoria Hobson, *Handbook of Oriental Studies*, 3.13. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Jong, J.A. de, 1937-1940, Megalithische oudheden op het Yang-Hoogland, *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, 2^e serie, 54:22-29, 215-218, 706-711, 57:571-580.
- Junker, Laura Lee, 1999, *Raiding, Trading, and Feasting: The Political Economy of Philippine Chiefdoms*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Keppel, Henry, 1846, *The Expedition to Borneo of H.M.S. Dido for the Suppression of Piracy*, vol. 2, London: Chapman & Hall.
- Kern, Hendrik, 1869, Java en het goudeiland volgens de oudste berichten, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 3^e volgereeks, 4:638-648.
- , 1871, De naamsoorsprong van Java, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 3^e volgereeks, 6:116-120.
- , 1880, Sanskritische woorden in het Tagala, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 4^e volgereeks, 4:535-564.
- , 1881, Sanskritische woorden in het Bisaya, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 4^e volgereeks, 5:128-135.
- , 1882, Over de opschriften uit Koetei in verband met de geschiedenis van het schrift in den Indischen Archipel, *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, 2. reeks, 11:182-203.
- , 1885, Sanskrit-inscriptie van Java, van den jare 654 Çaka (A.D. 732), *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 4^e volgereeks, 10:125-138.
- , 1896, Twee krijgstochten uit den Indischen Archipel tegen Ceilon, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 46:240-245.
- , 1905, Ibadioe, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 58:364-367.
- , 1913, Inscriptie van Kota Kapoer (eiland Bangka; 608 çaka), *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 67:393-400.
- Kern, R.A., 1948, Ho-ling, in J.H. Kramers, J.J.L. Duyvendak, F.B.J. Kuiper, C.C. Krieger, F.M.T. Böhl (eds.), *Orientalia Neerlandica*, pp. 402-413. Leiden: A.W. Sijthoff.
- Kohlbrugge, J.H.F., 1899, De linggatempel en andere oudheden op het Yanggebergte, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 41:70-79.
- Krom, N.J., 1915, (ed.) Diëng, in N.J. Krom (ed.) *Inventaris der Hindoe-oudheden op den grondslag van Dr. R.D.M. Verbeek's Oudheden van Java*, deel 1. *Rapporten van den*

- Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië*, 1914, #1135 on pp. 336-344. Batavia: Albrecht / 's Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- , 1919, *De Sumatraansche periode der Javaansche geschiedenis*. Leiden: E.J. Brill.
- Kulke, Hermann, 1993, “Kadatuan Srivijaya” – Empire or Kraton of Srivijaya? A Reassessment of the Epigraphical Evidence, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 80:159-180.
- Laffan, Michael, 2005, *Finding Java: Muslim nomenclature of insular Southeast Asia from Srivijaya to Snouck Hurgronje*, Asia Research Institute Working Paper No. 52 [electronically published Nov. 2005 at www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm].
- Lassen, Christian, 1852, *Indische Alterthumskunde*, Bd. 2. *Geschichte von Buddha bis auf die Ballabhi- und jüngere Gupta-Dynastie*, Bonn: Koenig.
- Laufer, Berthold, 1907, The Relations of the Chinese to the Philippine Islands, *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 50:248-284.
- , 1915, Asbestos and Salamander, *T'oung pao*, 16:299-373.
- Legge, James, 1886, *A record of Buddhist Kingdoms*, Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline, translated and annotated with a Korean recension of the Chinese text. Oxford: Clarendon Press. (facsim. 1991, New Delhi: Munshi Ram Manohar Lal).
- Lévi, Sylvain, 1918, Pour l'histoire de Rāmāyaṇa, *Journal asiatique* 11^e série, 11:5-160. [Madras, University of], 1928, *Tamil Lexicon* vol. 3, part 2. Madras: University of Madras.
- Mahdi, W., 1994, Some Austronesian maverick protoforms with culture-historical implications, *Oceanic Linguistics*, 33:167-229, 431-490.
- , 1995, Wie hießen die Malaien, bevor sie “Malaien” hießen?, in A. Borrmann, A. Graf, M. Meyer, M. Voss (eds.), *Südostasien und wir*, Austronesiana: Studien zum austronesischen Südostasien und Ozeanien 1, pp. 162-176. Hamburg: Lit.
- , 1999a, The dispersal of Austronesian boat forms in the Indian Ocean, in Roger Blench & Matthew Spriggs (eds.), *Archaeology and Language III: Artefacts, Languages and Texts*, pp. 144-179. London & New York: Routledge.
- , 1999b, Linguistic and philological data towards a chronology of Austronesian activity in India and Sri Lanka, in Roger Blench & Matthew Spriggs (eds.), *Archaeology and Language IV: Language Change and Cultural Transformation*, pp. 160-242. London & New York: Routledge.
- , 2005, Old Malay, in Alexander Adelaar & Nikolaus P. Himmelmann (eds.), *The Austronesian Languages of Asia and Madagascar*, pp. 182-201. London & New York: Routledge.
- , 2007, *Malay Words and Malay Things*, Frankfurter Forschungen zu Südostasien 3. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Manguin, Pierre-Yves, 2002, The amorphous nature of coastal polities in Insular Southeast Asia: Restricted centres, extended peripheries, *Moussons*, 5:73-99.
- , 2004, The archaeology of early maritime polities of Southeast Asia, in Ian Glover & Peter Bellwood (eds.), *Southeast Asia: From prehistory to history*, pp. 282-313. London & New York: Routledge Curzon.
- Majumdar, R.C., 1993, Les rois Sailendra de Śuvarṇadvīpa, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 33 : 121-141.
- Mankad, D.R., 1965, *The Kiṣkindhākāṇḍa: The Fourth Book of the Vālmīki Rāmāyaṇa, the National Epic of India*. Baroda: Maharaja Sayajirao University of Baroda Press.

- Maspero, Georges, 1910, Le Royaume de Champa, chap. IV. Le Houan Wang et l'hégémonie de Pāṇḍuraṅga, *T'oung pao*, 11:547-566.
- , 1928, *Le Royaume de Champa*. Paris – Bruxelles: G. van Oest.
- Meulen, W.J. van der, 1977, In Search of “Ho-Ling”. *Indonesia* (Ithaca), 23:87-111.
- , 1979, King Sañjaya and his Successors, *Indonesia* (Ithaca), 28:17-54.
- Miksic, John. N., 2004, The classical cultures of Indonesia, in Ian Glover & Peter Bellwood (eds.), *Southeast Asia: From prehistory to history*, pp. 234-256. London & New York: Routledge Curzon.
- Mookerji, Radhakumud, 1912, *Indian Shipping: a History of the Sea-Borne Trade and Maritime Activity of the Indians from the Earliest Times*. Bombay – Calcutta – London – New York: Longmans.
- Muljana, Slamet, 1981, *Kuntala, Sriwijaya dan Suwarnabhumi*. Jakarta: Ya. Idayu.
- Noorduyn, J., 1966, Enige nadere gegevens over tekst en inhoud van de Carita Parahyangan, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 122:366-374.
- Nothofer, Bernd, 1975, *The Reconstruction of Proto-Malayo-Javanic*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 73. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Oakley, Francis, 2006, *Kingship: the politics of enchantment*. Malden (MA) – Oxford – Carlton (Vic.): Blackwell Publishing.
- Obdeyn, V., 1941, Zuid-Sumatra volgens de oudste berichten, *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* 2^e reeks, 58:190-216, 322-341, 476-502.
- Olthof, W.L., 1941a, (ed.), *Poenika Serat Babad Tanah Djawi wiwit saking Nabi Adam doemoegi ing Taoen 1647*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- , 1941b, *Babad Tanah Jawi* in proza: *Javaansche Geschiedenis* loopende tot het jaar 1647 der Javaansche Jaartelling, naar de Uitgave van J.J. Meinsma vertaald. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Pauthier, G., 1865, (ed.) *Le livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilai-Khaân: rédigé en français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise: [...] revue par Marc Pol lui-même et donnée par lui, en 1307, à Thiébauld de Cepoy*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et C^{ie}.
- Pelliot, Paul, 1904, Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII^e siècle, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 4:131-413.
- Perret, Daniel, Amnat Sombatyanuchit, Siriporn Limwjitwong, 2004, Sites fortifiés du cours inférieur du fleuve Pattani, in Daniel Perret, Amara Srisuchat, Sombun Thanasuk (eds.), *Études sur l'histoire du sultanat de Patani*, pp. 37-78. Paris: École française d'Extrême-Orient.
- Pigeaud, Theodore G.Th., 1962, *Java in the 14th Century: a Study in Cultural History. The Nāgara-Kērtāgama by Rakawī Prapanca of Majapahit, 1365 A.D., 3rd ed., IV. Commentaries and Recapitulations*, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde Translation Series 4/4. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Poerbatjaraka, 1920, De Batoe-Toelis bij Buitenzorg, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 59:380-415.
- , 1952, *Riwajat Indonesia*, djilid 1. Djakarta: Jajasan Pembangunan.
- , 1957, Swara e (pepet), *Bahasa dan Budaya*, 5(3):18-23.
- , 1958, Çrīvijaya, de Çailendra- en de Sañjayavaṃça, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 114:254-264.

- Postma, Antoon, 1992, The Laguna copper-plate inscription (LCI). A Javanese connection? *Philippine Studies*, 40:183-203.
- Pulleyblank, Edwin G., 1991, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Quaritch Wales, H.G., 1953, *The Mountain of God. A study in early religion and kingship*. London: Bernard Quaritch.
- Ronkel, P.S. van, 1918, Drawidische volksnamen op Sumatra, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 74:263-266.
- Sarkar, Himansu Bhusan, 1959, The Stone Inscription of King Sañjaya (Canggal Inscription), 654 Śaka, *Journal of the Asiatic Society* (Calcutta), 1:183-188.
- Schlegel, Gustave, 1898, Geographical Notes III. Ho-ling 訶陵 Kaling, *T'oung pao*, 9: 273-298.
- , 1900, Geographical Notes XVI. The Old States in the Island of Sumatra, *T'oung pao* série II, 2:107-138, 167-182, 329-377.
- Snouck Hurgronje, C., 1906, Een miskende Arabische palataal, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 48:85-88.
- Stargardt, Janice, 1983, *Satingpra I. The Environmental and Economic Archaeology of South Thailand*, BAR International Series, 158. Oxford: B.A.R.
- Steiger, G. Nye, H. Otley Beyer, & Conrado Benitez, [1926], *A History of the Orient*. Boston – New York – Chicago – London: Ginn.
- Stein, R.A., 1947, Le Lin-Yi: Sa localisation, sa contribution à la formation du Champa et ses liens avec la Chine, *Han-Hiue, Bulletin du Centre d'Études Sinologiques de Pékin*, vol. 2, fasc. 1-3. Pékin: Université de Paris, Centre d'Études Sinologiques de Pékin.
- Stutterheim, W., 1926, Oost=Java en de Hemelberg, *Djâwâ*, 6:333-349.
- , 1927, Een belangrijke oorkonde uit de Kěčloe, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 67:172-215.
- , 1929, *A Javanese period in Sumatran history*. Surakarta: De Bliksem.
- Suhadi, Machi, 1983, Seven Old Malay inscriptions found in Java, in *SPAFI Final Report: Consultative Workshop on Archaeological and Environmental Studies on Srivijaya*, Bangkok and South Thailand March 29-April 11, 1983, pp. 67-81. Bangkok: Southeast Asian Ministers of Education Organization (SEAMEO).
- Teeuw, A. De komst van de Mahāmeru op Java: Aanvang van de Tantu Panggelaran, in J. Gonda (ed.), *Letterkunde van de Indische Archipel*, pp. 145-149. Amsterdam – Brussel: Elsevier.
- Terada, Alice M., 1994, The Story of Sangkuriang, in A.M. Terada, *The Magic Crocodile and Other Folktales from Indonesia*, pp. 60-64. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tibbetts, G.R., 1956, The Malay Peninsula as known to the Arab geographers, *Malayan Journal of Tropical Geography*, 9:21-60.
- , 1979, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*, Oriental Translations Fund new series, 44. Leiden – London: E.J. Brill.
- Turner, Ralph L., 1966, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London – New York – Toronto: Oxford University Press.
- Voorhoeve, P., 1972, Sanskrit maandnamen in het Bataks, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 128:494-496.
- Wade, Geoff, 2004, From Chaiya to Pahang: The Eastern Seaboard of the Peninsula as Recorded in Classical Chinese Texts, in Daniel Perret, Amara Srisuchat, Sombun

- Thanasuk (eds.), *Études sur l'histoire du sultanat de Patani*, pp. 37-78. Paris, École française d'Extrême-Orient.
- Wang Gungwu, 1958, The Nanhai Trade, *Journal of the Malayan Branch of the Asiatic Society*, 31/2. Kuala Lumpur: MBRAS.
- Werndly, George Henrik, 1736, *Maleische spraakkunst, uit de eige schriften der Maleiers opgemaakt*; Met eene voorreden, behelzende eene inleiding tot dit werk, en een dubbeld Aanhangsel van twee Boekzalen van boeken, in deze tale zo van Europeërs, als van Maleiers geschreven. Amsterdam: R. & G. Wetstein.
- Wheatley, Paul, 1955, The Malay Peninsula as known to the Chinese of the Third Century A.D., *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 28/1: 1-23.
- , 1961, *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- , 1983, *Nāgara and Commandery: Origins of the Southeast Asian Urban Traditions*. Chicago: University of Chicago, Department of Geography.
- Wilkinson, R.J., 1901-1903, *A Malay-English Dictionary*. Singapore: Kelly & Walsh.
- Wolff, John U., 1976, Malay Borrowings in Tagalog, in C.D. Cowan, O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian History and Historiography*, Essays presented to D.G.E. Hall, pp. 345-367. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Wolters, O.W., 1967, *Early Indonesian Commerce: A study of the origins of Śrīvijaya*. Ithaca: Cornell University Press.
- , 1979, Studying Śrīvijaya, *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 52/2:1-32.
- , 1986, Restudying Some Chinese Writings on Sriwijaya, *Indonesia* (Ithaca), 42: 1-41.
- Wylie, Alexander, 1897, Asbestos in China, in Alexander Wylie, *Chinese Researches: III. Scientific*, pp. 141-154. Shanghai: [s.n.].
- Yule, Henry, and A.C. Burnell, 1903, *Hobson-Jobson*, new ed. edited by William Crooke. London: Murray (facsim. 1989, Calcutta: Rupa & Co.).



JORGE M. DOS SANTOS ALVES & NADER NASIRI-MOGHADDAM

Une lettre en persan de 1519 sur la situation à Malacca

Les documents de la collection des *Cartas Orientais* (Lettres Orientales) de la Torre do Tombo, à Lisbonne, ont déjà fait l'objet de nombreuses recherches, et plus encore ceux écrits en arabe, persan et turc¹. Il en va de même pour les quelques lettres de sultans malais (des Moluques et de Sumatra) adressées aux autorités portugaises contenues dans cette collection ; elles furent traduites, publiées et au moins brièvement analysées². En revanche, le document n° 33 de cette collection n'avait pas encore été vraiment identifié ni par conséquent traduit et étudié³.

1. Voir Jean Aubin, «Les documents arabes, persans et turcs de la Torre do Tombo», *Le Latin et l'Astrolabe. Recherches sur le Portugal de la Renaissance, son expansion en Asie et les relations internationales*, Lisbonne/Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian/Commission National pour les Commémorations des Découvertes Portugaises, 2000, II, pp. 417-452 ; Muzaffar Alam & Sanjay Subrahmanyam, «Letters from a Sinking Sultan», *Aquém e Além da Taprobana. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard*, Luís Filipe Thomaz (ed.), Lisbonne : Centro de História de Além-mar, 2002, pp. 239-269. Pour une vision plus générale des lettres orientales envoyées aux rois du Portugal jusqu'au milieu du XVI^e siècle, on peut voir aussi Georg Schurhammer S.I. «Orientalische Briefe aus der Zeit des Hl. Franz Xaver (1500-1552)», *Euntes Docete* 21, 1968, pp. 255-301.

2. Voir Annabel Teh Gallop, «*Bunga Setangkai* : “Merely a Single, Whietered Flower”, or a clue to the antiquity of the Malay letter-writing tradition?», *Indonesia and the Malay World* 31:91, 2003 : pp. 400-411 [401-404] ; Jorge M. dos Santos Alves, *O Domínio do Norte de Samatra. A história dos sultanatos de Samudera-Pacém e Achém e suas relações com os portugueses (1500-1580)*, Lisbonne, Sociedade História da Independência de Portugal, 1999, pp. 227-233.

3. Comme le reconnaît Jean Aubin, «Les documents», p. 418, note 3.

Le document n° 33 des *Cartas Orientais* de la Torre do Tombo et son auteur

Grâce à la présente traduction, nous savons maintenant que ce document a été écrit à Malacca, le 2 du mois de *moharram* 925 de l'année de l'hégire, correspondant au 4 janvier 1519. Nous apprenons aussi qu'il ne s'agit pas d'une lettre officielle mais d'une lettre personnelle, qui est peut-être la première du genre du monde malais. Contrairement aux autres correspondances remontant aux premières décennies du XVI^e siècle et provenant de la même région, toutes écrites en arabe, celle-ci utilise la langue persane⁴. Elle présente plusieurs similitudes avec une autre lettre, curieusement écrite la même année et signée par l'Ormuzi Bābā Abdullah⁵, un ancien serviteur du sultan Kalu Muhammad des Maldives, lui-même passé au service des Portugais en Inde⁶. Toutes deux peuvent être considérées comme des « documents de service », dans lesquels leurs auteurs présentent une sorte de rapport sur leurs activités au service de l'*Estado da Índia* et bien entendu du roi du Portugal, dans le but de demander pour eux-mêmes et pour leurs familles une récompense matérielle ou la nomination à un poste dans le cadre du réseau commercial ou administratif portugais en Asie.

La lettre n'est pas signée et l'identification de son auteur constitue un défi captivant en même temps qu'une tâche complexe. Au fil de son texte, l'auteur nous fournit quelques éléments biographiques, mais ils se révèlent pour la plupart d'entre eux très difficiles à confirmer ou à préciser par d'autres documents contemporains, européens ou asiatiques. Les éléments sont les suivants :

En 1504, il entre au service de l'*Estado da Índia*, peut-être à Cochin ou à Cananor, au Kerala.

En 1510, il accompagne le gouverneur de l'*Estado da Índia*, Afonso de Albuquerque, dans l'expédition contre Goa. Après sa conquête, il aide les Portugais dans les travaux de construction des fortifications de la ville.

En 1511, il suit à nouveau Afonso de Albuquerque pour aller conquérir, cette fois-ci, la ville de Malacca. Il déclare avoir été nommé responsable du bureau de change, dont la fonction était de mettre en circulation une monnaie frappée par les Portugais en remplacement de celle émise par le sultanat malais.

De 1511 à 1519, il demeure apparemment à Malacca, en compagnie de deux fils, appelés Kashper et Poli (?). Dans ce port, il s'intègre au milieu marchand et financier. Il est propriétaire de trois navires de commerce, dont un de faible tonnage.

4. Annabel Teh Gallop, « Bunga Setangkai », p. 401.

5. Cette lettre fut publiée par Jean Aubin, « Les documents », pp. 433-446.

6. Voir sur ce personnage et son époque : Geneviève Bouchon, *Mamale de Cananor. Un adversaire de l'Inde portugaise (1507-1528)*, Genève/Paris : Librairie Droz, 1975 ; Jorge M. dos Santos Alves, « Kalu Muhammad Hilali, Sultan des Maldives (1491-1528) », *Archipel* 70, 2005, pp. 53-65.

En janvier 1519, il écrit au gouverneur de l'*Estado da Índia*, Diogo Lopes de Sequeira (1518-1522), la lettre publiée ici, dans laquelle il demande l'octroi du monopole du commerce de la cannelle (dans le port de Malacca?).

À partir de ces données, l'identification du personnage se révèle fort difficile dans la mesure où nous disposons de très peu de documents sur Malacca pour cette période de 1511-1520, la première phase du contrôle portugais sur la ville. Toutefois, les indices contenus dans la lettre permettent d'esquisser le profil de son auteur. Il s'agit d'un non-Européen, intégré au milieu marchand et financier, propriétaire de navires de commerce, entretenant de bons contacts avec la société portugaise et luso-asiatique de Malacca. D'après le nom d'un de ses fils, Kashper ou Gaspar, il n'était pas musulman mais soit juif, soit chrétien et venait probablement du Proche ou du Moyen-Orient.

Dans la documentation européenne disponible pour cette époque, on trouve très peu d'individus correspondant à ce profil⁷. Se rencontrent souvent des noms d'Indiens du Sud (des Tamouls), tels que le très riche Nayinar Suryadevaran, ou l'influent Nayinar Kune, mais aussi des hommes d'affaires comme Nayinar Bandam, Nayinar Koga ou Naynar Pala. Il existe des références à des marchands gujératis comme Nakoda Jika, Nakoda Syamsuddin et surtout Nakoda Syarif ou encore à des personnages originaires de Luzon comme les magnats Arya Rana Diraja, Surya Diraja et Tuan Muhammad. Enfin, on identifie des Javanais comme Nakoda Sida Hari et le tout-puissant Tuan Kelaskar⁸. Aucun de ces personnages ne présente les traits correspondant au profil de l'auteur de la lettre. Trois autres, toutefois, s'en approchent. En allant du moins au plus probable, on rencontre d'abord un juif converti (*crístão-novo*), appelé Manuel de Brito, qui habitait effectivement à Malacca à cette époque, et plus précisément entre 1517 et 1519⁹. Il est même possible qu'il ait appartenu à une famille de juifs convertis établie dans la ville, puisque des documents font allusion à un certain Diogo de Brito, un *crístão-novo* lui aussi. Manuel de Brito était un important homme d'affaires, possédant deux des treize navires de commerce de la ville, en opération dans ces années-là¹⁰. Mais, le fait qu'il semble avoir été un protégé du capitaine por-

7. Il suffit de parcourir les notes biographiques de non-Européens résidant à Malacca au lendemain de la conquête portugaise de la ville, pour confirmer cette idée (voir Jorge M. dos Santos Alves), *Três Sultanatos Malaios do Estreito de Malaca nos séculos XV^o-XVI^o* (Samudera-Pasai, Aceh e Malaca/Johor). *Estudo Comparativo de História Social e Política* (Thèse de Doctorat : Universidade Nova de Lisboa, 2003) : chap. VI.

8. Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (désormais IAN/TT), *Corpo Cronológico* (désormais CC), III-6-44 et suivants.

9. IAN/TT, CC III-6-45.

10. Lettre de Pero de Faria au Roi du Portugal, Malacca, 5/1/1517, publiée dans *As Gavetas da Torre do Tombo*, 12 vols., Lisbonne : Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1962-1977, VI, pp. 337-359 [355].

tugais de Malacca, Jorge de Brito (1515-1517)¹¹, l'élimine comme auteur possible de cette lettre puisque celui-ci critique très violemment de Brito, qu'il dénonce aux autorités de Goa pour l'avoir notamment frappé en public et mis en prison.

Le second personnage est un Arménien (juif?), portant le titre de Khoja Iskandar et résidant à Malacca en 1517. C'est lui qui a conduit les Portugais, pour la première fois, au port de Meliapur, sur la côte du Coromandel, précisément à partir de Malacca¹². Ceci est malheureusement le seul renseignement que nous ayons sur lui.

Le troisième nom de cette courte liste représente l'hypothèse la plus séduisante. Il s'agit d'un juif habitant à Malacca à cette époque, en tout cas avec certitude en 1514. Les sources portugaises l'appellent «Coje Azedim» ou «Coje Zedim», peut-être la corruption de Khoja Izzuddin. Quoique au nombre de deux seulement, les documents portugais de Malacca qui parlent de lui, nous fournissent d'intéressantes informations à son sujet¹³. Ils nous disent, en effet, que Khoja Izzuddin travaillait dans le monde de la finance et prêtait de l'argent à des officiers portugais en poste à la factorerie. La signature de Khoja Izuddin, qui se trouve sur l'un de ces deux documents¹⁴, en caractères hébraïques, prouve qu'il était familier avec l'hébreu et nous révèle en même temps – qui sait? – son véritable nom propre ou nom de famille. Khoja Izzuddin signe, en effet, **שלמ**, correspondant à m.l.s., à lire soit Malas soit Malash¹⁵. Or, on a vu que l'auteur de la lettre cite le nom de ses deux fils. Si l'un demeure impossible à identifier, l'autre est «Kashper», un nom à résonance hébraïque.

S'il se vérifie que l'auteur de la lettre et Khoja Izuddin/Malash sont une seule et même personne, cela voudrait dire que nous sommes face à un personnage peu ordinaire, connaissant (au parlé comme à l'écrit) plusieurs langues, puisqu'il fait preuve d'une bonne maîtrise du persan et qu'il se montre à l'aise avec l'hébreu et sans doute aussi avec le malais – il fait, en

11. Lettre de Francisco de Faria au Roi du Portugal, Malacca, 14/8/1517, IAN/TT, CC I-22-62.

12. João de Barros, *Décadas da Ásia*, édition en CD-Rom, Lisbonne : Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Centre for the Study of the Portuguese Discoveries-Oxford, 1998, 3, 7, 11.

13. *Mandado* de Rui de Brito Patalim à Pero Barbosa, Malacca, 27/4/1514, IAN/TT, CC II-46-139 ; *Conhecimento* de Khoja Izuddin, Malacca, 2/5/1514, publié dans *Cartas de Affonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*, Raymundo António de Bulhão Pato (ed.), 7 vols., Lisbonne : Academia das Ciências de Lisboa : 1884-1935 (désormais CAA), VII, p.121.

14. *Conhecimento* de Khoja Izuddin, Malacca, 2/5/1514, publié dans CAA, VII, p. 121.

15. Nous remercions José Ramos et Francisco Caramelo pour leur aide à la lecture de la signature hébraïque de Khoja Izzuddin/Malash.

effet, reproche aux Portugais de Malacca de ne pas maîtriser cette langue. Pour ce qui est du portugais, il ne le connaissait sans doute pas assez pour l'écrire mais la justesse de la transcription des noms portugais en persan montre qu'il avait, pour le moins, une oreille exercée pour la phonétique de cette langue. En outre, l'auteur de notre lettre fait montre d'une vue particulièrement perçante dans son observation de la situation de Malacca au lendemain de la domination portugaise. Tel un médecin examinant un patient, il fait un véritable bilan, détaché et détaillé, de l'état de la ville depuis 1511. Le résultat est fascinant pour l'historien puisque la réalité, certes un peu européenne mais avant tout asiatique, est disséquée ici, occurrence très rare pour le XVI^e siècle, par un scalpel asiatique.

Le contenu de la lettre

La lettre présente, comme nous avons dit, un examen complet de la situation de Malacca de 1511 à 1519 et constitue une mine d'informations sur ce sujet. Elle nous décrit une ville tendue et subissant de multiples pressions : ralentissement de la vie commerciale, abandon progressif de la vie agricole, perte de population et manque de suivi, au gré des nominations successives aux postes principaux, dans la politique des autorités portugaises. Mais cette lettre, vient retoucher aussi l'image de Malacca au temps des sultans. Nous voulons parler de l'image d'un sultanat de Malacca censé avoir été le paradigme des sultanats du monde malais¹⁶, réussite anéantie par la conquête portugaise. La lettre, en donnant une version différente, permet de remettre en cause cette vision trop idéalisée de Malacca. L'auteur montre bien que le changement de pouvoir à Malacca n'a fait que prolonger une situation de crise qui avait commencé à l'époque des sultans malais. Les Portugais furent donc les héritiers de la crise – politique, stratégique et économique – des derniers temps du sultanat¹⁷. Non seulement, se montrèrent-ils incapables de la résoudre, mais ils l'aggravèrent singulièrement.

La géopolitique du Déroit de Malacca

L'auteur résume les effets de la conquête de Malacca par les Portugais en 1511 dans la géopolitique du déroit de Malacca. Il ne donne aucun élément nouveau sur les offensives diplomatiques des sultans malais voisins de la

16. Discussion sur ce sujet dans : Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. I ; voir aussi Roderich Ptak, « Reconsidering Melaka and Central Guangdong : Portugal's and Fujian's Impact in Southeast Asian Trade (Early Sixteenth Century) », *Iberians in the Singapore-Melaka Area (16th to 18th Century)*, Peter Borshberg (ed.), Wiesbaden/Lisbonne : Harrassowitz Verlag/Fundação Oriente, 2004, pp. 1-21.

17. Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. III.

ville auprès des nouvelles autorités portugaises¹⁸; rien de nouveau non plus sur la visite à Malacca du sultan Abdullah de Kampar (Sumatra)¹⁹. En revanche, il apporte des informations tout à fait originales sur les relations des Portugais avec l'ancien sultan de Malacca, Mahmud Syah, qui avait établi le nouveau siège de son pouvoir dans l'île de Bintan. Alors que le ton général des sources portugaises et malaises reflète un climat de conflit permanent entre les Portugais et le sultan de Bintan, la lettre apporte d'intéressantes nuances sur ces relations. Elle montre d'une part que les canaux de communication diplomatique n'ont pas cessé de fonctionner entre Malacca et Bintan, même si la périodicité mensuelle d'échanges, qu'elle cite, peut apparaître comme une exagération de la part de notre informateur. Elle mentionne d'autre part le ravitaillement de Bintan en vivres, principalement en riz, effectué par le capitaine même de Malacca, Rui de Brito Patalim (1511-1514). Cette information, passée sous silence par les autres documents, constitue un indice sur l'existence d'activités commerciales privées menées par Brito Patalim, peut-être en association avec d'autres officiers portugais ou des marchands asiatiques de la ville²⁰.

Sur Bintan, l'information la plus sensible du point de vue diplomatique est donnée en rapport avec une de ces missions diplomatiques malaises à Malacca, toujours pendant le gouvernement de Brito Patalim. Il s'agit d'une proposition faite par le sultan de Bintan pour que le Portugal rétrocède le pouvoir politique sur Malacca au sultan Mahmud Syah, en échange d'un paiement annuel par ce dernier.

Sur la table de négociations, on avait donc mis les propositions suivantes. Le sultan admettait la présence portugaise à Malacca, mais la voulait circonscrite à la forteresse-factorerie, tandis que la ville retournerait au contrôle malais. En compensation, les Portugais recevraient chaque année un *bahar* d'or ou mille *bahar* de clous de girofle ou de noix de muscade²¹. La proposition fut refusée naturellement par les Portugais. Mais il se peut qu'elle soit parvenue jusqu'à l'entourage du roi D. Manuel au Portugal. En effet, dans ces années-là, des voix s'élevèrent à la cour de Lisbonne pour préconiser la

18. Voir Luís Filipe Thomaz, *Os Portugueses em Malaca, 1511-1580*, Thèse de Licence, Faculdade de Letras/Universidade de Lisboa, 1964, chap. III.

19. Sur ce personnage, voir notre étude biographique «Os Sultões sob Protectorado – o caso do Sultão Abdallah de Kampar (c. 1495-1515)», *Portugal-Indonésia. História das Relações Políticas e Diplomáticas (1509-1974)*, Jorge M. dos Santos Alves (dir.), Lisbonne, à paraître.

20. Sur ce commerce privé et les relations avec des marchands tamouls de Malacca, voir Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. I et chap. VI, en particulier la note sur Nayinar Chettu.

21. Le *bahar* d'or à Malacca à cette époque correspondait à peu près à 165 kilos, tandis que le *bahar* de clous de girofle et de noix de muscade correspondait à 219,22 kilos (Luís Filipe Thomaz, *De Malaca a Pegu. Viagens de um feitor português (1512-1515)*, Lisbonne, Instituto de Alta Cultura, 1966, pp. 49-53).

vente de Malacca au sultan de Bintan. Vasco da Gama, le fameux amiral portugais, appartenait à ce groupe²².

Toujours à propos de Bintan, il faut enfin souligner le soin mis par l'auteur à dépeindre les cadeaux envoyés par le sultan Mahmud Syah et destinés aux autorités portugaises, y compris au roi. Il les décrit en détail, en y ajoutant même parfois des commentaires dépréciatifs sur leur valeur qui font sentir, par opposition, une apparente et naïve fascination des officiers portugais. L'œil « clinique » de l'homme d'affaires ne résistait manifestement pas à faire une évaluation rigoureuse de ces objets.

L'organisation commerciale de la ville

Sur la vie commerciale de Malacca, notre informateur, nous donne une perspective très structurée, tout en ne s'intéressant qu'au grand commerce international et en négligeant le petit commerce local, côtier et fluvial, autant dans les rivières de l'*hinterland* de Malacca que sur la côte méridionale de Sumatra, l'autre *hinterland* de la ville, de l'autre côté du détroit. Il considère clairement deux microcycles pour les années de 1511 à 1519.

Le premier microcycle couvre la période s'étalant d'août 1511, soit quelques mois après la conquête de Malacca, jusqu'à janvier 1512, date du départ d'Afonso de Albuquerque pour l'Inde. Notre informateur donne une idée très claire des gros efforts faits par Albuquerque pour reconstruire le tissu économique de la ville, particulièrement dans le domaine fiduciaire et fiscal. Selon lui, – et cette information est introuvable ailleurs – Albuquerque aurait déclaré une exemption de taxes de douane pendant 3 ans pour tous les marchands asiatiques de la ville. Il aurait de même financé la reconstruction urbaine, en particulier dans les quartiers de Malacca les plus denses en maisons et boutiques. Il a aussi ordonné la frappe sur place de la monnaie portugaise, en remplacement de celle du sultanat. Enfin, il a donné la priorité au rétablissement du pont maritime entre Malacca et les ports de Java, ravitailleurs en vivres (riz).

Le deuxième microcycle commence au départ d'Afonso de Albuquerque pour l'Inde en janvier 1512 pour se terminer en 1519. Ce cycle s'est déroulé sous les gouvernements successifs de quatre capitaines portugais : Rui de Brito Patalim (1511-1514), Jorge de Albuquerque (1514), Jorge de Brito (1515-1517) et Nuno Vasques Pereira (1517-1518). Ce fut, selon l'avis de l'auteur de la lettre – vision partagée par plusieurs témoignages portugais – une période marquée par une décoordination politique et économique des

22. Voir Luís Filipe Thomaz, « O “testamento político” de Diogo Pereira, o Malabar e o Projecto Oriental dos Gamas », *Anais de História de Além-mar* 5, 2004, pp. 61-150 [131]. Sur Vasco da Gama, voir Sanjay Subrahmanyam, *The Career and Legend of Vasco da Gama*, New York, Cambridge University Press, 1997.

capitaines de Malacca ainsi que par l'éclatement de conflits dans le secteur portugais/européen de la ville. La plupart de ces conflits étaient provoqués par des disputes sur la répartition des routes maritimes, des marchés et des navires, puisque la plupart des officiers portugais s'adonnaient au commerce particulier. Ceci était surtout vrai pour le commerce des denrées alimentaires, riz en premier. Tous ces abus de pouvoir, vols, violences physiques contre les hommes d'affaires asiatiques de la ville ont abouti à l'exode de marchands et de capitaux. Notre auteur estime que pas plus d'une douzaine de navires marchands restait alors à Malacca. Un nombre extrêmement faible comparé au chiffre de 100 bateaux qu'il avance pour la période du sultanat. La ville semble être, surtout sous le gouvernement de Jorge de Brito (1515-1517), au bord de la faillite économique. Cet avis rejoint parfaitement celui du marchand de Luzon, Surya Diraja, retransmis, en cette même année 1519, par un informateur portugais²³.

Le dusun

Un des plus fascinants et inespérés aspects de cette lettre concerne la vision du territoire de Malacca. Notre informateur s'efforce de montrer que la ville ne se limitait pas à un point sur la côte, circonscrit à l'espace physique du port qui servait aussi de siège au pouvoir politique du sultanat. L'articulation avec l'*hinterland* était absolument vitale. Dans le cas de Malacca, comme dans celui de nombreux ports malais, les rivières constituaient les uniques liaisons, nécessaires aux communications politiques et économiques avec l'arrière-pays.

À Malacca comme ailleurs dans le monde malais, le *dusun* passait pour être une zone de transition entre la côte et l'arrière-pays et jouait le rôle de zone de passage et d'intermédiaire dans les communications politiques et économiques. Il se peut que le *dusun* ait aussi acquis, au cours du temps, une fonction productive en termes agricoles. Nous ne connaissons pas avec exactitude sa réelle importance dans le ravitaillement en vivres de la ville et du port, mais les quelques données disponibles dans les textes soit européens soit malais, si elles sont bien interprétées, font pencher en faveur d'un rôle majeur. Dans le cas de Malacca au début du XVI^e siècle, ces terres changeaient fréquemment de mains et faisaient l'objet d'une féroce concurrence entre les hommes d'affaires étrangers et les nobles de la cour. Il semble bien que leur acquisition n'ait pas eu pour cause la simple recherche de prestige social ou d'anoblissement par la terre. Leurs productions agricoles rendaient les fermiers effectivement plus riches et donc socialement et politiquement plus influents. Pour ce qui est du *dusun* de Malacca, on parle de la produc-

23. Lettre de Francisco de Faria au roi du Portugal, déjà cité, f^o 4.

tion de marchandises telles que le riz, le bétel, les fruits et même quelques épices, principalement le poivre.

Ceci nous semble expliquer l'envie parfois irrésistible de certains hommes d'affaires de la ville d'investir dans l'affermage de terres dans le *dusun* ou, dans d'autres cas, d'y acheter une propriété, à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècles. Quelqu'un comme le magnat luzonais Surya Diraja a offert, en 1517, une somme considérable, un demi *bahar* d'or de Minangkabau ou mille *bahar* de clous de girofle, noix de muscade ou macis, pour obtenir les droits sur des terres agricoles du *dusun* appartenant au roi du Portugal et qui avaient appartenu auparavant au sultan de Malacca²⁴. Par ailleurs, quelques années auparavant, le Javanais Utama Diraja avait tout fait, sans hésiter à recourir à la violence, pour s'approprier des terres dans le *dusun*²⁵.

Les revenus des terres agricoles du *dusun*, dont nous ne connaissons pas les chiffres, représentaient une des sources financières les plus importantes pour les sultans de Malacca, comme l'affirment les Portugais après la conquête en 1511²⁶. Ce n'est donc pas par hasard si, au moins jusqu'aux années 1530, quelques uns des résidents portugais de la ville se querellaient entre eux pour obtenir des terres dans le *dusun*²⁷. On voit que l'auteur de la lettre souligne, lui aussi, par ses commentaires et ses informations l'importance des terres du *dusun*. Il écrit qu'environ un millier de personnes – des esclaves du roi du Portugal, d'anciens *hambaraja* du sultan de Malacca – y travaillaient durant les premières années qui ont suivi la conquête portugaise. Son affirmation témoigne de l'importance des récoltes de ces «jardins», pour reprendre son terme, dans la vie économique de la ville et pour la subsistance de sa population. Aussi considère-t-il prioritaire l'établissement d'un cadastre des terres du *dusun* pour bien distinguer les terres du roi du Portugal et les propriétés privées. Il laisse même deviner par quelques indices son intérêt à acheter ou à affermer des terres dans le *dusun*.

Telle est la vision peu ordinaire d'un homme d'affaires asiatique sur l'importance de la propriété foncière; homme d'affaires qui voit bien au-delà de la côte, de la ville et du commerce.

24. *Idem*.

25. Barros, 2, 6, 7.

26. Diogo Lopes de Sequeira au Roi de Portugal, Cochin, 18/12/1519, AN/TT, CC I-25-83, publié par Ronald Bishop Smith, *Diogo Lopes de Sequeira*, s/l, 1979, pp. 35-41.

27. Voir, *inter alia*, les lettres suivantes : Lopo Soares de Albergaria, gouverneur du *Estado da Índia*, à Jorge de Brito, capitaine de Malacca, s/l, s/d [12/1515], IAN/TT, *Cartas dos Vice-reis*, n° 132, f° 4 ; Pero de Faria au roi du Portugal, Malacca, 12/8/1517, IAN/TT, *Fragmentos*, caixa 4, maço 1, doc. 12-2.1v. et 2v. ; Résidents portugais de Malacca au roi du Portugal, Malacca, 12/8/1525, IAN/TT, CC I-32-93 ; Jorge Cabral, capitaine de Malacca, au Roi du Portugal, Malacca, 10/9/1527, IAN/TT, CC I-22-80, f° 4v.

Les portugais à Malacca

Il n'est guère étonnant que l'auteur de notre lettre consacre plusieurs lignes à caractériser le mode de gouvernement des Portugais à Malacca. Il serait plus correct de parler de «gestion des affaires». Sa longue fréquentation des Européens – une expérience de 15 ans de contacts avec eux – lui permet de dérouler l'écheveau des conflits au sein de la société portugaise de Malacca et d'identifier les protagonistes, mais avec grande prudence, il se garde de prendre parti, sauf contre le capitaine Jorge de Brito.

Nous laisserons aux historiens de la période portugaise de Malacca le soin d'analyser systématiquement les informations de ce type données par cette lettre. Elles sont essentielles pour ce qu'on appelle la «Crise de 1515-1517»²⁸. Néanmoins, deux remarques générales sur les Portugais méritent une place dans ce commentaire. La première idée vise la conclusion de notre auteur sur l'inaptitude des Portugais à gérer Malacca efficacement et à générer du profit pour eux-mêmes et pour les habitants de la ville. Selon lui, la cause en est l'incapacité des Portugais – ou au moins de la plupart d'entre eux – à comprendre la réalité locale et à s'intégrer à ce milieu malais²⁹. La seconde idée, qui n'est pas sans rapport avec la première, est que l'auteur de la lettre, qui est peut-être le juif Khoja Izzuddin/Malash, semble beaucoup plus proche des Portugais des premières années de Malacca, – ceux qui s'appelaient eux-mêmes «les hommes de la conquête» – que de ceux qui peu à peu les ont remplacés dans les postes de l'administration civile et militaire de la ville et qui appartenaient à la noblesse portugaise, elle-même contrôlant tout l'édifice bureaucratique de l'*Estado da Índia*.

28. Selon l'expression de Luís Filipe Thomaz dans *Early Portuguese Malacca*, Macao: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Instituto Politécnico de Macau, 2000, p. 151.

29. Un autre juif au service de l'*Estado da Índia* à cette même époque, baptisé sous le nom de Francisco de Albuquerque, était à Malacca en 1511, comme notre auteur. Il émet des critiques similaires sur la maladresse des Portugais dans les affaires et la méconnaissance du malais (Lettre de Francisco de Albuquerque au roi du Portugal, Daboul, 20/10/1513, publié dans *CAA*, III, pp. 357-376). Sur ce personnage, voir Jean Aubin, «Francisco de Albuquerque. Un Juif Castillan au service de l'Inde portugaise (1510-1515)», *Le Latin et l'Astrolabe*, II, pp. 251-273.

عرض شد

نام نهال که در

والله اعلم

بهدر می آید

مرفین این زمین بجهت با کشتن فوئید البکیر و وقت آن راستی بودیم حضرت محمد ص

بند ملا و میدیدیم حجت در ملا رسیدیم : ای جهان بگذر لنگه گاه بند ملا بنسبیم و صبح

بادشاه ملکه را نشیمن شد خدای تعالی فرصت داد و دولت حضرت علی در کار بود ملا که گفتند



تمام کوختن : کجاست بود فوئید البکیر اول دادند بر این مردمان میوه که کز

نوشته دلذ که مال عشق و معانی باشد در آن وقت هر معورند و حروبی بر این مردمان میوه فاجده هر

خان خیره داس بکند تا شهر معورند و کپتان فوئید البکیر در : کوبت مکار کرد و در دست

کپتان کرد و نینه : در ویس و نینا چو بندمان و هدیه یا کسند راجا تنکو و تون کل کار اسک و ایله واد

و بر این ای زمین صراف خانواد تا مک با د شاه بر کمال خلد با دم جبار گنم مار طری شری از

رفتن : بهار سردار جاو بان گشت که هر یکی هزار تا هزاران صد نفر دانستن چون اینها که

فوئید البکیر طرف کوچی روانند و من بعد شوخا شد و باهل جاو بان هر روز در جنگ به یک

مرهم با قواد بودند آنها او اولن فوئید معور بود و با خرم سلطان بر کمال بر معور بود ماه جاسلی آمد

و مواز هزار غلیم : اینها بودند و اما تر نش با آنها میکردند این عرض که کردم در دست کرد

از و سوال فرمایند و بر این کپتان رو به بریت از سر میلان نام زیادها زیر باله از کون مار که هر می ای فده

می که باد ماه ملا بود در سینه نشسته در خیزن که بغیر از ساکو دیگر چیزی نمی شود خردن بر این شکل

و در یاه یکبار از نفر می آمد حجت صلح و هر وقت می آمد دست خالی نمی آمد از مواری دیگر و هر روز

که باد ماه بلاد بود درین
و در یاه یکبار نغمی آمد حجت صلح و هر وقت نغمی آمد دست خالی نمی آمد از موافقت
و کتابت بود بریت ای چیزها میگذشت و مکتب که در میان ما و شما صلح است شهر با قرار بود ما می
که برین اهل بیتین رو در برت کل جنگ بر رخ پر فرستاد ما شین بر سال گذشت و رو در برت کل
برین کورت طلا و خرب را میگردید چهار باک ماه ستان خط که ستار و هدیه برین باد شاه بر کمال آنکس
و کل دستینه اهن بولاد زرفشان در کلن کل بعقوت بر کل کبوه و اندرون دستینه منکبار
می گفتند هر که این را ببیند شمشیر او کار کند و برین رو در برت و قید برین کورت زرفشان
بیطبق نغم و کتابت فرستاد آنها از آن خود گرفتند و از این باد بر کمال با برین فرستاد هدیه و در
لایق باد شاه بر کمال اینان میگفتند که "انیم هزار زرد! هزار بار از قرصل و حوزا و در
بدیم شمار کون خود بشنید و در سلم ما بکنید شما خرید و در وقت خود بکنید این قدر که معنی
بشاه خایم داد او هدیه و خط که فرستادند در غوغا آمد و مجلس حاوی که از باد شاه گرفته این بود
رو در برت حوض داد باز مجلس حاوی اتفاقاً حرام خود آمد و در میان کت ایضاً آمد و برین فرستاد
و مجلس حاوی بایست که بر آنندون کون کشتن و هفت سردار باد شاه بین که رو در برت
کرد بود ایشان از آن کشتن از لیس روز در غوغا بر درج
هوا زنی یکسال با این طرز جور دیگر کرد و اینها خبر یک باک شاه زان اسد اجا بعد از زان باک شاه
باین مرتبه بود و لیکن شهر با قرار بود و مرهم امسون کل نفر از ملقه که گفته بعد یک ال چار حوزت کسان
و قید نانوس بریر کستلبرنگ اند و گفتند که باک شاه بر کمال برین با فرستاد است که عدالت یکم و شهر او
اهل شهر با حوض تمام ایشان از در شهر او در ظل همه خرس شده که باک شاه بکلا از خود فرمود است بعد کلا
جور دیگر تسلیم ایشان کرد و ایشان هر در قلم خود آوردند که چند باغ است و چند غلام که شاه بر کمال است
دیگر کتانی جور دیگر و قید که در چند روانه کوچی زند در برت یکسال این باغها و غلامان دیون کتانی نه در
و جز کتانی بعد رو بسو آکون زمانه و جنگ از لیس هر که بود گرفتند و گفتند که جنگها را
و از لیس که در صا حان جنگ را زد کل نگد است

وحرکت یکشنبه در هر حرکتی که باشد بعد از رو بسودا لوس ...
بملوک و ندر خصیضه خوامیم فرستاد تا خدا خود کرده و تا بقایا نماند که در صا جان حکم از نردمک نکند از پیش
و چنگها را سفر کرد و اهل برنگالیان زبان جاوی می دانند و قاعدان تا نون نمی دانند یک چنگل از نردمکها یا رسن نماید
در ندر حکم نرد و سودا کو لنگ غنم در وقت مسویا دیو و بندها در دو روز سودا کو نماند از کسی که صاحب
مسویا دیو چهار حکم دارد و هر چه مندر اجاده و چنگل دارد و منکو یک چنگل دارد و تون کلک کار کل چنگل دارد این کینه
دو چنگل و یک چهار دارد حال طلقه با بیغ است او ایلهها ندر طلعه صد حکم و یکجا جاون می نرند و سخن می نرند در وقت
در جنگ باید که می روند می آیند و ترس حرامه از کان خشان است که کسی از ندر بودن نمی سوزد و نون او را یکسیر
و می برند و در جنگ بیغ نمنس از جاون بر رخ می و نرند نرس بر لوس هم نمی گماند خود خود میگی ندر حکم که یکبار
مال دگر نمی خواهد که بیاید و کستان جور جوبت که همه کستان نانو مسویا بر و فیتر لا بوس ندر برنگالیان خرد
جنگ میکند ندر نانس بر بر و اتنی چنگ و فیتر لا بوس با سودا کو لنگ هر روز گفت و شنید جان بود که ندر و نر
نیز لا بوس بر این ندر در زمان بارار سنگت این ندر بر پیش سفید با نرد مال در خدمت لرس حضرت و در سینه
هزار و دویست ندر بر لنگاشا بر کمال حاصل رسانیده از دار نوب و فیتر لا بوس بر لوس این ندر
و نیر در مدخانه کرد و میدهد اشع از ندر ندر ناحق گرفت این ندر صبر کردم تا کسان هر چه بماند کستان
آمد و این ندر کو که گذار نیدم و حکم طلبیدم چو لید داد که کتایت بگو چو بنویس تا حکم تو بنویسد و داد از ندر
نواد بولت حضرت معاصم بماند و احوال این ندر از کسان رود بروت و صد که بر صید و کسان خود دیگر در ندر
کسان غول بر اربشان معانم شد که این ندر هر طریق حلال خوار می کنم و این ندر نماند و دو عالم زبان
دارم کپی و پولی خدمت و ناموس مسانند امداد و شفقت کردن کپان از ارحمن لوسی این ندر در حقیقت
تا ننگ نرند و غلام زاد کار لرس حضرت امون نمود و بر عمر جانند از لنگا بر کمال دعا یا بمانند امید است که الطاف
و مرحمت خدایند که که اس ندر مافز ندر غلیم مالک نام و کمال ام زاکر کس احی بنور مای علی محمد و مسدام باک
عزادان نام محمد حسن

Ensemble et détails du document original
« Cartas Orientais n° 33 »
(Photo communiquée par l'Instituto dos Arquivos nacionais/Torre do Tombo, Lisbonne)

La lettre de 1519

[1] Requête [...] ³⁰.
 [2] lettre faite car la suite [...] ³¹.
 [3] et la bienfaisance que [...] ³².
 [4] après [...] ³³.
 [5] saisir, votre serviteur fut avec le Capitaine en chef ³⁴ «Fushed al-Bakir» ³⁵ et nous bâtîmes la forteresse (*kuta* ³⁶) de Goa ³⁷. Lorsque la forteresse de Goa [fut terminée, nous partîmes...] ³⁸ [6] pour le port de Malacca ³⁹. [...] ⁴⁰ Nous arrivâmes au port de Malacca ⁴¹. Pendant une durée de quarante jours ⁴², nous restâmes au port de Malacca du matin [au soir...] ⁴³. [7] Le roi de Malacca ne se rendait pas. Dieu, le Tout-Puissant [nous] accorda une occasion propice et la bonne fortune de Votre Excellence Majesté joua [en notre faveur et], nous prîmes Malacca. [Les habitants de Malacca...] ⁴⁴ [8] s'enfuirent tous. De nouveau, le Capitaine en chef «Fushed al-Bakir» promit aux marchands que [...] ⁴⁵. [9] Il fit savoir par écrit qu'ils seraient exemptés de taxes «*'oshur*» ⁴⁶ pendant trois ans. La ville fut alors rebâtie et se repeupla. Et, il donna aux gens une certaine [...] ⁴⁷ pour que chacun [10] rebâtisse sa maison et qu'ainsi la ville soit repeuplée et se rétablisse. Et, le Capitaine en chef «Fushed al-

30. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

31. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

32. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

33. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

34. Le titre portugais était *capitão-mor*.

35. Il s'agit du fameux Afonso de Albuquerque, *capitão-mor* de l'*Estado da Índia* (1509-1515). Sur ce personnage, voir Geneviève Bouchon, *Albuquerque. Le Lion des mers d'Asie*, Paris : Éditions Desjonquières, 1992.

36. Mot malais signifiant «*forteresse*».

37. Goa fut conquise le 25 novembre 1510.

38. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

39. En effet, la flotte portugaise quitta Cochin, le 20 avril 1511.

40. En raison de la déchirure du document, un mot est indéchiffrable.

41. Le 1er juillet 1511.

42. La seconde attaque contre Malacca fut lancée le 10 août ; l'auteur a donc raison de compter 40 jours dans le port de Malacca.

43. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

44. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

45. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

46. Pluriel de «*'oshria*», sorte de taxe, équivalant à dix pour cent (dîme) prélevée sur les biens ou les marchandises.

47. En raison de la déchirure du document, un mot est manquant.

Bakir» [...] ⁴⁸ termina la forteresse et il nomma «Rudberit» ⁴⁹ [11] comme Capitaine ⁵⁰ et «Ru Derovis» ⁵¹, comme *Feitor* ⁵² et «Ninâchatu» ⁵³, comme «bendhâ-reh» ⁵⁴ et «Hariyâgenend Râjâ» ⁵⁵, comme «Tomengu» ⁵⁶ et «Tun Kolashkâ Râ» ⁵⁷,

48. En raison de la déchirure du document, quelques mots sont manquants.

49. Rui de Brito Patalim était un *fidalgo* portugais, né à Santarém, dans le centre du Portugal. Il avait fait sa carrière outre-mer dans les forteresses portugaises de la côte orientale africaine (Sofala et Mozambique).

50. Brito Patalim fut capitaine de Malacca de 1511 à 1514.

51. Rui de Araújo fut un des premiers Portugais à visiter Malacca lors de l'expédition de Diogo Lopes de Sequeira (1509). Il fut l'un des Portugais restés prisonniers dans la ville pendant deux ans, jusqu'à l'arrivée d'Afonso de Albuquerque en 1511. Il fut l'un de ceux qui poussèrent Albuquerque à conquérir la ville. Sur ses liaisons dangereuses avec les hommes d'affaires tamouls de Malacca en 1511 et 1512, alors qu'il était facteur (*feitor*), voir Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. I et VI.

52. C'est-à-dire facteur.

53. Nayinar Chettu. Homme d'affaires tamoul qui engageait de grands capitaux dans le commerce sur plusieurs routes maritimes, de Cochin à la Chine, en passant par le Bengale, Pegu, Sumatra, le Siam et les Moluques. Il fut choisi par Afonso de Albuquerque comme *bendahara* de Malacca, après la conquête de la ville, en récompense de la prétendue aide apportée par Nayinar Chettu aux Portugais restés captifs du sultan malais, après l'expédition de Lopes de Sequeira en 1509. Il se suicida en 1514, en protestation contre son remplacement à ce poste par l'ex-sultan de Kampar, Abdullah. Sur Nayinar Chettu, voir Luís Filipe Thomaz, «Nina Chatu e o Comércio Português em Malaca», *De Ceuta a Timor*, Carnaxide : Difel, 1994, pp. 487-512 ; «Malaka et ses communautés marchandes au tournant du XVI^e siècle», *Marchands et hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de China, XIII^e-XX^e siècles*, Denys Lombard et Jean Aubin (eds.), Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988, pp. 31-48. Voir aussi, pour une autre vision du rôle de Nayinar Chettu et de ses liaisons dangereuses avec les officiers portugais : Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. VI, sous «Nayinar Chettu».

54. Du malais *bendahara*. Il s'agit du titre du principal dignitaire d'un sultanat malais, parfois identifié comme une sorte de premier ministre, mais en réalité la fonction était plus proche de celle de trésorier royal.

55. Arya Rana Diraja. Musulman, originaire de Luzon, il dut s'établir à Malacca dans les premières années du XVI^e siècle, pendant le règne de sultan Mahmud Syah. Après la conquête de Malacca par les Portugais, il fut choisi par A. de Albuquerque pour la fonction de *temenggung* qu'il a occupée jusqu'à sa mort en 1513. Arya Rana Diraja était très actif dans le commerce avec la Chine, pour lequel il semble avoir été associé avec un des quatre frères Xu (peut-être Xu Nan), qui étaient les plus puissants contrebandiers chinois (originaires de Huizhou, au Guangdong) et qui opéraient en Asie du Sud-Est à cette époque. Ses jonques faisaient aussi du commerce avec les ports de Java et de Bornéo, mais c'est le commerce du riz du Pegu, via les ports du nord de Sumatra (Samudera-Pasai et Pidie) qui contribua le plus à sa richesse. Il est mort à Malacca, en décembre 1513. Ses affaires furent poursuivies par sa femme, Tuan Doyam, et ses fils (pour plus de détails, voir Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. VI, sous «Arya Rana Diraja»).

56. Du malais *temenggung*. Il s'agit du titre d'un dignitaire d'un sultanat malais, responsable de la justice et de la police.

57. Tun Kelaskar. Javanais, originaire de Gresik, Tuan Kelaskar était considéré comme un des hommes les plus puissants de Malacca, du milieu du XV^e aux premières années du XVI^e siècle. Avec son rival Utama Diraja, il était le leader de la nombreuse et influente communauté javanaise de la ville. Reconnaisant son pouvoir et incapable de l'éliminer, sultan Mahmud

comme [...] ⁵⁸ [12] et il accorda à votre serviteur le Bureau de change («*sarrâf-khâne*») ⁵⁹ pour que je mette en circulation la monnaie du roi du Portugal, que son règne soit éternel ⁶⁰. Ainsi le calme est revenu dans la ville [...] ⁶¹. [13] Le départ des bateaux pour «Sardâr» ⁶² des *Jawî* fut décidé et chacun contenait de mille à mille cinq cents personnes. Lorsqu'ils [...] ⁶³ [et le Capitaine en chef] [14] «Fushed al-Bakir» partirent pour Cochin (*Kuji*). Dès lors, des troubles se produisirent et on était chaque jour en guerre contre les Malais [...] ⁶⁴. [15] [Néanmoins] les gens vivaient dans le calme et les maisons restaient habitées et la ville restait peuplée et les domaines agricoles du roi du Portugal étaient tous fertiles; chaque saison, ils donnaient leurs récoltes [16] et environ mille serviteurs [...] ⁶⁵ étaient sur les terres agricoles et ils y travaillaient. Votre serviteur envoya une requête qui se trouve au bureau du *Feitor* «Kurjine» ⁶⁶ [17] demandez lui! Et, de Ceylan jusqu'aux ports sous le vent, tout le monde, petit et grand, apportait des cadeaux au Capitaine «Rudberit» [...] ⁶⁷. [18] Mahmud, qui avait été le roi de Malacca ⁶⁸, s'était installé à Bintan ⁶⁹ sur une île où on ne pouvait manger

Syah (1480/1481-1511) lui concéda l'autorité presque absolue sur un nouveau *kampung* de la ville, Hilir. Dans ce quartier, habitaient plusieurs milliers de Javanais, Chinois, Indiens et gens de Luzon, pour ne citer que ces nationalités. Sa principale source de revenus était le commerce du riz entre Java et Malacca et il possédait des terres dans le *dusun*. Note biographique plus complète de Tuan Kelaskar dans Alves, Trés Sultanatos Malaios, chap. VI, sous «Tuan Kelaskar».

58. En raison de la déchirure du document, un mot est indéchiffrable.

59. Bureau de change.

60. Aucun document portugais ne confirme cette affirmation de l'auteur de la lettre. Ce poste fut donné par Afonso de Albuquerque, immédiatement après la conquête de Malacca, au juif castillan Francisco de Albuquerque. Peut-être notre auteur (Khoja Izzuddin/Malash?), probablement lui aussi un juif, a-t-il remplacé F. de Albuquerque après son départ pour l'Inde, en janvier 1512.

61. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

62. Toponyme non identifié.

63. En raison de la déchirure du document, quelques mots sont indéchiffrables.

64. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

65. En raison de la déchirure du document, quelques mots sont manquants.

66. Il se réfère probablement à Garcia Chainho, qui était écrivain de la factorerie (*escrivão da feitoria*) depuis la fin de 1513; il devint facteur de mars 1514 jusqu'en 1515. Ce personnage était à Malacca depuis 1512. Il y est retourné en 1520, mais alors comme marchand privé. Il est mort dans la ville en 1525 (voir Luís Filipe Thomaz, «O malogrado estabelecimento oficial dos portugueses em Sunda e a Islamização de Java», *Aquém e Além da Taprobana. Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denis Lombard*, Luís Filipe Thomaz (ed.), Lisbonne : Centro de História de Além-mar/Universidade Nova de Lisboa, 2002, p. 475).

67. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

68. Le sultan Mahmud Syah, qui régna à Malacca de 1480/1481 à 1511. Sur les multiples aspects du gouvernement de ce sultan, voir Alves, Trés Sultanatos Malaios, chap. III et V.

69. L'île de Bintan est la plus grande île de l'Archipel de Riau. Ce fut le siège du pouvoir de Mahmud Syah de janvier 1512 à 1518.

autre chose que du sagou car il est difficile [...] ⁷⁰. [19] Et une fois par mois, quelqu'un en venait dans le but de préserver la paix et, à chaque visite, il ne venait pas les mains vides ; il apportait des perles, des rubis, des saphirs [*kuj-e zard*] [20] et des tissus bariolés avec des motifs de couleurs variées légèrement rugueux. « Rudberit » prenait ceux-ci et disait : « La paix est établie entre vous et nous ». Le calme était si grand dans la ville [21] que « Rudberit » envoya un bateau plein de riz destiné aux habitants de Bintan. Trois ans s'écoulèrent ainsi et « Rudberit » construisit une grosse tour [22] dans la forteresse de Malacca. Ensuite, le roi de Bintan envoya au roi du Portugal une lettre et des cadeaux ⁷¹ : trois bagues [23] et une cuirasse en acier, incrustée de pierres précieuses et avec un gros saphir dans la partie supérieure. [24] On disait qu'un sabre ne serait d'aucun effet sur quiconque porterait cette cuirasse. Et, [le roi de Bintan] envoya au Capitaine « Rudberit » et au *Feitor* « Berishtu » ⁷² un saphir [...] ⁷³ [25] [et un] plateau rempli de numéraire d'argent et des tissus bariolés avec des motifs de couleurs variées légèrement rugueux. Ceux-ci prirent leur part et rendirent celle destinée au roi du Portugal, ces cadeaux, et même la cuirasse [26] n'étant pas dignes du roi du Portugal. Ils [les émissaires du roi de Bintan disaient] [...] ⁷⁴ : « Nous vous donnons un demi-*bahâr* d'or ou mille *bahâr* de clous de girofle [*qaranfol*] et des noix de muscade ou macis de muscade [*juzâ o buyâ*] [27] ⁷⁵ [pour qu'en contre partie], vous vous installiez dans votre forteresse et que vous nous rendiez la ville. De cette façon, vous feriez votre commerce et chaque année [28] nous vous payerions la somme que nous venons de vous proposer ⁷⁶ ». Lorsqu'ils [le Capitaine et le *feitor*] eurent rendu le cadeau et la lettre, des émeutes éclatèrent ⁷⁷. Et, « Rudberit » accueillit le groupe de *Jâwi*

70. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

71. Cette mission est arrivée à Malacca au mois de janvier de 1514. Voir, pour les détails, la note 77.

72. Il s'agit probablement de Aires Pereira de Berredo, qui était facteur (*feitor*) à Malacca jusqu'au début de 1514, après quoi il fut remplacé par Garcia Cháinho (voir Lettre de Tomé Pires, Pero Salgado, Garcia Cháinho et Pero Pessoa, écrivains de la factorerie au roi du Portugal, Malacca, 7/1/1514, IAN/TT, CC I-14-51).

73. En raison de la déchirure du document, la suite de la ligne est manquante.

74. En raison de la déchirure du document, un mot est manquant.

75. Pour une correspondance de ces poids, voir plus haut la note 21.

76. Du malais *bahar*, une unité de poids correspondant à 200 kilos plus ou moins.

77. L'histoire est un peu confuse dans la narration de notre auteur. Le chef de cette mission était Tun Majlis, un capitaine, probablement bengali ou turc. Tout indique qu'il était un des capitaines de l'armada turque détruite par les Portugais à Diu en 1508. Quelques survivants de cette armada se sont éparpillés dans l'Océan Indien. Tun Majlis est arrivé à Malacca au cours des dernières années du sultanat. Il accompagna sultan Mahmud Syah à Bintan. En janvier il tenta une mission audacieuse à Malacca. Il se présenta aux Portugais comme fugitif de la cour du sultan de Bintan, pour mieux gagner leur confiance. Son but était de tuer les plus

qui avait fuit le roi [29] et ce groupe de *Jâwi* trahit encore une fois le roi⁷⁸. Sur ces entrefaites, survint un événement fomenté par le *Feitor* «Brishtu» : [30] vingt personnes de ce groupe de *Jâwi* pénétrèrent à l'intérieur de la forteresse et sept commandants du roi de Bintan, qui avaient été emprisonnés sur ordre de «Rudberit» [31] furent également tués⁷⁹. Dès ce jour-là, il y eut des émeutes [...] ⁸⁰ fut le *Feitor* «Kurjine». [32] Pendant un an environ, «Jodarbekir»⁸¹ s'occupa des affaires [de Malacca]. Finalement, un prince dont le nom était Raja 'Abdollâh, le neveu du roi de «Bitan» (Bintan), est apparu⁸². [33] Toutefois, le calme revint dans la ville et la population connut la tranquillité. Pas une seule personne ne fuit Malacca. Au bout d'un an, le Capitaine «Jârjberit»⁸³ arriva [34] en compagnie du *Feitor* «Nânus Berir»⁸⁴ et de «Kashteloberank»⁸⁵. Ils dirent : «Le roi du Portugal nous a envoyés dans le

hauts officiers portugais et de reprendre la ville pour le sultan Mahmud Syah. L'échec du plan le fit fuir Malacca. Nous rencontrons Tun Majlis, une décennie plus tard, à Gaur, au Bengale, où il était devenu capitaine de la garde prétorienne turque du sultan Nusrat Syah (voir Alves, *Três Sultanatos Malaios*, chap. VI, sous « Tun Majlis »).

78. Voir la note antérieure.

79. Sur cet incident, voir Thomaz, *Os Portugueses em Malaca*, II, 78-79 et les sources portugaises citées.

80. En raison de la déchirure du document, quelques mots sont manquants.

81. Jorge de Albuquerque était un neveu de Afonso de Albuquerque et un novice en Asie (1512). Il fut capitaine de Cochin jusqu'en 1514. Il fut nommé capitaine de Malacca en 1514 où il resta un an à ce poste. Il sera à nouveau nommé capitaine de la ville de 1521 à 1525.

82. Sultan Abdullah. Fils du sultan Menawar Syah, le jeune, très jeune, prince Abdullah monta sur le trône de Kampar au début du XVI^e siècle. Il se maria avec une fille du sultan Mahmud Syah de Malacca, dont il était aussi le neveu. À la suite de plusieurs visites à Malacca, il lui fut proposé, par Jorge de Albuquerque, le poste de *bendahara*, avec le titre de *mangkubumi*, réservé aux gens de lignage royal. Il entra en fonction en janvier 1515. Toutefois, au bout de quelques mois seulement, en raison d'intrigues menées par le sultan Mahmud de Bintan et par les fils de Nayinar Chettu – l'ancien *bendahara* – les Portugais soupçonnèrent Abdullah; ce dernier fut formellement accusé de conspiration contre le roi du Portugal et de collusion avec le sultan Mahmud pour l'aider à récupérer Malacca. Vers la mi-1515 il fut mit en prison, jugé sommairement et condamné à mort sur la place publique. Il fut exécuté le jour même. Sur ce sultan Abdullah, les commentaires sur son alliance avec les Portugais et sur sa mort, soit dans la littérature portugaise du XV^e siècle, soit dans la littérature classique du monde malais, voir Alves, « Os Sultões sob Protectorado ».

83. Jorge de Brito était un *fidalgo* portugais de la région de l'Alentejo au sud du Portugal. Il fut nommé à la capitainerie de Malacca par le roi du Portugal, la première nomination royale directe, en 1514. Il fut capitaine de 1515 à 1517. Sur son turbulent gouvernement de Malacca, voir Thomaz, *Os Portugueses em Malaca*, II, 85-88.

84. Nuno Vaz Pereira ou Nuno Vasques Pereira était beau-frère de Jorge de Brito. Il est venu à Malacca avec lui pour le poste de facteur (*feitor*) et alcaide (*alcaide-mor*). Il succéda à Jorge de Brito, après sa mort, en 1515 et il resta capitaine jusqu'en 1517. Sur les troubles dans la ville à cause de cette succession, non reconnue par le capitaine général de la mer (*capitão-mor do mar*) António Pacheco, voir Thomaz, *Os Portugueses em Malaca*, II, 88-89.

85. Peut-être Nuno Vaz de Castelo Branco, un des capitaines de la flotte qui a accompagné Afonso de Albuquerque à la conquête de Malacca. Peut-être est-il revenu avec Jorge de Albuquerque en 1514.

but de faire régner la justice et de repeupler la ville [...]»⁸⁶. [35] Les habitants les accueillirent dans la ville avec beaucoup de respect et tout le monde était satisfait de voir que le roi du Portugal avait donné de telles instructions. Après un mois, le Capitaine [36] «Jordarbekir» remit la ville [aux nouveaux officiers] et ces derniers firent un inventaire complet pour savoir combien de jardins et de serviteurs appartenaient au roi du Portugal. Trois ou quatre mois [37] plus tard, le Capitaine «Jodarbekir» et le *Feitor* «Kurjine» se rendirent à «Kuji». En moins d'un an, il ne resta rien de ces jardins ni de ces serviteurs appartenant à la Cour : certains des serviteurs furent vendus, [38] d'autres furent tués et quelques-uns s'enfuirent. Après cela, ce fut le tour des marchands dont les bateaux furent confisqués sous prétexte de les envoyer [39] aux «Moluku»⁸⁷ ou de les faire réparer dans le port. Ils [les Portugais] se sont nommés eux-mêmes capitaines des navires et confisquèrent les biens⁸⁸. Ils ne permirent pas aux propriétaires des bateaux de s'approcher [40] et ils firent faire voile aux bateaux. Les Portugais ne connaissent pas la langue malaise ni les lois et les coutumes [de cette contrée]. Aucun de ces bateaux ne revint. [41] Au port, on manqua de bateaux et les marchands quittèrent la ville. Actuellement, il reste «Suryâdewa»⁸⁹, le «Bandhâreh»⁹⁰ et dix ou douze marchands. Parmi ceux qui possèdent des bateaux, [42] «Suryâdewa» en a quatre et «Hariyâsender râjâ» en a deux et «Tomengu» en a un et «Tun Kolashkâ Râ» en a un. Votre humble serviteur [43] a deux

86. En raison de la déchirure du document la suite de la ligne est manquante.

87. Maluku, l'archipel des Moluques.

88. Ces irrégularités et abus de pouvoir de Jorge de Brito et de ses hommes de confiance sont décrits de façon aussi détaillée dans des lettres de vétérans portugais de Malacca (Lettre de Francisco de Faria au roi du Portugal, Malacca [1517?], IAN/TT, *Fragmentos*, caixa 4, maço 1, doc. 12-1 ; Lettre de Pero de Faria au roi du Portugal, Malacca, 5/1/1517, déjà cité ; Lettre de Pero de Faria au roi du Portugal, Malacca, 12/8/1517 IAN/TT, *Fragmentos*, caixa 4, maço 1, doc. 12-2).

89. Nayinar Suryadevaran est appelé «Suryadeva», aussi bien dans les sources européennes que malaises. Toutefois selon sa signature, Suryadevaran est la forme correcte (Lettre des marchands tamouls de Malacca au roi du Portugal, Malacca, 10/9/1527, IAN/TT, CC I-37-84 : voir la translittération du nom dans Schurhammer, «Orientalische briefe», p. 293). Tamoul, considéré comme le plus riche marchand de Malacca à l'époque de sultan Mahmud Syah (1480/1481-1510). Il a gardé ce statut sous la domination portugaise. Il était même connu dans le milieu européen sous le surnom de «Le Riche». Ces jonques commerçaient avec les ports du Pegu, mais c'est la route de Banda et des Moluques et le commerce de noix de muscade, de macis et de clous de girofle qui ont fait son immense fortune. Il vivait encore à Malacca en 1527. Sur ce personnage, voir Alves, *Três Sultanatos Malaïos*, chap. VI, sous «Nayinar Suryadevan».

90. Nayinar Kune ou Kiai Kune. Il s'agit d'un fils de Nayinar Chettu, qui hérita du titre de *bendahara* de son père vers la fin de 1515, après l'exécution de Raja Abdullah. Le titre de *kiai*, par lequel il était aussi connu, signifie peut-être qu'il s'était converti à l'islam. Nayinar Kune était spécialisé dans le commerce de vivres, en particulier du riz. Il vivait encore à Malacca en 1527. Pour plus de détails biographiques, voir Alves, *Três Sultanatos Malaïos*, chap. VI, sous «Nayinar Kune».

bateaux, plus une petite embarcation (*jihâz*)⁹¹. Telle est la situation à Malacca. Auparavant, une centaine de bateaux et de «*bikâjâven*»⁹² venaient à Malacca et en repartaient. Actuellement, [44] il n'y a que dix bateaux qui y viennent et en partent. Et, la population a si peur des bandits que personne ne sort de la ville car ceux-ci enlèvent les gens [45] et les emmènent. Et autre chose : on importe de Java cinq ou six bateaux de riz. Ils [les Portugais] ne laissent même pas ceci aux habitants. Ils s'approprient ce commerce. Chaque bateau qui vient une fois, [46] ne souhaite plus revenir l'année suivante. Et, lorsque le Capitaine «*Jorjberit*» décéda⁹³, «*Nânus Berir*» devint Capitaine et «*Lâbus*»⁹⁴ fut nommé *Feitor*⁹⁵. Les Portugais [47] «*Nânus Berir*» et «*Eten behek*»⁹⁶ et le *Feitor* «*Lâbus*» se querellaient entre eux⁹⁷. Chaque jour, il y avait ainsi des disputes avec des marchands; et, un jour, [48] le *Feitor* «*Lâbus*» a frappé votre serviteur à la tête au beau milieu du bazar. Cela fait pourtant quinze ans que votre serviteur, portant barbe blanche, est au service de Votre Seigneurie et en huit mois, [49] il a fait gagner mille deux cents *ashrafî* au roi du Portugal grâce aux bénéfices de l'Hôtel de la monnaie (*dâr al-zarb*). [Néanmoins], le *Feitor* «*Lâbus*» me fit subir un tel déshonneur [50] et il me mit en prison et me prit injustement trois cents *ashrafî*. J'ai attendu l'arrivée du Capitaine en chef. Le Capitaine en chef «*Dendelshân*»⁹⁸ [51] arriva et votre serviteur lui fournit des témoignages en lui demandant de lui rendre justice. Il répondit : «*Écris une lettre à Cochin pour qu'on statue sur ton cas*». Votre serviteur n'a personne. [52] Pour que tout cela soit clair à Votre Seigneurie, vous pouvez vous renseigner à mon sujet auprès du Capitaine «*Rudberit*», du *Feitor* «*Kurjina*», du Capitaine «*Khodrigez*»⁹⁹ et [53] du Capitaine de *ghorâb*¹⁰⁰, «*Berdeh Feri*»¹⁰¹; vous

91. Mot non identifié.

92. Mot non identifié.

93. Jorge de Brito dut décéder en avril ou mai 1517.

94. Lopo Vaz.

95. En effet, il dut être écrivain de la factorerie (*escrivão da feitoria*).

96. António Pacheco.

97. Pacheco, capitaine général de la mer (*capitão-mor do mar*) pendant la «*capitainerie*» de Jorge de Brito, s'opposa à Nuno Vaz Pereira pendant tout son gouvernement, jusqu'à ce que le capitaine de Malacca le fasse mettre en prison.

98. Dom Aleixo de Meneses, le nouveau capitaine de Malacca est arrivé à Malacca en juin 1518. Il n'y est resté que jusqu'à la fin de l'année.

99. Peut-être Lopo Rodrigues.

100. Une sorte de bateau.

101. Pero de Faria. Ce Faria était un des plus fameux vétérans portugais non seulement de Malacca mais aussi de l'Asie. Il sera nommé capitaine de Malacca à deux reprises (1528-1529 ; 1539-1542).

vous rendrez compte ainsi de quelle manière je suis à votre service. Et, votre serviteur a vieilli et j'ai deux garçons. [54] «Kashper o puli» vous présentent leurs hommages. Veuillez m'accorder votre aide bienveillante en m'attribuant le monopole (*kopân*) de la cannelle [55] pour qu'il devienne une source de revenu; et, les enfants de votre serviteur connaîtront ainsi la tranquillité et prieront pour la vie et la santé du roi du Portugal. Espérons que Votre Seigneurie accordera sa bienveillance [56] et ses faveurs car votre serviteur et ses enfants sont au service du roi du Portugal.

Écrire plus serait impertinent.

Que l'ombre de Votre Seigneurie soit éternelle et omniprésente!

[57] Écrit le 2 du mois de *moharram* de l'année neuf cent vingt-cinq [4 janvier 1519].

CLAUDINE SALMON

La mission de Théodose de Lagrené et les enquêtes sur les textiles d'Insulinde (1844-1846)

Théodose de Lagrené (1800-1862)¹ fut envoyé en Chine en 1843 comme ministre plénipotentiaire, pour négocier un traité analogue à celui que les Anglais venaient de conclure à Nankin, le 26 août 1842, aux termes duquel cinq ports étaient ouverts au commerce occidental. Il fut décidé de tirer de cette mission le maximum de profits sur le plan scientifique et économique en y adjoignant une délégation commerciale qui avait pour but de faire des études de tous genres sur la Chine et les divers pays, ports et comptoirs où cette dernière ferait relâche. Les délégués devaient : examiner l'importance générale du commerce des diverses nations ; rechercher les procédés employés pour la culture des vers à soie et des fibres textiles et la fabrication des étoffes et en particulier des soieries, les apprêts, teintures, matières chimiques et autres en usage de l'Inde à la Chine (incluant Singapour, Malacca, Java, et Manille) ; étudier les goûts des populations et leurs préférences pour les produits de fabrication européenne et américaine ; faire connaître ceux de leurs produits que notre consommation alimentaire ou industrielle pourrait assimiler ou auxquels nos produits pourraient se substituer ; enfin, rapporter

* Cet article est adapté d'une communication présentée lors du colloque organisé par Mau Chuan-Hui sur « Les échanges franco-chinois au XIX^e s. (Paris, 3-4 juin 2004) », dont la publication des actes est repoussée *sine die*.

1. Bien que l'on rencontre souvent imprimé le prénom « Théodore », c'est celui de Théodose qu'il convient de retenir.

des échantillons annotés, avec les prix de revient et de vente et les informations nécessaires au conditionnement de la marchandise². La délégation comprenait quatre membres, représentant les grandes industries de l'époque, qui avaient été désignés par les chambres de commerce de Mulhouse, Reims, Lyon, Saint-Étienne et Paris : Auguste Haussmann (1815-1874)³, homme d'affaire alsacien, pour les cotons, Natalis Rondot (1821-1900)⁴, économiste originaire de Saint-Quentin, pour les laines et les vins, Isidore Hedde (1801-1880), fabricant de rubans originaire du Puy⁵, pour les soies, et Édouard Renard (1812-1898), originaire de Dun dans la Meuse, pour les articles de Paris, houilles, armes et quincaillerie⁶.

M. de Lagrené et les diplomates de la mission quittèrent la France le 12 décembre 1843 sur la frégate à voiles, la *Sirène*. Dans la suite, se trouvaient aussi Jules Itier (1805-1877)⁷, naturaliste agronome de formation et inspecteur des douanes de son état, dont la tâche était d'étudier les questions de tarifs et de navigation, Jean Mallat (1806-1863)⁸, ancien médecin en chef de l'hôpital Saint-Jean-de-Dieu à Manille, chargé d'une mission spéciale en Indochine et le Dr Melchior Yvan (1808-1873), médecin de la mission.

Quant à la délégation commerciale, elle partit de Brest le 20 février 1844, soit quelque deux mois après la mission, sur la corvette à vapeur d'État,

2. Voir « Instructions générales données aux délégués du commerce de la Mission française en Chine », in *Revue de l'Orient*, III, [1844], pp. 289-296 ; « Historique de la mission » in *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, « Faits commerciaux n° 12 », juillet 1846-août 1847, pp. 3-8.

3. Pour une courte notice biographique sur Haussmann, voir Numa Broc, *Dictionnaire illustré des explorateurs et grands voyageurs français du XIX^e siècle*, II *Asie*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1992, p. 239. Voir aussi Joseph Valynseele, *Haussmann, sa famille et sa descendance*, Paris, Christian, 1982.

4. Voir Léon Galle, *Natalis Rondot. Sa vie et ses travaux*, Lyon, Bernoux, 1902. Il y est fait allusion, p. 14, au journal de voyage manuscrit, en 4 volumes de 500 pages chacun, tenu par Rondot, dans lequel il relatait chaque jour « les faits dont il avait été témoin, des remarques, des descriptions pleines d'originalité », ainsi qu'au fait qu'il avait appris le chinois et fut l'ami du sinologue Stanislas Julien (1799-1873), auteur de plusieurs traductions d'ouvrages techniques, avec lequel il entretenait une correspondance scientifique pendant plus de vingt ans.

5. Mau Chuan-Hui, « Isidore Hedde et la soie chinoise », *La Revue. Histoire, Sciences et Techniques*, n° 41, mai 2004, pp. 32-42.

6. Édouard Renard profita de cette mission pour établir des bases commerciales en Asie et, en 1869, après un long voyage, il vint s'établir à Saïgon où il fonda la maison Édouard Renard et Cie. Il a laissé un récit de son deuxième voyage en Asie en compagnie de son fils qui a été publié in extenso dans les *Annales du commerce extérieur, Chine et Indo-Chine*, « faits commerciaux », n° 46, mars 1871. Sur ses activités à Saïgon, voir Étienne Denis, *Bordeaux et la Cochinchine sous la Restauration et le Second Empire*, s.l., Imprimerie Delmas, 1965, pp. 301-302, 308-314.

7. Numa Broc, *Dictionnaire illustré des explorateurs et grands voyageurs français du XIX^e siècle*, pp. 251-252.

8. *Idem*, p. 307 ; D. Nardin, « Les Français à Basilan : un projet de colonisation avorté (1843) », *Archipel* 15, 1978, pp. 29-40. Voir aussi *Archipel* 67, 2004, p. 60, note 7.



« Métis de haute classe » en costume d'apparat.
D'après Jean Mallat, *Les Philippines*, Paris, A. Bertrand, 1846. (Collection privée)

l'*Archimède*, beaucoup plus rapide. La corvette fit notamment relâche à Singapour (5 août 1844) et Manille (18 août) avant de gagner Macao le 24 août. L'année suivante, elle visita Singapour (8 mai 1845), Manille et les environs à deux reprises (2^e voyage, 21 février; 3^e voyage 25 juin 1845), Tourane (act. Da Nang) en Cochinchine (31 mai 1845) et Java à deux reprises également (26 mars 1845 [Batavia, Bogor]; 21 janvier 1846 [Batavia, Anyer⁹]). Le retour de la mission se fit en ordre dispersé; la délégation, quant à elle, toucha Rochefort le 14 mai 1846¹⁰.

Nous laisserons de côté la visite au Viêt Nam, vu que les délégués n'eurent guère l'occasion d'observer l'industrie de la soie, celle-ci se pratiquant essentiellement au Tonkin, pour nous concentrer sur l'Insulinde où ils eurent le loisir de mener quelques enquêtes fort intéressantes tant au niveau du commerce colonial que des entreprises agricoles. C'était une époque où les Européens se passionnaient pour les plantes industrielles, faisaient des essais de toutes sortes dans leurs propres jardins ou sur les terres qu'ils s'étaient procurées et croyaient tout possible. À Singapour, par exemple, le Dr Jozé d'Almeida (m. 1850) avait une plantation au sud de la ville sur laquelle il avait, au moment du passage de la mission, naturalisé des poivriers, des gambiers, des girofliers, des caféiers, des muscadiers et autres plantes de rapport¹¹; et aux Philippines, M. Inigo d'Assaola passionné par la culture de la cannelle, avait fait venir de Ceylan des semences de *Laurus cinnamum* et obtenu des replants qu'il avait repiqués dans son *hacienda* à Calaguan», Luçon central¹². Les délégués commerciaux, ainsi que Jules Itier visitèrent les entreprises des Espagnols, des Hollandais et des Anglais avec une grande curiosité, songeant eux aussi à acclimater quelques industries ainsi que certaines plantes dans les colonies françaises d'alors.

Nous mettrons l'accent ici sur la production des textiles qui intéressait tout particulièrement les délégués et nous étudierons la manière extrêmement «moderne» avec laquelle ils ont fait leurs enquêtes, grâce aux divers documents qu'ils ont rédigés. Ce sont, en premier lieu, les rapports écrits pour le ministère du Commerce, dont une bonne partie a été publiée dans les *Annales du commerce extérieur*, et dont l'autre, restée manuscrite, est soit

9. Anyer était alors une escale obligée pour les bateaux venant d'Europe ou s'y rendant.

10. Parcours établi à partir des notations de Isidore Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine et exposés par la chambre de commerce de Saint-Étienne* 萬物解, Saint-Étienne, Imprimerie de Théolier Aîné, 1848, vol. I. Nous remercions Mau Chuan-Hui d'avoir mis son exemplaire à notre disposition.

11. Jules Itier, *Journal d'un voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*, Paris, Dauvin et Fontaine, 1848-53, vol. II, pp. 22-34; Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, p. 28, n° 126.

12. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. II, p. 158, I II, pp. 156-157. Le nom de Inigo d'Assaola est orthographié avec un «z» par Hedde; voir plus bas.

conservée aux Archives nationales soit chez des particuliers¹³ ; en deuxième lieu, le catalogue de l'exposition de Saint-Étienne qui fut compilé par Hedde avec force détails sur le déroulement du voyage et les objets, en particulier les textiles et leur fabrication¹⁴ ainsi que les récits de missions du même auteur parus en anglais dans le *Chinese Repository*, journal protestant publié à Canton¹⁵ ; enfin, en troisième lieu, les relations de voyage de certains membres de la mission et de la délégation, dont Jules Itier¹⁶, Charles-Hubert Lavollée¹⁷, le Dr Yvan¹⁸, et Auguste Haussmann¹⁹. À ceci, il faudrait encore ajouter les articles parus dans diverses revues allant des plus spécialisées, comme le *Moniteur de la soie*, les *Annales de la société séricicole*, aux plus générales, comme la *Revue de l'Orient*, le *Journal Asiatique*, le *Bulletin de la société de géographie de Paris*, ou la *Revue des deux Mondes* qui n'ont pas encore été répertoriés et dont une partie touche aussi l'Insulinde. Pour finir, nous essayerons d'évaluer ces prospections sous l'angle scientifique et économique.

Les entreprises textiles qui sont aux mains des populations locales

À cette époque, les travaux sur les textiles d'Insulinde restaient rares. Les premiers auteurs européens à avoir porté leur attention sur les instruments de tissage et de filage sont sans doute Marsden et Raffles, le second ayant de plus publié des croquis de métier à dossière et de rouet, ainsi qu'une très brève présentation de l'art du batik à Java²⁰, mais nos délégués ne semblent pas les avoir beaucoup pratiqués, à la différence de Crawford qui est cité par

13. Nous pensons notamment ici au journal de voyage de Natalis Rondot.

14. Voir ci-dessus n. 10.

15. Hedde, "Notices of CochinChina", *Chinese Repository*, XV(3), Mars 1846, pp. 113-124 ; "On the Multicaulis or Mulberry Tree at Manila", *Chinese repository*, XV(11), nov. 1846, pp. 527-534 ; "Notices of an Excursion to Chângchau, Chief City of the Principal Departments of the Province of Fukkien", *Chinese Repository*, XVI(1), janv. 1847, pp. 75-84 ; "A Passage along the Broadway River from Canton to Macao – Description of the Silk Territory of Shunte", *Chinese Repository*, XVII(8), août 1848, pp. 423-431.

16. Voir ci-dessus, n. 11.

17. Charles-Hubert Lavollée, *Voyage en Chine*, Paris, J. Touvier, 1852, 466 p.

18. Dr. Melchior Yvan, *De France en Chine*, Paris, Hachette, 1845, 388 p. Ce texte n'apprend rien sur les textiles, mais il est intéressant pour la Malaisie sous d'autres angles. Nous remercions Pierre Labrousse d'avoir mis son exemplaire à notre disposition. À signaler du même auteur l'ouvrage suivant, en anglais, que nous n'avons pu consulter : *Six Months Among the Malays, and a Year in China*, London, James Blackwood, 1855, with illustrations.

19. Auguste Haussmann, *Voyage en Chine, Cochinchine, Inde et Malaisie, pendant les années 1844, 1845, 1846*, Paris, Desessart. G. Olivier, 1847, 3 vols.

20. William Marsden, *The History of Sumatra* (1st ed. 1811), Reprint, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1966, p. 183 ; Thomas Stamford Raffles, *The History of Java* (1^e éd., 1811), Reprint, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1965, vol. 1, pp. 167-171.

Hedde à plusieurs reprises²¹. Par contre, ils connaissent la description en français du Comte C. S. W. de Hogendorp qui pourrait bien être la plus ancienne dans cette langue²². Les efforts faits par les membres de la délégation pour percevoir ces travaux dans les différents pays visités sont assez remarquables, même si cette connaissance reste très imparfaite. Pour mener leurs recherches, les délégués avaient, semble-t-il, obtenu des renseignements officiels sur le commerce et les industries, soit pendant leurs enquêtes, soit même avant, comme il apparaît à travers les documents publiés dans les *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine* («Faits commerciaux, n° 1-9», avril 1843-oct. 1845). Ils ont aussi visiblement bénéficié de l'aide de plusieurs hommes d'affaires et de science, établis dans les différents ports coloniaux, et avec lesquels ils étaient entrés en contact, grâce à des lettres de recommandation. Ils ne s'en expliquent pas beaucoup, sauf Isidore Hedde et Jules Itier. Ce dernier, bien que n'étant pas membre de la délégation, prit part à plusieurs enquêtes en particulier à Singapour, à Manille et à Java.

Philippines

À Manille, les Français sont accueillis par le gouverneur général qui charge une personne de les accompagner, tandis qu'Itier rencontre le directeur des douanes, M. Santos²³. Charles Lefèvre de Bécourt, qui assume la charge de Consul général, est à Canton²⁴. Les délégués rencontrent également les deux négociants français établis à Manille, messieurs A. de la Thune et Lagravère²⁵. Ils s'intéressent surtout à l'industrie de l'abaca ou chanvre de Manille, qui est le produit du bananier indigène, connu des botanistes sous le nom de *Musa troglodytarum*, ainsi qu'à celle du *piña*, ou fibre d'ananas, dont ils découvrent les qualités de solidité et de finesse. Itier et Haussmann, qui ont observé plus particulièrement les plantations et le processus de pro-

21. John Crawford, *History of the Indian Archipelago*, Edimburgh, 1820, 3 vols., cf. notamment Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, p. 30, n° 141.

22. C. S. W. de Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java et les autres possessions hollandaises dans l'Archipel des Indes*, Bruxelles, G. J. de Mat, 1830, p. 247 : « La préparation du batik se fait en couvrant de cire fondue les parties de l'étoffe qui doivent rester unies ou claires, et en les trempant ensuite également dans un liquide colorant. »

23. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. I, p. 240.

24. Le consulat général sera d'ailleurs fermé en décembre 1845 et Lefèvre de Bécourt sera nommé consul de première classe; cf. Denis Nardin, *France and the Philippines From the Beginnings to the End of the Spanish Regime*, Manila, National Historical Institute, 1989, pp. 116-117.

25. Cf. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, p. 38, n° 206, 207, où il est dit que le premier a fourni à l'auteur une carte d'échantillons de soie, de laine, et de coton, ainsi que des articles de carrossiers et le second « une carte d'échantillons divers » qui furent exposés à Saint-Étienne.

duction, ont chacun de leur côté produit des rapports publiés dans leurs récits de voyage ainsi que, pour ce qui est du premier, dans les *Annales du commerce extérieur* et possiblement encore dans d'autres revues²⁶. À l'origine, l'abaca servait exclusivement à faire des étoffes vestimentaires, mais au moment du passage des délégués, à l'initiative d'un entrepreneur américain, on s'était mis à exploiter aussi et surtout cette matière pour faire des cordages pour les bateaux et une partie de ceux-ci s'exportaient vers la Chine.

Nous nous limiterons ici à la fabrication des étoffes. L'originalité de l'enquête de Itier est qu'il a fait faire, pour accompagner sa description qui est très minutieuse, une série de douze «dessins industriels» qui ont été commandés à Antonio A. Malantic²⁷, «peintre philippin», qui selon nous, vu son style hybride, pourrait fort bien être sino-philippin²⁸. De plus, on sait par ailleurs, qu'à cette époque, l'industrie de l'abaca était dans la main des métis sino-philippins²⁹. Le hasard a voulu que nous retrouvions ces dessins au Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale, parmi les «albums chinois» faits, à l'aquarelle et au trait, pour le compte de la délégation à Canton et à Macao³⁰ dans des ateliers de peintres travaillant sur commandes. Appelés par Hedde *Dessins expliquant l'industrie textile des Philippines*, ils sont maintenant rangés dans le catalogue du Cabinet sous le titre de *Industrie malaise* (Oe 102).

Nous les avons publiés à la suite du texte de Jules Itier, afin de montrer l'habileté de la méthode utilisée par les délégués dans leurs enquêtes³¹. Les dessins, à l'aquarelle et à la gouache, illustrent remarquablement la description écrite présentant successivement : la cueillette des feuilles d'ananas, dont on obtient des filaments propres à la fabrication de la *piña*, le découpage des tranches de tronc de bananier qui produit la filasse d'abaca,

26. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. II, pp. 452-456; du même, «Fils et tissus d'abaca, de *nipis* et de *piña* (de Manille)», *Annales du commerce extérieur. Chine et Indochine*, «Faits commerciaux n° 11 et 12», juil. 1846-août 1847, pp. 36-37; Haussmann, *Voyage en Chine*, vol. 3, p. 406. Pour une étude moderne de la fabrication des étoffes de *piña* et de son histoire aux Philippines, voir Lourdes R. Montinola, *Piña*, Metro Manila, 1991, 232 pages, 98 illustrations.

27. Et non «Malantie» comme, à la suite de Hedde, nous l'avions d'abord écrit; cf. notre article, «Les dessins industriels philippins d'Antonio D. Malantie», *Archipel* 67, 2004, pp. 57-76 et notre note rectificative parue dans *Archipel* 72, 2006, pp. 6-8.

28. On sait que les peintres chinois ont émigré très tôt aux Philippines et qu'ils se sont souvent livrés à un art hybride.

29. Voir Edgar Wickberg, *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898*, New York, Yale University, 1965, pp. 96-98.

30. À noter que l'un de ces albums commandés par la mission, pour représenter en 18 tableaux l'industrie du coton en Chine et également conservé au Cabinet des estampes (Oe 97), a été publié, ainsi qu'un recueil similaire décrivant le travail de la soie et conservé à la Bibliotheca Nazionale, de Florence (Banco Rari 76), avec une préface de Mario Bussagli et un texte de Du Halde : *Seide und Baumwolle im Mandschu-China*, Genf, Weber, 1980.

31. Cf. Salmon, «Les dessins industriels philippins d'Antonio D. Malantie», pp. 57-76.

l'extraction de la partie mucilagineuse des feuilles d'ananas et de tranches de bananier, le peignage de la filasse d'abaca, le tissage, avec un métier déjà très modernisé, des deux fibres travaillées soit seules soit mêlées à des fils de soie importés de Chine, le lustrage au moyen d'une coquille de porcelaine fixée à l'extrémité d'une flèche – un de ces appareils, appelé «garrote» et fait ici avec un coquillage de la famille des cyprœa a été ramené par la délégation³² –, le calandrage au rouleau et à la main, la façon de teindre les étoffes à l'indigo, la manière de broder la *piña*; l'album se termine sur trois séries d'échantillons de tissus rayés de soie et nommés en tagalog *jusi*, du chinois *husi* 湖絲 qui signifie «soie de Hu[zhou]»³³, de soie et d'abaca et de soie et de *piña* censés aider les entreprises françaises à comprendre les goûts des Philippins en matières de couleur et de style, afin qu'elles puissent éventuellement adapter leur production en connaissance de cause.

À la différence de Hedde qui, on va le voir, tente souvent de retracer l'histoire de la sériciculture partout où il passe, Itier et Haussmann ne s'attardent pas sur celle, pourtant fort ancienne, de ces deux types de textiles³⁴. Ils ne font pas de rapprochement non plus entre les étoffes de *piña* et les *boluo bu* 波羅布 ou «étoffes en chanvre d'ananas», qu'ils ont vues à Canton et, ce, bien qu'ils aient fait dessiner une tige de *boluo ma* 波羅麻, que l'on peut encore contempler au Cabinet des estampes (Oe 87, pl. 4. «Po-lo-ma» [plante textile]); ils ne comparent pas non plus l'étoffe en abaca et celle dite au Guangdong «étoffe de bananier», *jiaobu* 蕉布, dont la fabrication est bien attestée sous les Tang 唐 (618-907)³⁵, bien qu'ils aient acheté quelques

32. Il fut, semble-t-il, présenté à l'exposition qui eut lieu à Paris du 21 juillet au 28 août 1846; cf. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, «Faits commerciaux, n° 11 et 12», juillet 1846-août 1847, n° 11, p. 89.

33. En effet depuis le XVI^e s. au moins, les Chinois exportaient vers les Philippines de la soie grège; celle-ci, pour la plus grande partie, provenait de cette région de Huzhou 湖州 dans la province du Zhejiang 浙江. Le terme *jusi*, nous dit Marlies Salazar est en tagalog moderne synonyme de *sutlang pinya* ou «soie d'ananas»; *sutlang* étant la forme adjectivale dérivée de la base *sulla* signifiant «soie», elle-même probablement empruntée au sanskrit *suṭra* qui est également en usage dans le monde malais. Le terme *husi* est d'ailleurs employé dans le commentaire d'une carte des côtes de Chine à propos des produits exportés à Luçon; cf. *Qingchu haijiang tushuo* 清初海疆圖說, éd. Taiwan sheng wenxian weiyuanhui 台灣省文獻委員會, Taiwan wenxian congkan 155, Minguo 85 [1996], p. 7. Toutefois, au XVIII^e s. au moins les Philippines importaient aussi de la soie de Canton; cf. Louis Dermigny, *Les mémoires de Charles de Constant sur le commerce à la Chine*, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1964, p. 255; nous devons cette dernière référence à Mau Chuan-Hui.

34. D'après John Crawford, *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands & Adjacent Countries* (1st ed., London, 1856), Reprint Kuala Lumpur. Singapore, Oxford University Press, 1971, p. 1, ce serait Dampier qui, dans son récit sur Mindanao, où il résida six mois en 1668, aurait, le premier, fait une description de l'extraction des fibres d'abaca.

35. Cf. Qu Dajun 屈大均 (1630-1696), *Guangdong xinyu* 廣東新語, éd. Xianggang, Zhonghua shuju, 1974, j. 15, pp. 424-425. D'après cet auteur l'extraction de la fibre se faisait différemment; on piétinait les troncs de bananiers puis on les faisait bouillir avec des cendres, on les blanchissait et les faisait sécher. Selon un article de Zhang Dejun 張德鈞,

pièces de cette dernière. Cette lacune s'explique sans doute parce qu'ils n'avaient pu réellement identifier le *boluo ma*, qu'on leur disait être de l'aloès, et qu'ils n'eurent pas le loisir d'observer à l'état naturel³⁶. Ou tout simplement parce que leur préoccupation était essentiellement la commercialisation des étoffes françaises en Asie.

Hausmann donne par ailleurs quelques informations intéressantes sur la production du coton, sa ressemblance avec celui de Nankin, ce qui laisserait supposer un transfert d'un côté ou de l'autre, et sur son exportation vers l'Espagne :

La province d'Ilocos produit d'assez fortes quantités de coton blanc et de coton rougeâtre ; ce dernier, connu sous le nom de *coyote*, est très recherché et présente les plus grands rapports avec celui de Nankin. On dit que quand on transplante le cotonnier rouge, il dégénère souvent et donne du coton blanc. Il s'exporte du coton des Philippines vers l'Espagne ; les indigènes en consomment aussi beaucoup pour la fabrication d'une grande variété de tissus. Le prix ordinaire du coton de Luçon est de 12 piastres 1,2 le *picul* ou de 1 franc, 0,8 le kilo³⁷.

Il ajoute que la production de ces tissus reste très primitive :

Une grande partie des étoffes de coton servant à l'habillement est fabriquée grossièrement dans les îles mêmes, c'est une industrie familiale. Quand le père et le fils ont recueilli le coton, la femme et les filles le filent et le tissent³⁸.

Singapour

En 1844, il n'existait encore à Singapour qu'une seule firme française et le consulat était administré par le chancelier par intérim A. Rivoire³⁹. Aussi la mission fut-elle surtout aidée par d'autres Occidentaux dont le négociant anglais Thomas Mc Micking de la société Lloyd Syme & Co qui avait des

« Liangqian nianlai woguo shiyong xiangjiaoxing xianwei zhibu kaoshu 兩千年來我國使用香蕉纖維織布考述 », *Acta Botanica Sinica*, n° 5, 1956, pp. 103-116, la fabrication d'étoffes en l'abaca en Chine remonterait au début de notre ère.

36. On lit dans les *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, « Faits commerciaux n° 13-20 », mai 1848-déc. 1852, p. 105 : « On vend aussi à Canton, sous le nom de *po-lo-mâ*, des tissus que l'on tisse avec des filaments de plantes indigènes de l'île de Hainan ; ces plantes sont, dit-on, des aloès. La pièce a 43 cm de large sur 36, 56 m de long, elle pèse 45 taëls. La première qualité coûte 3 piastres ½, la deuxième qualité, large de 36 cm, se vend 1 piastre ½ ». Cette note est reprise par Hausmann dans son *Voyage en Chine*, vol. 3, p. 227. Il est possible que Rondot ait traité de ces questions également dans un petit article, intitulé « Les plantes filamenteuses en Chine » [1848], cité par Galle, mais que nous n'avons pas encore retrouvé.

37. Hausmann, *Voyage en Chine*, vol. 3, p. 408.

38. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, « Faits commerciaux n° 5 », fév. 1844, « Manille », p. 37.

39. Hausmann, *Voyage en Chine*, vol. 3, p. 471 ; Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. III, p. 12. Le consulat de France à Singapour avait été créé en 1839 et le premier consul, Eugène Chaigneau (1798-1846), arriva au milieu de l'année suivante ; cf. A. Salles, « Jean-Baptiste Chaigneau et sa famille », *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, janv.-mars 1923, pp. 33-35.

agents à Glasgow, Liverpool et Manille⁴⁰, M. Balestier, planteur de son état et 1^{er} consul américain, en poste depuis 1837⁴¹, par le Dr d'Almeida, consul général du Portugal. Anciennement chirurgien ayant travaillé dans l'armée française, ce dernier s'était taillé, depuis la date de son arrivée en 1825, une place extraordinaire dans la vie économique du port, en créant la firme Jozé d'Almeida and Sons et en devenant l'agent des vaisseaux étrangers (chez qui les rares bateaux français qui fréquentaient Singapour étaient consignés⁴²) et s'était aussi lancé dans le commerce de la soie grège en provenance de Chine. Il avait de plus ouvert un dispensaire où il continuait à donner des soins.

C'était, semble-t-il, un homme très sociable qui invitait beaucoup et organisait des soirées musicales⁴³. Lui et son fils aîné firent visiter leurs plantations aux délégués⁴⁴ et les introduisirent auprès des ateliers de tissage de celui que Jules Itier nomme le « radja de Singapore ». Ce dernier était l'héritier de Yang Dipertuan Singapura, l'ancien souverain de l'île, lui-même un fils du Yang Dipertuan Muda de Riau, que Raffles avait contraint, en 1819, « de conférer aux Anglais le droit de s'établir sur le territoire », ce pour quoi il avait reçu la fonction fictive de « Radja de Singapore », et le titre de Sultan Hussain Mahomed Shah⁴⁵. En contrepartie, nous dit Itier, le radja reçoit « une pension de 400 piastres par mois, du Gouvernement anglais, qui n'a pas voulu, dans cette circonstance, user de son droit de force pour déposséder ce chef malais : acheter fut jugé meilleur marché que prendre. »

Itier raconte, avec beaucoup de condescendance, voire de mépris, la visite qu'il fit au « radja *in partibus* » qui habitait alors au sud de la ville dans un endroit appelé New Harbour ou encore Tanjong Pagar, non loin de la résidence du Dr d'Almeida⁴⁶ et qu'il trouva « mollement étendu sur les coussins d'un sofa », paraissant absorbé dans « la jouissance de sa cigarette dont la fumée en se dissipant dans les airs, allait sans doute rejoindre les grandeurs passées de sa royale lignée ». Et l'auteur de continuer :

40. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. I, p. 210 ; Charles Burton Buckley, *An Anecdotal History of the Old Times in Singapore 1819-1867*, Reprint, Kuala Lumpur/Singapore, University of Malaya Press, 1965 (1^è ed. 1902), p. 233.

41. Buckley, *An Anecdotal History of the Old Times in Singapore*, pp. 273 et 483, où il est dit que son entreprise fit faillite en 1848 ; Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. III, pp. 18-22.

42. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. I, p. 210.

43. Buckley, *An Anecdotal History of the Old Times in Singapore*, pp. 184-187.

44. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 28, n^o 126 ; Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. III, pp. 18-34.

45. Buckley, *An Anecdotal History of the Old Times in Singapore*, p. 51, où sont reproduites en traduction les lettres que le « radja », Sultan Hussain Mahomed Shah, écrivit à son père et à son frère le Sultan de Lingga, pour les informer des événements.

46. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. II, pp. 34-36.

Il nous fit, avec empressement, l'offre de visiter sa fabrique de soieries, car le Radja de Singapore s'est fait fabricant, et il a sa *manufacture des Gobelins*, sans doute pour faire des cadeaux aux Radjas ses voisins devenus ses amis et féaux cousins, depuis que l'épée de l'Angleterre a mis le holà entre eux. (...) Nous nous hâtâmes, en attendant la venue du sultan de Johore, de visiter la manufacture du Radja; elle était à peu près déserte, attendu qu'il y fait travailler une partie de ses femmes. J'ignore si c'est par spéculation ou bien afin d'échapper aux dangers que pourrait lui faire courir leur oisiveté (...) Quoi qu'il en soit, il fabrique des tissus de soie, mais surtout des sarongs, pièces d'étoffe de soie rayée, de 2m50 de longueur sur 1m30 de largeur, destinées à être roulées autour du corps en manière de jupons. Un ouvrier met six jours à confectionner un sarong de soie de la valeur de 25 à 30 fr.

Itier nous dit encore que la soie grège utilisée pour ces tissages est apportée par navires cochinchinois et qu'elle s'y vend 17 fr. le kilogramme et est de médiocre qualité. Hedde, dans son catalogue, sous le n° 128 (p. 28) correspondant à un *kaen soetra* [*kain sutra*] qu'il traduit par « mouchoir de soie » « en taffetas écossais », dit que le fil venait de Chine⁴⁷. La contradiction n'est-elle pas apparente, car la soie grège provenait des deux pays. Le fait est confirmé à la fois par John Crawfurd et par Jacob Hubert de Cordemoy⁴⁸. Hedde et Itier notent par ailleurs que certains de ces *kain sutra* de fabrication malaise étaient brodés d'or⁴⁹. Ce dernier, plus précis, note :

On introduit aussi quelquefois dans le tissage des sarongs, des fils d'or qu'on tire de Chine. Ce fil d'or est formé d'un fil de soie recouvert d'un papier doré; ce qui le rend, pour la durée, très inférieur aux fils de provenance d'Europe.

Quant à Hedde, qui a collecté plusieurs spécimens de ces étoffes façonnées, en soie chinée, appelées localement « *kaen sonquete* » [*kain songket*]⁵⁰,

47. Pour un tableau donnant les importations à Singapour de soie grège en provenance de Chine de 1823-24 à 1866, voir Wong Lin Ken, *The Trade of Singapore 1819-1869* (1st ed. 1961), Reprint Malaysian Branch Royal Asiatic Society, Malaysia, 2003, p. 119, où il apparaît que les importations étaient tout particulièrement élevées durant les années 1844-45 et 1845-46, pour atteindre leur maximum en 1856-57, au moment de la maladie du vers à soie en Europe.

48. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, vol. III, p. 517; Jacob Hubert de Cordemoy, *Les soies dans l'Extrême-Orient et dans les colonies françaises. Les vers à soie et leurs similaires*, Paris, A. Challamel, 1902, pp. 43-44, où il est dit à propos de l'Indochine : « Le commerce d'exportation est entre les mains des trafiquants chinois qui parcourent les villages et achètent tout à la fois les cocons, la soie grège et les déchets. Les cocons et la soie grège sont expédiés presque en totalité sur les filatures de Canton et de Singapore... »

49. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 28, n° 127, Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, p. 36. Voici ce qu'en dit Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, vol. I, p. 181 : "The raw material is at present brought from China, and from this the Malay women manufacture a rich thick tissue, more distinguished, however, by the quantity of material which it contains, than by the beauty of the workmanship. Even the gold and the silver thread which it contains is brought from China."

50. Le terme *sonket* viendrait du verbe *sungkit* signifiant ici « tirer, sortir [un fil de soie pour placer un fil d'or ou d'argent] ». Le tissage d'étoffes en soie à Makassar est attesté depuis le milieu du XVI^e s. au moins; cf. *Da Asia de Diego de Couto. Dos feitos, que os Portuguezes*

il note, avec justesse, que les plus riches sont fabriqués à Palembang, dans l'île de Sumatra, à Muntok dans celle de Bangka et à Makassar sur la côte ouest de Célèbes⁵¹.

Si Itier remarque que la teinture rouge employée dans cette fabrication est fournie par le *sticlaque* [*stick-lac*]⁵², Hedde quant à lui a observé les appareils avec lesquels ces tissus sont fabriqués et il en a fait une description, qui se trouve dans le rapport n° 16, par lui adressé au ministère de l'industrie et qui constitue selon toute apparence la plus ancienne description en français, avec celle des métiers en usage dans les environs de Malacca; mais nous ne l'avons pas encore retrouvée. Cette description présentait un type de métier déjà modernisé, du genre, nous dit Hedde, de ceux utilisés à Malacca et qui diffère très largement du métier à dossière du monde malais, dont Marsden a donné une bonne description, très précise pour le début du XIX^e siècle⁵³.

Malacca

Hedde s'est rendu à Malacca dans des circonstances qui ne sont pas spécifiées, sans doute à partir de Singapour et, là aussi, s'est informé sur les tissages. Il décrit d'abord les différents types de tissus en vogue dans la péninsule :

L'industrie textile des environs de Malacca comprend le tissage de quelques sarongs de coton, et en soie et en coton, quelquefois en soie pure; ceux-ci sont des taffetas à deux fils

firazem na conquista, e destrubrimto das terras, e mares do Oriente, Lisboa, Na Regia Officina Rypografica, 1780, Reprint, 1974, vol. V, chap. 2, p. 86; Nicolas Gervaise, *Description historique de Macassar*, introduction et notes de Jean-Pierre Duteil, Paris Kimé, 2003, p. 70, qui écrit à la fin du XVII^e s., note que la soie était filée, ce qui supposerait qu'on importait de la bourre de soie sauvage.

51. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 28, n° 18. Voir notamment la carte de la distribution des *kain songket* en soie et à fils d'or et d'argent dans Suwati Kartiwa M. Sg., *Kain songket Indonesia/Songket weaving Indonesia*, Jakarta, Djambatan, 1996, p. 96.

52. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, III, p. 36. Le stic-lac ou encore lac, était une teinture de couleur rouge produite par l'insecte appelé *Carteria Lacca Kerr*, et serait apparenté à la cochenille que les Européens étaient en train d'introduire en Indulinde. Il se trouvait dans les forêts de Java, Sumatra et de la péninsule malaise mais, à la différence de l'Inde, de la Birmanie et du Siam, n'était pas domestiqué.

53. William Marsden, *The History of Sumatra*, 1st ed. 1811, Reprint, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1966, p. 183 : "The loom or apparatus for weaving (*tenun*) is extremely defective, and renders their progress tedious. One end of the warp being made fast to a frame, the whole is kept tight, and the web stretched out by means of a species of yoke, which is fastened behind the body, when the person weaving sits down. Early second of the longitudinal threads, or wrap, passes separately through a set of reeds, like the teeth of a comb, and the alternate ones through another set. These cross each other, up and down, to admit the woof, not from the extremities as in our loom, nor affected by the feet, but by turning edge-ways, two flat sticks which pass between them. The shuttle (*turak*) is a hollow reed, about sixteen inches long generally ornamented from outside, and closed at one end, having in it a small bit of a stick, on which is rolled the woof or shoot."

de soie cuite, non tordue, simples endents, tissus écossais, en couleurs vives; fond rouge cramoisi et rayures bleues et jaunes principalement; ces tissus ont un mètre de large sur deux de long; ils valent depuis 3 jusqu'à 20 piastres; mais ces derniers sont ordinairement relevés par une tête d'or espoulinée. On les appelle *kam[kain]-sutra*. Ils sont très recherchés dans la Malaisie, aussi bien que ceux des deux autres points de fabrication de l'archipel indien. Les ouvriers de Malacca, de Trengganu [Terengganu] et Kelantan, tirent des matières teintes de Singapore; ils les teignent aussi eux-mêmes, n'employant, dans ce dernier cas, que les produits du pays⁵⁴.

Puis, il fait une description des appareils, des ateliers occupés par des tisserandes, sans toutefois donner de précisions sur l'organisation de la production :

Leurs métiers se composent, comme ceux de Singapore, de deux traverses longitudinales supportant des piliers, sur lesquels sont placés d'abord un ensouple de derrière, où la chaîne est étendue, puis un autre ensouple de devant, ou plutôt rectangle, sur lequel se plie le tissu; un peigne de canne, enchâssé dans un fort cadre de bois, sert de battant; une navette, portant à une de ses extrémités ouverte la canette, est lancée par l'autre extrémité pointue dans le genre de base d'une toupie, deux lisses à mailles en fil, et deux marches complètent ce simple appareil. Ces métiers sont tenus par des femmes qui travaillent sur des nattes, dans des maisons de bambou, où les étrangers sont difficilement introduits⁵⁵.

Batavia et Bogor

À Java, où il n'y avait pas encore de consulat, les délégués sont surtout aidés par des hommes d'affaires possiblement français, tels Sanier, Suermond⁵⁶ & Cie, Lagniers et Borel qui étaient établis à Batavia, mais aussi par des fonctionnaires hollandais, tel le «résident M. van Hogendorp»⁵⁷ qui les mit en rapport avec son «fermier malais», un certain «Coulén» qui avait un atelier de batik à Bogor⁵⁸. Ils réussissent aussi à visiter plusieurs autres fabriques à Batavia, dans le quartier de Meester-Cornelis, qui semblent avoir appartenu à des Chinois⁵⁹ :

54. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, «Faits commerciaux n° 10», mars et avril 1846, pp. 157-159.

55. Pour une étude moderne de ces métiers à tisser, voir Christian Pelras, «Contribution à la géographie et à l'ethnologie du métier à tisser en Indonésie», in M. C. Thomas et L. Bernot (éds.), M. C. Thomas et L. Bernot (éds.), *Mélanges Haudricourt, Langues et techniques. Nature et Société*, vol. II, Approche ethnologique, approche naturaliste, Paris, Klincksieck, 1972, pp. 81-84.

56. Ce nom est tantôt écrit Suermond, tantôt Surmond.

57. Très probablement le comte C. S. W. de Hogendorp (1788-1856), auteur de *Coup d'œil sur l'île de Java*, Bruxelles, 1830 et ancien résident de Buitenzorg, Batavia et Krawang qui, de 1839 à 1847, fut membre du Conseil des Indes néerlandaises. On sait en effet que les délégués avaient lu son étude et Hedde s'y réfère expressément.

58. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, p. 44, n° 232.

59. Itier, *Journal d'un voyage à Java*, vol. II, pp. 247-248, note que les délégués y furent conduits après avoir visité la plantation de caféiers du «riche Chinois Ti-kai» établi aux environs de Meester-Cornelis.

Nous profitons de cette course pour visiter plusieurs ateliers, où des ouvrières en batik exécutaient avec de la cire fondue le tracé à l'aide duquel on teint en réserve les tissus de coton. J'achetai de l'une de ces femmes le petit vase en cuivre et la cire colorée par l'indigo.

Ici, comme aux Philippines, les délégués ont recours à un peintre, un certain « Ronghin », qualifié de « javanais » qui ne nous est pas autrement connu, et à qui ils commandent de faire des dessins industriels représentant les différentes phases de l'industrie du batik, dont ils avaient sans doute découvert l'existence en lisant Hogendorp⁶⁰. Le peintre a produit des tableaux, malheureusement non encore retrouvés, dans lesquels il dépeint différents travaux se rapportant à la fabrication : « teinture, tordage, tissage, impression ou batik »⁶¹. C'est probablement la plus ancienne description illustrée de cet art. Ils ont aussi acquis dans l'atelier de Bogor quelques instruments nécessaires à l'impression, dont un *canting* ou récipient à bec pour faire des dessins à la cire sur le tissu, ainsi qu'un mouchoir de tête en batik, qui furent exposés à Saint-Étienne⁶². Ils se sont en outre procuré auprès du résident de Anyer (Java Ouest) un petit moulin à égrener le coton, des peignes et navettes en roseau pour le tissage des toiles de coton de l'île de Java⁶³ ainsi qu'un petit manuel de teinture, dont on ignore la langue d'origine, intitulé dans le catalogue de Hedde, « Manuel populaire pour la teinture des tissus par les Malais », dont quelques recettes furent ensuite publiées par Natalis Rondot, sous le titre « Procédés de teinture des peuples de l'Asie et de l'Océanie, préparation des couleurs végétales »⁶⁴. Si les délégués ne s'intéressent pas outre mesure à la fabrication des tissus à Java c'est essentiellement parce qu'elle n'est pas ou peu un artisanat commercial. Chaque habitation javanaise, dit Hogendorp, a un ou deux métiers pour fabriquer des

60. Voir ci-dessus n. 22.

61. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 44, n° 233. Ils commandèrent également des dessins représentant l'agriculture à Java, telle qu'elle est présentée par Hogendorp dans son ouvrage : « culture du riz et du maïs, du café, de la canne à sucre, de l'indigo, de la cochenille, du poivre, du tabac, de la cannelle, de la girofle, de la noix muscade, du thé, du coton et de la soie », qui n'ont pas été retrouvés non plus (n° 234).

62. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 44, n° 231, 232.

63. Ceux-ci furent présentés à l'exposition de Paris ; cf. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, « Faits commerciaux, n° 11 et 12 », juillet 1846-août 1847, n° 11, p. 89.

64. D'après Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, p. 46, n° 245. L'article de Rondot, nous apprend P. Labrousse, parut dans *Séances et travaux de l'Académie de Reims*, VI, 1846, pp. 33-38 et 141-144 ; VII, 1847, pp. 485-504. Il comprend 3 planches sur la fabrication du gambir à Singapour « Dessiné d'après N. Rondot. Gravé sur pierre par J. J. Maquart » (pp. 491, 497 et 499). La dernière partie traite en effet plus particulièrement de la préparation du gambier dans un atelier chinois de Singapour.

étoffes à usage familial⁶⁵. Il n'y a que dans les villes que l'on voit le tissage et la teinture des étoffes prendre une forme « entrepreneuriale ».

Les essais de sériciculture faits par les Européens

Isidore Hedde est un passionné de sériciculture qui souhaite développer cet art en France et dans les colonies, et s'intéresse à tous les essais faits par les Européens dès la fin du XVI^e s. aux Philippines pour essayer de lutter contre les soies et les soieries chinoises qui envahissaient les marchés locaux et entraînaient des sorties monétaires jugées inopportunes⁶⁶. De nouvelles tentatives sont faites au XVIII^e s. tant à Luçon qu'à Java avec l'espoir, qui s'avérera vain, d'un côté, d'approvisionner la nouvelle Espagne en soie et, de l'autre, de concurrencer la Chine.

De nouveaux essais sont entrepris dans les premières décennies du XIX^e s., à Java avec l'aide d'experts français. Hedde ne perd pas une occasion de s'informer. Comme les résultats des diverses entreprises sont loin d'avoir été fructueux, il en cherche des traces tant dans le paysage que dans les textes.

Luçon

Hedde qui a visité les ateliers de tissage de soie de Manille et des environs⁶⁷, s'étonne que le mûrier ne soit pas cultivé et que personne ne s'intéresse à l'élevage des vers à soie, ce qui l'amène à faire son enquête dont il publie les résultats dans le *Chinese Repository*⁶⁸. Il a été aidé par Mallat qui l'a introduit auprès de ses anciennes connaissances. Hedde rencontre notamment le Père Blanco (1778-1845) de l'ordre des Augustins, auteur d'une flore des Philippines qui contient « beaucoup de détails concernant les arts et l'industrie »⁶⁹ et dont il se sert afin de retracer les premiers essais pour introduire le mûrier et le vers à soie. Il confronte ceux-ci à d'autres sources

65. Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java*, p. 25, n. 1.

66. L'importance du commerce de la soie au XVI^e s. aux Philippines et le goût des natifs pour ce textile étaient tels qu'on les perçoit dans les sources espagnoles de l'époque ; voir Ch'en Ching-Ho, *The Chinese Community in the Sixteenth Century Philippines*, East Asian Cultural Series, N° 12, Tokyo, The centre for East Asian Cultural Studies, 1968, pp. 106-107, où il est dit, qu'en 1591, les autorités espagnoles sont allées jusqu'à interdire aux Philippines le port de vêtements en soie et autres textiles en provenance de Chine.

67. À cette époque, la soie grège importée de Chine était également tissée dans les provinces d'Ilocos, de Camarines, d'Iloïlo et de Tondo ; cf. Natalis Rondot, *Rapport sur les soies, Exposition universelle de 1878*, Paris, Imprimerie Nationale, 1885, p. 301.

68. Voir ci-dessus n. 15.

69. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, pp. 33-34, n° 156, où il est dit précisé que les nombreuses matières tinctoriales de cette contrée s'y trouvent indiquées. Il s'agit de l'ouvrage suivant : P. Fr. Manuel Blanco, *Flora de Filipinas*, Manila, Impreta de M. Sanchez, 1845, 619 pages.

visiblement consultées à Manille, en particulier les notices de la *Sociedad Económica de los Amigos del País*, fondée à Manille en 1781 par le gouverneur Jose Basco y Vargas et appelée par Hedde «the Economical Society» ainsi que le *Estado de las Islas Filipinas en 1810* de Tomas de Comyn⁷⁰. Voici comment il retrace les premiers essais de la fin du XVI^e et de la fin du XVIII^e s. qui furent de courte durée, en raison d'une part de la disparition du premier initiateur et, de l'autre, d'un changement de politique coloniale :

The *Flora de Filipinas* shows us that in 1593, Sedeño,⁷¹ a Jesuit planted mulberry trees in Bisayas [Visayas], and endeavoured to introduce the rearing of the bombyx, but met with no success. It is also said that numerous mulberry trees are found of the species known by the name of *Morus alba*, the leaves of which are used for feeding silk-worms. This useful tree according to the authority just quoted, was brought from China by means of seeds, in 1780 by Padre Manuel Galiano.⁷² The Economical Society encouraged this branch of industry, and succeeded so as to obtain several crops a year. The inhabitants of Tayabas showed but little skill in its cultivation, as well from the great care which it required as from their native indolence.⁷³

Puis il cite une notice publiée par la *Sociedad Económica de los Amigos del País* dans laquelle il est dit que des mûriers et des graines de vers à soie furent introduits par un Chinois de Xiamen, en 1780, d'abord dans les villages de Hermita, Malate et Sampaloc, aux environs de Manille et ensuite dans les provinces de Camarines et de Cagayan avec beaucoup de succès. Enfin, il rapporte une version légèrement différente qui emprunte à Tomas de Comyn et met l'accent sur le rôle du gouverneur⁷⁴ :

In 1786, 87, 88, governor Basco commissioned colonel Conely with the introduction of the culture of the silk in the provinces of Camarines, and so diligent was this officer in the discharge of his duty, that in the course of a short period more than four millions and a half of mulberry trees were planted within the circuit of thirty villages under his jurisdiction. Unfortunately, before the project was consumed, Basco was removed, and his successor, not feeling the same interest in the object, failed in compelling the natives to

70. Cf. Tomas de Comyn, *Estado de las Islas Filipinas en 1810*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1820/trad. anglaise de William Walton, *State of the Philippines in 1810*, with Notes and a Preliminary Discourse, Manila, Filipina Book Guild, 1969, 248 p.

71. Antonio Sedeño (m. en 1595), arrivé en 1579, fut un des premiers jésuites à promouvoir le travail apostolique chez les Chinois de Manille et des environs, ce qui peut expliquer comment il eut ensuite ce projet de sériciculture; voir H. de la Costa S.J., *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, Cambridge – Massachusetts, Harvard University Press, 1967, nombreuses entrées, voir l'index. Toutefois rien n'est dit ici de ses projets de sériciculture.

72. D'après Walton, *State of the Philippines in 1810*, p. 9, n. 5, le père Manuel Galiano appartenait à l'ordre de St Augustin.

73. Hedde, "On the Multicaulis or Mulberry Tree at Manila", pp. 529-530.

74. Ce texte fut présenté lors de l'exposition de Lyon; cf. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 39, n° 217, sous le titre «Notices sur le mûrier des Philippines, depuis son introduction [de] Chine, en 1593, jusqu'aux dernières plantations faites en 1780.»

continue the same exertions, in carrying out this important object. Consequently it has been attended with considerable loss to the colony⁷⁵.

Hedde fait une digression sur le fait que les auteurs espagnols parlent seulement de *Morus alba*⁷⁶ et non de *Multicaulis*, nom donné par les Français au mûrier des Philippines, lorsque le botaniste G. Samuel Perrotet (1793-1870) rapporta un spécimen de Manille en France en 1821 qu'il regarda comme une variété différente⁷⁷ et Hedde hésite à prendre position entre les deux groupes, tout en semblant convaincu que les Français ont raison. Le *Multicaulis* étant une variété de *Morus alba*, Espagnols et Français avaient donc pareillement raison. Il relate ensuite sa visite à l'ancien jardin de la *Sociedad Económica* en un lieu dit «Pasco», en compagnie d'un des plus anciens membres de la société, avec l'espoir de trouver encore quelques plants⁷⁸ :

I had fortunately for guide M. D. Ingo Azaola, one of the oldest members of the society, its venerable president, a man of great knowledge and learning, to whom science is indebted for several discoveries. He told me the manner the Economical Society had been organised in 1780, the number of trees that had been planted, the endeavours made for the propagation of the mulberry tree imported from Amoy, and the changes to which they were subjected according to circumstances of the nature of the soil. We looked around to see whether there were any remains, but the ground had been dug up and trees unmercifully uprooted [...] Then I was interrupted by my guide's exclamation 'here is a *Multicaulis*' ...

Ensuite Hedde se rend à «Nactajan» [ou Nagtahan non loin de Malacanang] dans la résidence de l'ancien premier consul général d'Indochine, Théodore-Adolphe Barrot (en poste à Manille de 1839 à 1841), depuis convertie en hôpital pour les pauvres ; son but est de visiter la plantation de *Multicaulis* commencée, en 1837, par Hébert, ancien délégué du gouvernement français en Chine pour la soie, qui mourut à Malte en 1839

75. Hedde, "On the Multicaulis or Mulberry Tree at Manila", p. 530. L'auteur n'insiste pas, mais il s'agissait bel et bien de travail forcé. Un expert chinois avait été engagé pour superviser la production et l'Église avait apporté son concours dans la création d'écoles spécialisées dans l'enseignement de la sériciculture et du tissage, tandis que la soie était collectée par une firme établie à Nuava Caceres. Le successeur de Basco, qui était contre ce système, n'autorisa plus les autorités locales à exiger la production ; cf. N. G. Owen, *Prosperity without Progress. Manila Hemp and Material Life in Colonial Philippines*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 37.

76. Hedde, "On the the Multicaulis or Mulberry Tree at Manila", p. 534, note toutefois que la *Flora de Filipinas* ne mentionne qu'une seule espèce, le *Morus alba*, sans trop le décrire, aussi n'ose-t-il lui-même prendre position, n'étant pas botaniste.

77. G. S. Perrotet, nous apprend Pierre Labrousse, est notamment l'auteur de «Souvenirs d'un voyage autour du monde, Java, Samboangan, Manille», *Revue des deux Mondes*, 1831, I et II, pp. 470-525. En 1844, il était à Pondichéry le directeur du jardin botanique et de l'établissement séricicole où il a importé le *Morus multicaulis* ; cf. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 22, n° 86.

78. Hedde, "On the Multicaulis or Mulberry Tree at Manila", p. 532.

alors qu'il rentrait en France⁷⁹. De fait, il trouve là des arbres dont les feuilles étaient de très grandes dimensions, atteignant de 30 à 35cm en longueur et en largeur. Il expose à Saint-Étienne des feuilles de cette plantation tout comme de l'ancien jardin de la *Sociedad Económica*, des restes de la plantation du Dr Mallat, sise à Sampaloc (un quartier de Manille) et du jardin de l'archevêché de Manille⁸⁰.

Il n'y a donc pas de mûrier originaire des Philippines et lors du passage de la délégation il n'y a plus de plantation de mûriers ni d'élevage du vers à soie. Par contre, Hedde note qu'il existe dans la province de Bulacan (Luçon) des vers à soie sauvages qui se nourrissent de feuilles d'ylang-ylang⁸¹.

Java

Lors de leurs deux visites à Java, les délégués ne purent rencontrer Pierre Médard Diard (1794-1863) qui venait de rentrer en Europe pour quelques temps après vingt-six ans d'absence. Ce dernier, naguère voyageur naturaliste du Muséum d'histoire naturelle de Paris (1825 à 1827), avait été ensuite nommé à Batavia inspecteur de l'agriculture, puis directeur du Jardin Botanique de Bogor et, de 1833 à 1841, avait rempli les fonctions d'inspecteur de la sériciculture à Java et introduit la culture des vers à soie, qu'il avait étudiée au Bengale, à Sumatra et en Cochinchine⁸². Ils n'ont pu l'ignorer car ils ont rencontré M. van Rees le directeur provisoire des cultures, M. Teyssman, directeur du jardin de Bogor; de plus, Hogendorp, dans son *Coup d'œil sur l'île de Java*, fait allusion aux entreprises de Diard⁸³.

Hedde procède ici comme il l'a fait à Manille. Il essaie, d'une part, de rassembler de la documentation écrite sur les différents essais, mais il n'a pas accès aux rapports en hollandais, et se contente de ceux en français; de l'autre, il obtient de visiter «à six milles de Bogor la belle terre seigneuriale» de Pondok Gede, appartenant alors à un des fils du célèbre

79. Hedde, "On the Multicaulis or Mulberry Tree at Manila", p. 533; du même, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 32, n° 145.

80. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, pp. 32-33, n° 143, 144, 145, 146.

81. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 31, n° 142.

82. Pour plus d'information sur ce savant assez extraordinaire, voir notamment J. H. Peyssonnaud, « Vie, Voyages et travaux de Pierre Médard Diard, Naturaliste français aux Indes-Orientales (1794-1863). Voyage dans l'Indochine (1821-1824) », *Bulletin des Amis du Vieux Hué* 22(1) janv.-mars 1935. D'après Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java*, p. 177, « durant son séjour à Buitenzorg, il avait formé un établissement et enseignait aux indigènes les soins nécessaires à donner à l'éducation du bombyx. Le jardin du gouvernement lui offrait un nombre assez considérable de mûriers pour les nourrir. »

83. Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java*, p. 177.

Johanes van den Bosch (1780-1844)⁸⁴, où l'on cultive le thé, le cannelier, le caféier, le nopal pour l'élève de la cochenille et où on essaie de faire de la soie. Il en tire un article intitulé «Culture et travail de la soie à Java»⁸⁵.

La partie historique est assez courte. Se posant la question des origines de l'introduction de la soie à Java, Hedde renvoie seulement à Crawfurd qui pense que la soie et sa culture ont été introduits dans l'Archipel indien, non pas par les Chinois, mais par les Hindous⁸⁶. À l'époque, les Européens ignoraient encore le *Zhufan zhi* 著諸蕃志 de Zhao Rugua 趙汝适 (1225) disant que la sériciculture se pratiquait à Java, sans préciser toutefois si la soie était dévidée ou filée⁸⁷. Cette activité n'avait sans doute pas duré très longtemps, car les sources Ming n'y font pas allusion. Hedde passe aux essais hollandais qui commencent à Java dans la première moitié du XVIII^e s. parallèlement à ceux faits pour introduire la culture des caféiers. Voici ce qu'il dit :

On lit dans l'ouvrage de M. Hogendorp, que sous le gouverneur Zwandekroon (1718-25), on fit en cette colonie des essais de culture, et qu'en 1735, 3000⁸⁸ livres de soie furent expédiées à Amsterdam, où le produit fut trouvé d'une qualité égale à celle des plus belles soies du midi de l'Europe⁸⁹.

Hedde, tout comme Hogendorp, laisse entendre que l'entreprise n'a pas eu de suite, sans toutefois dire clairement que les autorités ont, en 1738, décidé d'abandonner la production qui n'était pas rentable⁹⁰.

Puis il passe aux expériences du XIX^e s. et plus particulièrement à celles de l'établissement Ghendrie (Rembang, Java Central); celui-ci, fondé en

84. Cf. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, p. 42, n° 226. Johannes van den Bosch fut l'instigateur du Cultuurstetsel ou «système des cultures» forcées introduit dans la colonie en 1830 et l'introducteur de la culture de la cochenille à Java; il termina sa carrière comme ministre des colonies. Il doit s'agir ici de Johannes Hendrik comte van den Bosch (Batavia 1807-Bogor 1854), fils aîné du gouverneur général, qui fut assistant-résident puis résident de Bogor (alors appelé Buitenzorg), et inspecteur de la cochenille. Nous devons cette information à Marie-Odetta Scalliet que nous remercions.

85. Voir *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, «Faits commerciaux» n° 11-12, juil. 1846-août 1847, pp. 20-22.

86. Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, vol. I, p. 183.

87. Cf. Chau Ju-kua, *On the Chinese and Arab Trade*, edited and translated by Fr. Hirth and W. W. Rockhill, St Petersburg & Tokyo, 1914, Reprint Amsterdam, Oriental Press, 1966, p. 78, où il est dit : "They also pay attention to the raising of silkworms and the weaving of silk." (亦務蠶織) ce qui laisse supposer la présence de mûriers blancs (*Morus alba* L.) connus à présent en javanais sous le nom de *besaran* et en malais sous celui de *kertau*.

88. Une erreur s'est glissée qui a fait écrire à Hedde «3000 livres». Toutes les sources hollandaises, dont Hogendorp, sont unanimes à donner le chiffre de 300.

89. Voir Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java*, p. 18, note et p. 177.

90. Toute l'expérience a été depuis racontée avec force détails, voir F. de Haan, *Priangan, De Preanger Regentschappen onder het Nederlandsch Bestuur tot 1811*, Batavia, Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1910, vol. III, pp. 892-905.

1833, par contrat avec le gouvernement colonial et avec l'assistance d'un Français, M. Rollin-Couquerque, ancien élève des bergeries Sénart (Seine-et-Oise), était alors une magnanerie modèle, dirigée par Camille Beauvais, qui en 1837 fonda la Société séricicole établie à Paris et dont la revue était intitulée *Annales de la Société séricicole*. Hedde ne semble pas avoir visité l'entreprise, mais il a eu accès aux rapports adressés le 25 mai 1844 et le 20 mars 1845, au directeur général des cultures de Java.

L'établissement, nous dit Hedde, possédait quelque 70 acres plantés en mûriers de Chine principalement et de multicaules qui résistaient mal à la sécheresse. Les vers à soie à quatre mues, à cocons jaunes, blancs et verdâtres provenaient de Chine, du Bengale et probablement aussi d'Europe. Ils souffraient, dit le rapport, de la chaleur et la mortalité était grande⁹¹. Aussi eut-on l'idée d'établir un « frigorifère où la décomposition d'ingrédients réfrigérants se combine avec l'air d'une ventilation humide » afin de rendre aux vers leur énergie. La magnanerie était couplée avec « une filature provisoire de dix moulins à eau qui devait être prochainement installée à la Gensoul »⁹². Les vers à soie dégénéraient très vite et les cocons étaient de très petite taille, dit le rapport : « Il en faut 50 000 pour faire une livre néerlandaise (500 grammes) de soie filée; 5 à 6 000 suffisent ordinairement ». Et on nous dit pour finir que, de 1842 à 1845, la production de soie grège s'était élevée à 1491,2 kilogrammes. La situation ne laissait donc pas augurer un futur très florissant et la maison Ghendrie sollicitait le secours du gouvernement.

Il en allait, semble-t-il, de même pour les autres établissements séricicoles de Java, en particulier celui de Semarang, géré par une certaine madame Everts, et celui de Pondok Gede, dans les environs de Bogor, que Hedde décrit en ces termes :

Les vers en sont à quatre mues et très chétifs; on les nourrit avec des feuilles du *Morus javanica*, qui vient à l'état sauvage. Ces feuilles, d'un vert très foncé, petites et rudes au toucher, paraissent peu substantielles. Les vers sont en quelque sorte livrés à eux-mêmes; point de bruyère, point de coconnière pour que l'insecte puisse y placer le fruit de son travail. Les cocons sont déposés sur des branches de mûriers entassés dans un panier. À côté

91. Hedde note « qu'il a existé autrefois à Java une autre espèce de vers à soie à trois mues, maintenant perdue. Elle paraissait se naturaliser beaucoup mieux sous le climat brûlant de cette colonie et s'y reproduisait. »

92. Joseph-Ferdinand Gensoul (1766-1833) était issu d'une famille de sériciculteurs du Gard. Dès 1803, il cherchait à améliorer la technique de la filature des cocons pour obtenir une soie naturelle de belle qualité. Après des essais dans le Gard, il mit au point une machine propre à être adaptée aux tours à filer la soie à la vapeur. Son invention permettait d'économiser du combustible et d'alléger la peine des ouvrières en les éloignant de la source de chaleur. Il est l'auteur d'un *Mémoire sur les moyens de perfectionner la filature des soies, suivi d'une description d'un nouveau mécanisme adapté au tour à filer*; cf. L. F. Grogner et al., *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Librairie Letouzey, 1982, vol. 15, p. 1070.

cependant était une coconnière en spirale, à la chinoise, faite en brindilles de bambous, et percée de trous propres à recevoir les cocons. Les fourmis, les insectes faisaient à ces vers une guerre acharnée; aussi les cocons étaient-ils chétifs; c'est à peine si 2 000 des plus forts pèsent 1 kilogramme. Ils sont blancs et jaunâtres, et peuvent avoir 3cm de long sur ½ de large. Les éducations durent de 20 à 30 jours, et sont continuées pendant le meilleur temps de la mousson du Nord-est, époque de la sécheresse. Les chrysalides sont étouffées au four, mais à une plus haute température que celle qui est nécessaire aux cochenilles. La propagation a lieu sur des feuilles de papier, produit du *Morus papyrifera*. Le filage s'opère sur un tour ordinaire.

De sa visite à Pondok Gede, Hedde a rapporté des échantillons de soie grège blanche, et de ses promenades dans la campagne, diverses variétés de mûriers sauvages ainsi que d'autres variétés qui lui furent données par le directeur du jardin de Bogor, de même que le catalogue des plantes indigènes du jardin, qui tous furent exposés à Saint-Étienne⁹³. On voit par cette brève présentation, qu'en dépit des nombreux efforts des Européens, la sériciculture à Java était loin d'être prometteuse.

Cela n'empêche pas Itier d'en dresser un tableau assez positif, quoique nuancé :

Le gouvernement hollandais a déjà jeté les yeux sur la culture du mûrier et sur l'éducation du ver à soie. Les essais qu'il a fait faire en grand paraissent avoir donné des résultats satisfaisants. On obtient annuellement dans les établissements de Semarang et de Rembang environ 400 livres de soie. Toutefois c'est encore une question pour beaucoup de gens de savoir si le voisinage très rapproché de la Ligne convient à l'éducation du ver à soie⁹⁴.

On sait par d'autres sources, que les efforts continueront pendant tout le XIX^e, en dépit de la fameuse maladie des vers qui atteignit certains élevages en 1865⁹⁵, et même le début du XX^e s., tant les Hollandais étaient désireux de pouvoir produire de la soie⁹⁶.

Singapour et Penang

Même à Singapour, Hedde trouve le moyen, sans doute avec l'aide du Dr d'Almeida dans la plantation duquel il a trouvé des *Morus sinensis*, dont il a

93. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, pp. 40, n° 219, 220, 223; 43, n° 230.

94. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. II, Mémoire sur les cultures de Java, pp. 344-345.

95. Rondot, *Rapport sur les soies*, p. 299.

96. Pour une vue des essais qui suivirent à Java Ouest dans les années 1850-60, voir E. Laromiguière-Lafon, *Rapport sur la culture séricigène aux Indes Néerlandaises*, Batavia, Ogilvie & Cie, 1870, 32 p. et, pour une vue plus générale, I. A. Maronier, «Een en ander over de geschiedenis der zijdecultuur in Nederlandsch Oost-Indië», *De Natuur*, 1928, pp. 220-226. Nous devons cette dernière référence à Karja S. Somadikarta.

présenté des feuilles à l'exposition de Lyon⁹⁷, de repérer des mûriers indigènes dans la nature. Voici ce qu'il nous dit⁹⁸ :

La sériciculture y est nulle, bien que l'on rencontre ça et là quelques mûriers indigènes (*Morus indica*, Linn.) et quelques multicaules importés depuis peu de temps.

Et par ses lectures, il apprend qu'on avait fait quelques essais infructueux pour introduire des vers à soie à Penang. Hedde cite ce qu'en dit le Lieutenant-Colonel James Low, qui avait quitté Singapour peu avant le passage de la délégation⁹⁹, « dans une dissertation sur l'état de l'agriculture à Singapour » qu'il a dû lire sur place¹⁰⁰ :

En 1833, j'importai des vers à soie de Calcutta, et je les offris gratuitement aux indigènes ; mais je n'en trouvai pas un seul qui voulût accepter mon offre, quoique le mûrier croisse parfaitement au Bengale et y demande peu de soins.

Et Hedde de conclure :

Ce fait isolé est l'histoire de beaucoup d'essais de sériciculture dans ces contrées, où la population est peu nombreuse et la main-d'œuvre chère, où enfin cette industrie n'est pas encore passée dans les habitudes des populations¹⁰¹.

Bilan des prospections

Bien que les délégués n'aient pas, à proprement parler, fait eux-mêmes un bilan de leurs prospections, on peut néanmoins à partir de leurs diverses notes essayer de l'esquisser. En comparaison de la Chine et même de l'Inde où ils ont fait également quelques enquêtes assez poussées à Madras et à Pondichéry¹⁰², l'industrie textile d'Insulinde paraît un parent pauvre.

Il faut dire tout de suite que le tableau que les délégués ont pu obtenir est biaisé. Ils ne rendent compte qu'imparfaitement de la situation du fait qu'ils ont seulement des informations sur les principales régions déjà colonisées et

97. Hedde, *Description méthodique des produits divers recueillis dans un voyage en Chine*, vol. I, p. 28, n° 126.

98. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, «Faits commerciaux n° 10», mars et avril 1846, p. 161.

99. Cf. Buckley, *An Anecdotal History of the Old Times in Singapore*, p. 367.

100. Cf. James Low, *A Dissertation on the Soil and Agriculture of the British Settlement of Penang, or Prince of Wales Island, in the Straits of Malacca; including Province of Wellesley in the Malay Peninsula, with Brief References to the Settlements of Singapore and Malacca etc.*, Singapore, Singapore Free Press Office, 1836, 5 + 321 p. plates, maps), p. 8. Une erreur s'est glissée dans la date de l'introduction des vers à soie donnée par Hedde, car dans l'original, figure celle de 1828.

101. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, «Faits commerciaux n° 10», mars et avril 1846, p. 161.

102. Voir le rapport n° 10 de Hedde au Ministère du commerce.

laissent de côté toute une série d'îles, dont la partie nord de Sumatra, Célèbes et Bornéo qui n'étaient pas ou très partiellement sous le contrôle des Hollandais.

Relative fragilité de la production textile d'Insulinde

Il ressort des diverses descriptions qu'il faudrait opposer les contrées comme Java, qui produisent essentiellement à l'échelle familiale du coton et des étoffes rayées – avec cependant déjà des ateliers de batik dans les villes sur lesquels les délégués ne se sont pas suffisamment renseignés –, à certaines autres îles d'Insulinde où on trouve un artisanat urbain fonctionnant à des fins largement commerciales. On a vu que Luçon (province d'Ilocos) cultive le coton nécessaire à la consommation interne et en exporte en moindre quantité vers l'Espagne et, selon une autre source de l'époque, vers la Chine aussi¹⁰³. Elle produit en outre, à des fins commerciales, le *piña* et l'abaca. Rien n'est dit de la culture du coton dans les autres îles d'Insulinde; pourtant Hogendorp note que Sumbawa produit du coton et signale à propos de celui de Pulau Buton (petite île au sud-est de Célèbes) qu'il «est aussi fort estimé», tout comme celui de Bali, et que «l'exportation en est assez grande¹⁰⁴» en direction de Java. Il existait de plus à Sumatra, notamment dans la région de Deli, des plantations indigènes de cotonniers (ici appelés *bunga kembajat*) attestées dès le début du XIX^e siècle¹⁰⁵.

Pour ce qui est du tissage, les délégués ont insisté sur trois centres, Manille et ses environs, Singapour et Malacca, et mentionné ceux de Palembang, Bangka et Makassar où ils n'ont pu enquêter. Manille est à coup sûr la ville la plus en avance en matière de production et elle n'est pas unique aux Philippines; à côté des cotonnades, dont on ne nous dit quasi rien, figurent les très belles soies, ou mélanges divers de soie et d'abaca ou de *piña* rayés produits, dit Hedde, dans des «manufactures» sur l'organisation desquelles il ne s'est malheureusement pas penché, et les étoffes en *piña* brodées destinées à l'exportation que Haussmann commente en ces termes :

103. Robert MacMicking, *Recollections of Manilla and the Philippines During the Years 1848, 1849, and 1850*, Edited and Annotated by Morton J. Netzorg, Manila, Filipina Guild Book, 1967, p. 186; cet auteur précise, p. 255, que les districts de Panay et de Negros produisaient aussi de grosses quantités de coton dont environ 300 tonnes servaient à approvisionner les métiers de la province de Batangas, près de Manille. On trouvera dans Wickberg, *The Chinese in the Philippine Life*, p. 77, quelques informations sur le commerce et les exportations de textiles qui étaient plus ou moins aux mains des Sino-Philippins.

104. Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java*, pp. 343, 163.

105. Voir Daniel Perret, *La formation d'un paysage ethnique. Batak & Malais de Sumatra Nord-Est*, Paris, Presses de l'École française d'Extrême-Orient, Monographies, n° 179, 1995, pp. 96, 100, 134 et 157.

Ces tissus sont d'une finesse excessive, et servent à faire des châles, des écharpes et des mouchoirs brodés d'une grande valeur, destinés à l'exportation. Il existe près de Manille plusieurs fabriques de broderies, qui occupent un grand nombre d'ouvrières tagales¹⁰⁶.

Pour ce qui est des ateliers de tissage de Singapour et de Malacca, bien que les délégués n'aient pas fourni de renseignements historiques, il est évident qu'on est ici en présence d'un système de production bien ancré dans certains sultanats du monde malais comme on verra plus bas. Mais ici la soie grège, tout comme aux Philippines et à Java¹⁰⁷, est importée du monde chinois. La condescendance manifestée par Itier à l'égard du radja de Singapour l'a sans doute empêché de comprendre tant le fonctionnement de l'atelier, qui ne devait pas compter que des femmes du souverain, que la commercialisation de ces *kain sutra* et *kain songket*, qui vraisemblablement était aux mains de la diaspora bugis. Parlant des étoffes de coton mêlé de soie ainsi que des *kain songket* de Palembang, Hogendorp dit qu'ils «ont une assez grande réputation à Batavia et dans tout l'Archipel Indien» et note à propos de celles de Makassar :

Ces étoffes «sont fort recherchées dans l'Archipel, principalement à Java, où les Bouguinais en viennent vendre régulièrement tous les ans, et s'y pourvoient d'autres articles en échange¹⁰⁸.»

Cette production locale assez onéreuse était de longue date concurrencée par les produits étrangers : indiens, musulmans – sur lesquels les délégués ne disent quasi rien en dépit de leur importance¹⁰⁹ –, chinois, et plus récemment européens.

Concurrence des soies et des cotonnades étrangères

Nos auteurs n'entrent pas trop dans le détail de cette concurrence étrangère, mais ils voient clairement le problème qui les intéresse au plus haut chef.

¹⁰⁶. Haussmann, *Voyage en Chine*, vol. 3, p. 406. Pour divers exemples de broderie, voir Lourdes R. Montinola, *Piña*, pp. 78-115.

¹⁰⁷. Peter Carey (*Babad Dipogegoro. An Account of the Outbreak of the Java War (1825-30)*), Kuala Lumpur, The Malayan Branch of the Royal Asiatic Society Monograph N° 9, 1981, p. 275, n. 164) cite un texte d'archive de 1808, selon lequel on tissait à Java Central des étoffes de soie appelées *cindhe* à partir de fils dont on importait annuellement 80 caisses de Chine. Crawford, *History of the Indian Archipelago*, vol. I, p. 182, compare les soies tissées à Java à celles des Malais, et note : "The manufactured silks of the Javanese are still coarser and far less elegant."

¹⁰⁸. Hogendorp, *Coup d'œil sur l'île de Java*, p. 358.

¹⁰⁹. Sur l'histoire de ce commerce d'étoffes, voir notamment Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, vol. II. *Expansion and Crisis*, Bangkok, Silkworm Books, 1993, à l'index sous "cloth, import of Indian"; Robyn Maxwell, *Textiles of Southeast Asia. Tradition, Trade and Transformation*, Melbourne. Oxford. Auckland. New York, Australian National Gallery, Oxford University Press, 1991, chap. 3 & 5.

Soies et soieries

Pour ce qui est des soies et des soieries, les délégués ont bien noté la place prééminente de la Chine dans ce commerce. Des Philippines au monde malais, on importait à la fois de la soie grège et de la soie œuvrée. La première servait à fabriquer sur place de riches étoffes adaptées aux goûts locaux, soit en soie pure, soit mélangée à d'autres fils. La soie œuvrée était utilisée pour confectionner des vêtements de cérémonie ainsi que des décors d'ameublement. À en croire les délégués, toute la soie grège travaillée en Insulinde était alors importée.

De fait, aussi loin qu'on remonte dans le temps à travers les sources européennes, il est fait allusion à des écheveaux de soie grège apportés par les bateaux en provenance de Chine. Tomé Pires note que la principale marchandise exportée de Chine est la soie grège blanche ou colorée¹¹⁰. Parlant ensuite du port de Malacca, il note que la soie blanche qu'on y amène provient de Chancheo [Zhangzhou 漳州], au Fujian], et la teinte de Cauchy [Cochinchine]¹¹¹. Une partie de cette soie brute était, nous dit-il ailleurs, emportée vers l'ouest par des marchands au long cours, mais on peut penser qu'il s'en tissait également sur place, tout comme aux Philippines¹¹². Pour les XVII^e et XVIII^e s., l'auteur du *Dong xi yang kao* mentionne l'importation de soie grège de Huzhou (Zhejiang) à Patani¹¹³, tout comme certains voyageurs européens font pareillement allusion à l'importation de soie grège dans les différents centres d'Insulinde, que ce soit Manille comme on l'a vu plus haut, Banten ou Batavia¹¹⁴.

Pourtant il a existé à Sumatra nord un élevage de vers à soie et un travail de la soie qui a duré sur plusieurs siècles. Il est attesté dès le tout début du XV^e s. si ce n'est même au XIV^e s. par Ma Huan 馬歡, dans son *Yingyai*

110. *The Suma Oriental of Tomé Pires, An Account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515*, Translated from the Portuguese and edited by Armando Cortesão, London, The Hakluyt Society, 1944, vol. I, p. 125.

111. *Idem*, vol. I, p. 126. Au XIX^e s. siècle, Zhangzhou était encore un centre de production séricicole, en déclin toutefois, sur lequel Hedde a laissé un très intéressant rapport ; voir ci-dessus n. 15.

112. *Idem*, vol. I, p. 126.

113. Zhang Xie 張燮, *Dong xi yang kao* 東西洋考, éd. Beijing, Zhonghua shuju, 1981, p. 59.

114. Dans ces deux derniers ports les choses étaient plus compliquées, dans la mesure où la soie brute avait différentes provenances incluant la Chine, La Perse et l'Inde. Pour Banten, voir notamment J. P. Cortemünde, *Dagbog fra en Ostindiefart, 1672-1677*, traduit de l'allemand en danois par Johan Petri, *Sohistoriske Skrifter V*, Kronborg, 1953, p. 138, où il est dit que ce sont les riches marchands maures de Coromandel, du Bengale et de Malabar installés sur la place qui font le commerce de la soie brute et de la soie manufacturée ainsi que d'autres étoffes. Nous devons cette référence à Claude Guillot. Pour Batavia, voir notamment *Realia. Register op de Generale Resolutieën van het Kastel Batavia 1635-1805*, Leiden, G. Kolff, 1882-1886, vol. III, p. 405.

shenglan 瀛涯勝覽¹¹⁵. Le fait que les Sumatranais n'aient pas connu la technique du dévidage de la soie et qu'ils l'aient filée à la manière du coton, laisse peut-être supposer que la sériciculture avait été apportée indirectement de Chine¹¹⁶. Ces vers à soie, aux dires de Ludovico di Varthema, se nourrissaient dans les arbres et dans les jardins¹¹⁷. Cette activité se poursuivit pendant les trois siècles suivants au moins. Tomé Pires¹¹⁸ note la présence de soie naturelle locale dans les villes de Pidir, Pirada, Pasai, Daya, Baros et Priaman et, Duarte Barbosa, ajoute que la production en était telle qu'elle donnait lieu à une exportation vers l'Inde¹¹⁹. Giovanni da Empoli relate qu'il fut envoyé à Pasai par Albuquerque pour négocier l'achat de la soie que les habitants vendaient chaque année aux Gujaratis et au prix que ces derniers payaient; le souverain se montra favorable à l'offre et dit qu'il en coûterait 100 000 ducats aux Portugais¹²⁰. Lors de son séjour à Aceh (1621-1622), le marchand Beaulieu note que la soie continuait à être produite en quantité dans le sultanat¹²¹. En déclin à l'époque de Marsden, «à cause d'une disette irrémédiable de feuilles de mûrier», elle aurait presque disparu dès avant la fin du XIX^e s.¹²² ce qui expliquerait que les délégués n'aient glané aucune

115. Cf. Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan. The Overall Survey of the Ocean's Shores [1433]*, Translated and edited by J. V. G. Mills, Cambridge University Press, for the Hakluyt Society, 1970, p. 119 et C. Salmon, «La sériciculture à Sumatra Nord. De l'histoire à la légende de Job», *Archipel* 70, 2005, pp. 242-243.

116. Ma Huan, *op. cit.*, p. 163, note à propos du Bengale que les habitants ont des mûriers et des mûriers sauvages et des cocons, mais qu'ils ne savent pas tirer la soie non plus.

117. *Voyage de Ludovico di Varthema en Arabie & aux Indes orientales (1503-1508)*, traduction de Paul Teyssier, préface de Jean Aubin, notes de Luís Filipe Thomaz, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Chandeigne, 2004, p. 208 : «On fait dans cette ville énormément de soie, et l'on en fait aussi beaucoup en dehors d'elle, dans les bois, sans que les vers soient nourris par personne. Il est vrai que cette soie n'est pas très bonne». Les vers se nourrissaient de *Morus alba* sauvages, apprend-t-on par des études hollandaises du début du XIX^e s.

118. *The Suma Oriental of Tomé Pires, An Account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515*, Translated from the Portuguese and edited by Armando Cortesão, London, The Hakluyt Society, 1944, vol. I, pp. 136, 140, 141, 144, 160, 161.

119. João de Barros, *Da Ásia, Década Terceira, Parte Primeira*, Lisboa, Regia Officina, 1717, rééd. Livraria Sam Carlos, 1973, vol. 5, p. 508.

120. *Lettera di Giovanni da Empoli*, Introduzione e note a cura di A. Bausani, with English translation, Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente. Centro Italiano di cultura – Djakarta, Roma, 1970, pp. 69 et 148.

121. Augustin de Beaulieu, *Mémoires d'un voyage aux Indes Orientales 1619-1622, Un marchand normand à Sumatra*, Introduction, notes et bibliographie de Denys Lombard, Paris, École française d'Extrême-Orient. Maisonneuve & Larose, Pérégrinations asiatiques, 1996, pp. 198-199. Pour plus de détails sur l'histoire de cette activité, voir notre article dans *Archipel* 70, 2005.

122. D. Lombard, *Le sultanat d'Aceh au temps d'Iskandar Muda (1607-1636)*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1967, p. 66. Selon une étude de M. C. Piepers (citée d'après

information à son sujet. Pourtant James Low, que Hedde a lu, fait allusion à cette activité des habitants d'Aceh au début des années 1830, lorsqu'il suggère de l'introduire dans l'île de Penang¹²³.

Cotonnades

Au niveau des cotons, il est intéressant de constater que les délégués ont étudié le rôle des Chinois dans ce commerce pour l'archipel des Sulu et celui des Européens dans le reste de l'Insulinde. Natalis Rondot a publié un article bref mais original sur les cotonnades chinoises comme monnaies ou moyens d'échange courants dans l'archipel des Sulu ; il analyse les différentes étoffes utilisées à cette fin, la longueur des pièces selon les taxes imposées par le sultan du lieu, leurs prix en Chine, leurs noms dans la langue locale et en chinois et le rapport monétaire entre ces étoffes et les piastres espagnoles qui avaient cours dans la région¹²⁴.

L'intérêt des délégués pour le commerce occidental des cotonnades est celui de marchands face à des concurrents bien en place. Ils notent que les Anglais détiennent la plus grande part de commerce du coton, mais aussi des laines et de la soie aux Philippines et qu'ils importent dans les Détroits des étoffes d'Inde mais surtout d'Angleterre qui coûtent moins cher que celles produites localement. Hedde remarque à propos des activités de tissage de Malacca qu'elles ont du mal à survivre en raison de cette compétition inégale¹²⁵ :

L'importance de cette fabrication est très faible à cause de la longueur du travail et surtout de la concurrence des tissus européens et de ceux du Bengale que l'on vend à meilleur marché que les produits locaux. La concurrence s'exerce principalement sur les tissus de coton, car l'on n'a pas encore essayé les tissus de soie. Mais le défaut de nos fabriques est de faire mieux que ne le veulent les indigènes, et de ne pas s'attacher à reproduire exactement leurs couleurs et leurs goûts.

Maronier, « Een en ander over de geschiedenis der zijdecultuur in Nederlandsch Oost-Indië », pp. 222, 224), la sériciculture avait repris à Aceh au tout début du XX^e s. et elle avait été également (re)développée dans les années 1880 à Palembang et dans le pays Lampung à l'initiative d'un fonctionnaire hollandais, mais à usage exclusivement domestique et les vers à soie avaient été importés de Chine.

123. Low, *A Dissertation on the Soil and Agriculture of the British Settlement of Penang*, p. 194 : "As the food for it [the silk-worm] could be raised to any extent, without interfering with other cultivation, there is no reason why it should not succeed, as at Acheen, where the natives understand its management."

124. Rondot, « Monnaies ou moyens d'échange en usage dans l'archipel de Soulou, Malaisie », *Journal Asiatique*, série 4, 1848, 12, pp. 56-64. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, vol. I. *The Lands below the winds*, p. 90, note que les pièces de coton avaient un usage analogue dans certaines parties de Sulawesi et de l'île de Buton.

125. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, « Faits commerciaux n° 10 », mars et avril 1846, p. 158.

Itier note par ailleurs que les Anglais, à la suite de leur occupation de Java (1811-1815), avaient également entrepris de rivaliser avec les Hollandais pour l'importation de cotonnades¹²⁶ et avec les Javanais pour la production d'étoffes de coton « batikées ». Ne prenant pas en compte l'aspect artistique du *batik tulis* qu'il ne voit pas, il se contente de raisonner en termes de productivité et, confiant dans le savoir européen, pense que cette substitution du batik imprimé au traditionnel n'est plus qu'une affaire de temps :

Les Anglais ont tenté d'imiter cette fabrication par nos méthodes expéditives et simples d'impression sur tissu, mais l'exactitude et la correction du dessin a jusqu'ici trahi ces imitations que dédaigne le consommateur javanais ; il serait cependant facile, je crois, d'arriver par nos procédés, à la reproduction parfaitement exacte de l'incorrection du dessin de batik, et d'immenses bénéfices sont réservés au premier fabricant européen qui y réussira¹²⁷.

On reste mal renseigné sur les débuts du *batik cap* (imprimé à l'aide de tampons en cuivre) à Java. Il se pourrait, le texte n'est pas explicite, que les premiers essais aient été faits à Batavia par des Sino-Indonésiens dès les dernières décennies du XVIII^e s.¹²⁸. Cette production bon marché, avec une grande variété de décors, n'était pas destinée à l'aristocratie locale qui continuait à consommer des étoffes coûteuses produites selon un « code » reflétant l'ordre hiérarchique de la société javanaise, mais aux couches inférieures de la population résidant dans les grandes villes coloniales. Ce qui est certain c'est que cette nouvelle industrie du *batik cap* était déjà bien pratiquée dans les années 1850, sans que les Anglais y soient pour quelque chose. Cette modernisation de l'art du batik s'est bel et bien faite sur place avec la participation de Javanais, de Sino-Indonésiens, d'Arabes et de métis indo-hollandais. Moins de vingt ans plus tard, il existait des fabriques de *batik cap*

126. En fait les Hollandais préféraient importer des étoffes belges et suisses, parallèlement à leur propre production qui n'était pas suffisante. Pour un bon aperçu de l'évolution de l'importation des cotonnades européennes durant le XIX^e s., voir Chantal Vuldy, *Pekalongan, Batik et Islam dans une ville du Nord de Java*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, pp. 101-102. Selon cet auteur, entre 1840 et 1850, un déclin des importations s'amorce qui est lié à la conjoncture locale liée au système des cultures forcées. « En 1848, on évalue aux 2/3 la part des vêtements encore tissés à la maison par la population paysanne à partir d'un coton encore cultivé sur place. »

127. Itier, *Journal d'un voyage en Chine*, vol. II, p. 218.

128. Voir Leonard Blussé & Wu Fengmin 吳鳳 eds., *Bacheng huaren gongguan (Baguo gongtang) dang'an congshu. Gong'an bu, diyi ji 吧城華人公館 (吧國公堂) 檔案叢書. 公案簿第一輯 / The Chinese Council of Batavia Archives Series. Gong An Bu (Minutes of the Board Meetings of the Chinese Council)*, vol. 1, Xiamen University Press, 2002, p. 138, où il est dit qu'un certain Li Weng et ses employés avaient teint en l'espace de 20 jours 150 pièces de batik, ce qui laisse supposer une grande productivité, mais les usagers se plaignaient de la mauvaise qualité de la teinture.

dans toutes les résidences de Java et principalement à Batavia, Tegal, Pekalongan, Semarang, Surabaya et Pasuruan¹²⁹.

Même si, comme on vient de le voir, certains points sont restés dans l'ombre, le tableau que l'on peut esquisser à partir des enquêtes des délégués reste assez remarquable pour l'époque. Vu le peu de temps qu'ils ont pu consacrer à chaque pays d'Insulinde, et vu les problèmes de langue auxquels ils étaient confrontés en passant d'une colonie à l'autre, on ne peut qu'être admiratif devant les résultats obtenus. Reste le problème que nous allons envisager pour finir qui est celui des conclusions générales tirées par les délégués quant aux chances commerciales des Français dans la région au niveau des textiles.

À notre connaissance, ni Hedde, ni Itier n'ont clairement exprimé leur point de vue quant au rôle que la France pourrait être amenée à jouer dans ces divers marchés d'Insulinde au niveau du commerce des textiles qui était encore le négoce le plus important. Seul Haussmann s'est risqué à exprimer ses conclusions que l'on trouve notamment à la fin de son ouvrage¹³⁰ qui, notons-le au passage, était dédié au ministre de l'Agriculture et du Commerce. La prééminence des puissances coloniales en place dans la région rendait au premier abord toute initiative française délicate. Il remarque en effet que, d'une part, il n'y avait quasiment pas de Français établis sur les trois « principales échelles des mers de l'Indo-Chine » : seulement deux commissionnaires à Manille, un autre à Singapour, tous deux établis de fraîche date, moins d'une dizaine à Batavia ; et que, de l'autre, le nombre des navires de notre nation à se rendre sur les trois grands ports d'Insulinde n'excédait pas trois ou quatre par an... Alors qu'à l'époque, pour situer l'importance du commerce, il y avait à Manille trois départs de bateau par jour et autant d'arrivées.

Haussmann fait un état de la situation tout particulièrement avantageuse des Anglais et des Américains. Il écrit : « Pour la première de ces puissances, l'opium, les cotons en laine, les tissus de coton, la soie grège ; pour la seconde ces trois derniers articles et les tissus de soie, sont des objets de transactions constantes, naturelles et faciles ». Parlant ensuite des relais entre la métropole anglaise et l'Extrême-Orient, il note que la Grande Bretagne a la chance de posséder à peu de distance de la Chine, de grands comptoirs en Inde qui servent de base à ses opérations commerciales et depuis peu, elle a acquis Singapour qui, après Batavia, est le plus grand entrepôt de la région et où les jonques chinoises viennent périodiquement faire des échanges. De plus, sa marine marchande emploie de nombreux bâtiments frétés à bas prix.

129. Vuldy, *Pekalongan, Batik et Islam dans une ville du Nord de Java*, p. 107.

130. Haussmann, *Voyage en Chine*, vol. 3, pp. 473-486.

Quant à sa fabrication, «elle est arrivée grâce à l'abondance de la houille et du fer sur les lieux de production, à un degré d'économie que nous ne pourrions atteindre qu'après bien des années, et alors que notre rivale aura fait de nouveaux progrès en bon marché». De leur côté, nous dit-il, les États-Unis trouvent dans le bas prix de la matière première un avantage appréciable pour leurs importations de tissus de coton. Et Haussmann de se demander ce qu'il en est de la France : «Le prix de revient des cotons filés et tissés y est plus élevé qu'en Angleterre ; nous ne consommons que peu de thé ; nos colonies ne fournissent pas d'opium ; point de cotons en laine ; en revanche, nous produisons nous-mêmes de la soie, comme la Chine. Ajoutez à ces premiers obstacles une marine marchande décadente, le manque de colonies placées dans la sphère d'activité commerciale de la Chine et de l'Indo-Chine ; la position désavantageuse de notre commerce, forcé d'agir, sans point d'appui, sans base d'opérations, à cinq mille lieues des ports d'expédition.»

Et après ce tableau extrêmement pessimiste, Haussmann conclut : «Sous peine de fâcheux mécomptes, nous ne devons nous dissimuler aucun de ces désavantages». Mais il pense néanmoins qu'il faut tout faire pour essayer de tirer parti de la situation. Et voici ce qu'il propose : «Créer une société commerciale par association de marchands ayant son siège dans un des ports de France et qui établirait des comptoirs à Canton, à Chang-haï, à Batavia, à Manille, à Singapore afin de relier ces points importants et de donner de l'ensemble à ses affaires. Elle posséderait plusieurs navires destinés au transport des marchandises, ferait des avances aux manufacturiers qui lui donneraient des consignations, leur fournirait des renseignements les plus exacts sur les besoins et les exigences de la consommation des diverses contrées de l'Indo-Chine, renseignements qui lui seraient sans cesse adressés par ses agents, et qu'aujourd'hui le commerçant français ne reçoit que fort inexactement et à de rares intervalles, de ses correspondants asiatiques.»

En bref, une compagnie des Indes d'un type nouveau ! Il justifie son projet en disant qu'à la différence des Anglais, les Français manquent cruellement d'hommes spéciaux établis sur les lieux, qu'il n'existe pas de ces immenses sociétés de commerce qui, par l'unité de leur action et la puissance de leurs moyens financiers, réunissent presque les avantages d'une compagnie, et enfin que notre marine marchande est tellement chère et inefficace que souvent les hommes d'affaires français effectuent leurs transports sur des compagnies étrangères. Il faudrait donc songer à organiser le trafic des bateaux marchands de la France vers l'Extrême-Orient en envoyant un certain nombre de bateaux directement d'un pays à l'autre, sans faire d'opération d'escale, ce qui dit Haussmann «serait une notable économie de temps et un avantage immense, car la lenteur est la plus grande cause de ruine pour le commerce maritime.»

Parlant cette fois du commerce proprement dit, Haussmann déplore que nos activités à Manille (qui ne représentaient toutefois qu'un pour cent du

commerce extérieur de la colonie) aient décliné par suite de négligences – « nos fabricants n'étant pas informés des besoins des indigènes de Luçon » – et que les marchands s'entêtent à vouloir envoyer surtout de la « pacotille ». Alors qu'en fait, il faudrait accroître nos envois de cotonnades, de vêtements et, selon Hedde, de rubans de soie pour la carrosserie et l'ameublement en s'attachant surtout à donner de l'apparence à la marchandise et en se conformant aux exigences de la mode du pays. Enfin, d'après Renard, il faudrait faire aussi des envois assez importants en bijouterie, modes, drogueries. De semblables prospectives ont été faites pour Batavia.

Hausmann est d'avis que notre commerce à Manille et à Batavia aura « moins de peine à prendre du développement qu'en Chine, les affaires que nous avons à Batavia étant déjà considérables ». Rondot a d'ailleurs établi avec l'aide des marchands français de Batavia un rapport très détaillé sur « les étoffes de laine demandées pour la consommation européenne et indigène de Java, de Madura, de Bali et des Célèbes¹³¹ », en indiquant, pour chaque sorte, le nombre de pièces souhaitées, signalant par la même occasion que la demande de semblables étoffes à Singapour est par contre très limitée.

Et Hausmann de terminer sur un vœu pieux : « Espérons que les Français porteront enfin dans les pays lointains que nous venons d'étudier l'unité d'action et de volonté, la persévérance et le zèle qui seuls peuvent y faire prospérer nos entreprises. »

L'histoire devait prendre un tour différent, avec d'une part la précipitation des changements de régime et, de l'autre, la colonisation, quelques années plus tard, de la Cochinchine, donnant aux Français l'escale tant désirée entre la métropole et la Chine. Les divers rapports et recommandations de la délégation, dont on ne connaît encore qu'une partie, s'ils ont eu un retentissement scientifique indéniable à l'époque, ne pouvaient sans doute suffire à transformer la mentalité des hommes d'affaire français et, dès la fin des années 1850, voire le début des années 1860, tous les écrits des délégués étaient, semble-t-il, déjà tombés dans l'oubli dans lequel ils sont restés jusqu'à tout récemment.

131. Cf. *Annales du commerce extérieur. Chine et Indo-Chine*, « Faits commerciaux n° 11-12 », juillet 1846-août 1847, pp. 380-393.

ANDRÉE FEILLARD

Islamisme et démocratie en Indonésie : quand la tradition se rapproche de la cause des femmes

L'Indonésie a entièrement intégré l'Islam politique, y compris deux nouveaux partis islamistes, au sein du nouveau système parlementaire mis en place après la chute de Soeharto en mai 1998 : le Parti du croissant et de l'étoile (PBB, Partai Bulan Bintang) et le Parti de la justice et de la prospérité (PKS, Partai Keadilan-Sejahtera). Cet islam politique qui prône activement l'islamisation des institutions de l'État et celle du droit en général, est resté minoritaire aux élections de 1999 et de 2004, mais le Parti de la justice et de la prospérité, d'inspiration Frères musulmans, a considérablement augmenté son score, passant de 1,3 % à 7,3 % de l'électorat¹. Pour cela,

* Cet article a fait l'objet d'une communication au 59^e congrès de l'Association for Asian Studies, 22-25 mars 2007, Boston. Je voudrais remercier MM. les Professeurs Merle C. Ricklefs et Robert Hefner pour leur relecture et leurs précieux commentaires.

1. Pour une présentation plus complète du PK(S), voir Mathias Diederich, « A Closer Look at Dakwah and Politics in Indonesia : The Partai Keadilan », *Archipel* 64, 2002, pp. 101-115. Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan, Transformasi 20 tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Teraju, Jakarta, 2002, XXXI-391 p.; Aay Muhammad Furkon, *Partai Keadilan Sejahtera, Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer*, Teraju, Jakarta, 2004, XX-334 p.; Martin van Bruinessen, « Post-Soeharto Muslim engagements with civil society and democratization », in : Hanneman Samuel & Henk Schulte Nordholt (eds), *Indonesia in transition. Rethinking 'civil society', 'region' and 'crisis'*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004, pp. 37-66 ; Masdar Hilmy, « Partai Keadilan Sejahtera : A Mawdudian-Meliorist Vision of Islamism in Post-New Order Indonesia », *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol. 14, n° 1, 2007, pp. 1-45 ; Yon Machmudi, *Partai Keadilan Sejahtera: Wajah Baru Islam Politik Indonesia*, 2005, Bandung, Harakatuna, 132 p.

il a dû orienter son discours plus au centre, ne réclamant plus ouvertement et en bloc l'application de la charia mais travaillant dans le sens d'une islami-sation graduelle du droit au Parlement.

Après les grands espoirs suscités par ces nouveaux partis au moment des élections législatives, il semblerait qu'une certaine appréhension ait entre-temps gagné les intellectuels démocrates musulmans. En 2004, lors du dernier grand meeting électoral du PKS à Jakarta, on avait pu voir le grand intellectuel musulman libéral Nurcholish Madjid à la tribune du PKS. Fin 2006, le recteur d'une université islamique commentait, en privé : « Tout va bien, tant que le PDI-P (Parti de la démocratie d'Indonésie-lutte) et le PKB (Parti de l'éveil national, musulman) n'ont pas encore été PKSisés (*belum diPKSkan*) ». Ces deux partis sont à ce jour les plus actifs défenseurs du nationalisme séculariste.

La question des débuts de la nouvelle démocratie indonésienne présente un intérêt au-delà de l'archipel, dans la mesure où le rapport entre islam et démocratie se présente différemment selon les contextes politico-culturels². Depuis la victoire électorale du FIS en Algérie en 1991, face à la montée des partis islamistes ailleurs dans le monde musulman, on distingue en effet deux attitudes contradictoires : l'une est de vouloir les exclure de la sphère politique en tant qu'acteurs « illégitimes », l'autre est de leur donner « l'occasion de prouver leur bonne foi » en les incluant dans le système démocratique. Cette dernière option est notamment fondée sur l'observation de la réalité du pouvoir que ces partis ont pu assumer dans certains pays. Pour la Turquie, par exemple, dans une analyse de l'exercice du pouvoir par le Refah après 1996, Hamit Bozarslan³ démontre de manière convaincante que le Refah n'est « ni plus ni moins corrompu que les autres formations, ni meilleur ni pire gestionnaire de l'économie, ni plus ni moins répressif, voire ni plus ni moins superstitieux, le Refah n'est ni plus ni moins démocratique qu'elles ». Le chercheur conclut qu'on ne peut constituer impunément une coalition gouvernementale : « Il n'y a d'islamisme abstrait, a-sociologique, que tant qu'un mouvement islamiste n'est pas soumis à l'épreuve du pouvoir ». Il ajoute : « À part quelques cas, plutôt rares dans l'histoire, s'expliquant par la nature monolithique du pouvoir obtenu par un degré très intense de coercition et d'encadrement, le politique n'est pas prisonnier des discours ou des idéologies, mais bien des pratiques de pouvoir et des contraintes ». Depuis 2002, un autre parti islamiste, l'AKP (Parti de la justice et du développement) a accédé au pouvoir en Turquie, et continue de modérer son image. Le

2. Voir notamment Gh. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, p. 309.

3. Hamit Bozarslan, « Boire la coupe jusqu'à la lie : le Parti de la prospérité en Turquie », *Les travaux du Centre Marc Bloch*, n° 8, 1996, pp. 5-46.

PKS se compare volontiers à l'AKP, mais certains analystes le voient plus proche du Hizb al-Wasat en Egypte (Bubalo & Fealy 2005 : 30)⁴.

La question de l'expérience indonésienne d'une véritable démocratie a déjà fait couler de l'encre parmi les historiens et les politologues spécialistes de l'Indonésie. En 2004, Martin van Bruinessen voyait dans le PKS l'une des rares forces politiques capables d'apporter une sérieuse contribution à la démocratisation graduelle du système, car ce parti accepte d'agir par la persuasion dans le cadre des institutions⁵.

Anthony Bubalo et Greg Fealy pensaient de même que le PKS offrait une démonstration de l'apport islamiste au processus de démocratisation, alternative aux structures oligarchiques soutenant les régimes autocratiques (Bubalo & Fealy 2005 : 32). Plus inquiets, Greg Barton (2004) et Lydia Trotter (2006)⁶ sont incertains du sens de cette contribution. Du côté indonésien, les intellectuels musulmans dits « libéraux » craignent les conséquences d'une sur-instrumentalisation de l'islam en général. Ainsi, dans un numéro spécial de la revue *Afkar*, M. Hasibullah Satrawi prédit que la récente politisation de l'islam « coûtera cher en tensions qui diviseront longtemps la communauté musulmane »⁷. Rumadi partage ces appréhensions : « J'ai de forts soupçons que cette accommodation [à l'islam politique] se poursuivra jusqu'à ce que l'islam devienne finalement le fondement de l'État. Les gens peuvent penser que je suis excessif, mais laisser ce constat sans avertissement serait faire preuve d'inconscience idéologique »⁸. Certains autres sont optimistes et veulent croire que l'« islam-charia » peut évoluer vers une modération naturelle tout comme certains jeunes formés en école coranique ont dépassé un jour l'islam des Frères musulmans pour épouser un grand libéralisme⁹.

Si le PKS n'est souvent pas directement mentionné – car c'est le Conseil des moudjahidines (MMI, Majelis Mujahiddin Indonesia) qui représente le plus dur noyau du projet d'islamisation du droit indonésien –, il est néan-

4. Anthony Bubalo and Greg Fealy, « Between the Global and the Local : Islamism, the Middle-East, and Indonesia », The Saban Center for Middle East Policy at the Brookings Institution, *Analysis Paper*, Number 9, October 2005, p. 30.

5. « Post-Soeharto Muslim engagements with civil society and democratization », in: Hanneman Samuel & Henk Schulte Nordholt (eds), *Indonesia in transition. Rethinking 'civil society', 'region' and 'crisis'*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, pp. 37-66.

6. Greg Barton, *Jemaah Islamiyah, Radical Islamism in Indonesia*, Singapore University Press, 2004, p. 75 ; Lydia Trotter, *Islam, Women and Indonesian Politics. The PKS challenge to substantive theories of democracy*, thesis Honours, University of Sidney, Department of Indonesian Studies, 2006.

7. *Afkar*, Edisi no. 20, Jakarta, tahun 2006, p. 111.

8. *Afkar*, 2006, p. 6.

9. Voir par exemple l'article de M.D. Mahfud, ancien ministre de la défense du gouvernement d'Abdurrahman Wahid, « Islam syariat bisa berubah », *Gatra* No. 48, 12 octobre 2006. Selon Mahfud, ce fut le cas de Wahid dans sa jeunesse.

moins certain qu'il est parmi les partis les plus actifs dans la promotion de la loi islamique au Parlement. L'un de ses membres reconnaissait implicitement la légitimité des inquiétudes des libéraux en 2005 : « On peut comprendre l'inquiétude d'une partie de l'opinion face au succès électoral transformé en opportunité pour poursuivre la lutte dans l'objectif religieux de créer un État islamique. C'est leur droit »¹⁰.

Après les élections législatives de 2004, le PKS est entré dans la coalition gouvernementale avec le président Bambang Susilo Yudhoyono, prenant une place de choix dans la nouvelle démocratie parlementaire indonésienne. À ce titre, le parti se trouve dans une situation inédite en Asie du Sud-Est. Il est encore tôt pour évaluer l'impact de sa présence dans la coalition au pouvoir, mais les années 2005 et 2006 ont été riches en débats parlementaires et autres qui nous permettent déjà de discerner une évolution des opinions publiques le concernant. Cet article vise à rendre compte de ce tournant observé fin 2006.

Dans une première partie, une brève présentation du Parti de la justice et de la prospérité sera axée sur son image, sur ses origines et sa présence sur le terrain. Une deuxième partie sera consacrée au travail législatif, évalué à partir d'entretiens avec des parlementaires impliqués dans les débats de projets de loi controversés. Enfin, une troisième partie présentera l'état de l'opinion de l'islam traditionaliste à Java central, deux ans après l'accession du jeune parti à la coalition gouvernementale. Cette région présente un intérêt particulier : contrairement à Java-Ouest, Aceh ou Sulawesi-Sud, Java central n'est pas une région où la charia commence à être introduite et c'est l'ancien cœur de la culture javanaise préislamique. C'est aussi, paradoxalement, la région considérée comme la plus prometteuse pour le jeune parti. Les entretiens révèlent, au sein de l'islam traditionaliste, longtemps considéré comme le pilier de l'anti-fondamentalisme, la prise de conscience de sa relative fragilité. Au Parlement, c'est son parti, celui des oulémas (PKB, Parti de l'éveil national), qui a donné son appui aux militantes « laïques » de la cause des femmes.

Image et réalité sociologique

Pour comprendre le trouble semé par le PKS, islamiste modéré, dans le monde politique indonésien, habitué à 32 années d'immobilisme sous le régime du président Soeharto, il est nécessaire de mesurer à quel point il a bousculé le paysage politique pendant ces huit dernières années (1998-2006). En effet, la fondation du Parti de la justice (PK), le 9 août 1998 – prédécesseur du PKS, né le 20 avril 2002 –, fut suivie par un indéniable suc-

10. Tamsil Linrung, député PKS, *Republika* 30 juillet 2005.

cès au niveau organisationnel puisque, cinq mois plus tard, le PK était présent dans les 23 provinces indonésiennes, avec 200 bureaux régionaux au niveau des départements (*kabupaten*), et 1 000 branches au-dessous dans les districts (*kecamatan*)¹¹. Aux élections législatives qui se tinrent un an après la chute de Soeharto, le PK n'obtint pourtant que 1,36% des voix mais avec déjà 1,4 millions de voix et 7 sièges parlementaires sur un total de 500. Il annonçait alors le nombre impressionnant de 33 000 cadres¹². En 2004, son électorat progressa de manière spectaculaire, recueillant 8,32 millions de voix, soit 7,3% des voix qui lui donnèrent 45 sièges. Il dépassait ainsi presque tous ses concurrents de l'islam politique, dont le PAN (Partai Amanat Nasional, Parti du mandat national) d'Amien Rais, lié à la grande organisation de l'islam moderniste, la Muhammadiyah. Il devint également le premier parti politique dans la capitale, Jakarta. Le président du PKS, Hidayat Nur Wahid, nommé à la tête de l'Assemblée consultative (MPR), devint très rapidement le 3^e homme politique le plus populaire du pays, après Susilo Bambang Yudhoyono et Megawati Soekarnoputri, dépassant les deux ténors du monde politique musulman, Abdurrahman Wahid et Amien Rais¹³. Un an plus tard, à la mi-2005, lors des élections de l'exécutif régional (*pilkada*), le PKS obtenait (en coalition avec d'autres partis) 36 des 160 départements ayant procédé à un vote, soit 22% de ces départements¹⁴. On parla alors, à juste titre, d'une «accélération politique»¹⁵.

Ambitieux, en 2006, le PKS visait les deux millions de militants (*kader*) pour 2009, qui le feraient récolter 20% des voix, et devenir le 3^e parti du pays, le premier parti musulman d'Indonésie, devant le parti des oulémas traditionalistes, le PKB (Parti de l'éveil national), proche, alors, des démocrates laïques. «Nous ne préparons pas un seul homme, nous préparons une grande moisson», déclarait le président du PKS, Tifatul Sembiring, en octobre 2004¹⁶.

Le PKS a donc indéniablement élargi son espace politique à la faveur de la nouvelle démocratie, même si certains sondages le donnaient moins populaire fin 2005. Son succès tient en large partie à son image.

11. *Tempo*, 18 janvier 1999. Deux-cents *dewan pimpinan daerah* dans les départements (*kabupaten*), et 1 000 branches ou *ranting* dans les districts (*kecamatan*).

12. *Republika* 28 juillet 2005. Leur nombre serait passé à 500 000 en 2005.

13. *Koran Tempo*, 28 juillet 2005, cité dans MB, p 128.

14. *Media Indonesia*, 28 juillet 2005.

15. *Koran Tempo*, 28 juillet 2005. Muhamad Qodari commente qu'il s'agit «d'un long travail de 20 années».

16. «*Kami tidak mematangkan satu orang. Kami menyiapkan panen raya*», *Koran Tempo*, 24 octobre 2004.

Pureté morale : contre-modèle du régime Soeharto

Comme le Refah en Turquie, le PKS a mis l'accent sur sa « dissemblance ontologique » avec les autres partis politiques¹⁷. Cette image a été véhiculée par le PKS avec un soin particulier qu'aucun autre parti politique n'a égalé. Une partie de la presse indonésienne, conquise et médusée par la nouveauté et l'espoir qu'il représentait, a repris à son compte le relais de cette image, dont nous présentons ici les grandes lignes. Il est intéressant de constater que le PKS lui-même a compris l'importance de cette presse, puisqu'il a publié en 2006 tout un ouvrage consacré à cette image et composé uniquement à partir de coupures de presse de quotidiens comme *Media Indonesia*, *Koran Tempo* (indépendants) et *Republika*¹⁸.

Le PKS s'est fait connaître comme le parti de la « *dakwah* », de la prédication, qui dénote bien son caractère actif et dynamique, et si son nom officiel parle de justice (PK) en 1999 puis aussi de prospérité (PKS) en 2004, son mot d'ordre est « propreté » ou pureté morale (*bersih*), et « souci des autres » (*peduli*), loin de la corruption et de l'indifférence supposées des autres forces politiques.

L'ordre est la valeur première que le parti s'attelle à promouvoir par des manifestations toujours très pacifiques, dont la presse indonésienne s'est fait l'écho avec des qualificatifs tels que : « Parti le plus discipliné » (*yang paling tertib*), aimable (*ramah*), poli (*santun*), calme (*kalem*), ordonné (*rapi*), souriant (*senyum*), sympathique, honnête (*jujur*), responsable (*akuntabel*), pacifique (*damai*), intellectuel (*intelek*)¹⁹. Le PKS respecterait davantage les heures de travail en organisant des manifestations hors de ces horaires²⁰. Il se veut l'antithèse des autres partis, auxquels on reproche ainsi écrits sarcastiques, cris et saleté dans les rues après le passage des manifestants, en bref des actes inconsidérés (*amburadul*) qui nécessitent l'intervention des forces de l'ordre²¹. Au sein même du parti, la modestie et l'harmonie priment, loin de la discorde qui rongerait les autres, du petit parti islamiste PBB (Parti du croissant et de l'étoile) à la grande association des étudiants musulmans (HMI, Himpunan Mahasiswa Indonesia), traversés par des tensions entre divers courants (*kubu-kubuan*) nourris par la calomnie et le dénigrement²².

17. Hamit Bozarslan, 1994.

18. *Mereka bicara PKS Sebuah Bunga rampai*, Nur Hasan Zaidi (ed.), Sekretariat Jendral PKS, Jakarta, août 2006, 180 p. Cet ouvrage est une compilation d'articles de presse sur le PKS, où le parti se présente avec un certain courage, incluant les regards critiques et les sondages défavorables.

19. Nur Hasan Zaidi, 2006.

20. Voir notamment *Media Indonesia*, 15 septembre 2003 ; *Media Indonesia*, 27 juillet 2005.

21. *Media Indonesia*, 19 octobre 2001.

22. Quant au HMI, il donnerait dans la calomnie (*saling menjelek-jelekkan*) (*Pikiran Rakyat*, 24 mai 2000), cités dans Nur Hasan Zaidi, 2006.

Les cadres du parti élus restent d'une grande modestie (*Beliau lebih layak daripada saya*)²³. Le président du parti, Tifatul Sembiring, affirme que tout membre faisant campagne pour lui-même au sein du parti sera directement rayé des listes²⁴. Cet ordre serait une vertu d'inspiration religieuse et prouverait que ses membres sont de « vrais réformistes ».

La famille est au cœur des valeurs du mouvement, et elle le démontre dans les manifestations où les femmes viennent avec les bébés, ce qui n'échappe pas au regard attendri de certains journalistes qui décrivent l'amour maternel perçu jusque dans la façon de porter les petits²⁵. La mission politique ne fait pas oublier la tâche familiale essentielle, les familles PKS étant une représentation du modèle de famille « Sakinah »²⁶. Car l'échec de la vie familiale, c'est l'échec de la société toute entière²⁷.

La justice sociale est une valeur qu'on s'attache à prouver. Plus que les autres partis, le PKS se dit le vrai défenseur du petit peuple²⁸. Il serait aussi plus démocrate que les autres, puisqu'il respecte scrupuleusement la séparation des pouvoirs. Ainsi, son président, Hidayat Nur Wahid, quitta le parti pour prendre la tête de l'Assemblée consultative (MPR) tout comme Nur Mahmudi avant lui avait abandonné la direction du parti pour prendre ses fonctions de Ministre des Forêts. C'est en effet la politique du parti de privilégier les fonctions exécutives qui lui sont offertes²⁹. Le parti se veut aussi plus rationnel, en mettant l'accent sur les programmes plutôt que les personnalités, bien que la popularité grandissante d'un Hidayat Nur Wahid risque de bientôt rendre caduque cette différence. Enfin, le reproche de sectarisme que l'on pourrait faire au PKS, successeur du PK, est annulé par le discours en faveur d'une nation globalisante, crédibilisé par l'accueil de membres non-musulmans³⁰. Le PKS aurait donc quitté sa veste étriquée héritée du

23. *Suara Hidayatullah*, 2, XIII, 1421 H.

24. *Tempo*, 24 octobre 2004.

25. *Suara Indonesia*, 20 septembre 1998, p. 1.

26. Dans les cercles du PKS, de nombreux mariages ont eu lieu dans les cercles étudiants dans les années 1980 et 1990. C'est le mariage qui les a rendus plus visibles dans la société indonésienne, les parents s'inquiétant d'être tenus à l'écart quant au choix des époux et à la façon d'accomplir les cérémonies.

27. *Republika*, 16 mai 2000, Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 19.

28. « *Cuma PKS partai yang mempertahankan nasib mereka* », affirme le coordonateur du centre des médias du parti, Hartono, *Koran Tempo*, 11 avril 2004, cité dans Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 50.

29. La priorité est toujours donnée aux fonctions hors du parti, selon Tifatul Sembiring (Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 86). De plus, on obéit aux ordres, pas de cumul de mandat, et cela sans débat (*obral wacana*), *Media Indonesia*, 13 octobre 2004.

30. Avec également des anciens diplômés du Moyen-Orient, des hommes d'affaires célèbres (Setiawan Djodi) et des artistes (Astri Ivo), *Koran Tempo*, 10 avril 2004.

mouvement islamiste des années 1980 (*usroh* puis *tarbiyah*)³¹ pour épouser une idéologie ouverte, où il ne voudrait plus d'État islamique mais de ses valeurs universelles³². Ce positionnement idéologique vers le centre n'est pas passé inaperçu des vieux oulémas de l'islam traditionaliste et du PKB musulman modéré, proche des nationalistes, dont l'un d'eux commentait fin 2006 avec une nuance d'ironie qu'ils «seraient bientôt mûrs pour rejoindre le PKB»³³.

Cependant, face à la concurrence des autres partis, le PKS possède un atout majeur, celui de pouvoir se poser en contre-modèle du pouvoir précédent en tant que parti nouveau non «entaché» par une collaboration avec l'ancien régime. Cette pureté morale sans faille face à l'autre, assimilé à la culture du vice (*kemaksiatan*)³⁴ et cette dissemblance, sont en quelque sorte exposées de manière visible par le formalisme religieux. Pour la femme, le voile (*jilbab*) est l'expression parfaite d'une réforme qui commence par soi-même. Pour l'homme, la différence est moins visible et, faute de barbe, la tâche noire sur le front montre l'intensité de la pratique,³⁵ ou bien encore l'habit aux manches longues et le rejet du tabac. Ce formalisme est visible au quotidien et plus clairement dans les manifestations, le lieu où l'on montre une vie conforme aux normes religieuses (*hidup nyunnah*, vivre selon la Sunna, Tradition du Prophète). Face à cette image, les critiques du PKS parlent de clichés vides et de fausse modestie dans la systématisation des publications de leurs actes³⁶.

Réalité sociologique : la jeunesse éduquée

À sa création en 1998, le Parti de la justice (PK) était seulement l'un des 181 partis politiques formés après la chute du régime. Il a été comparé au

31. *Usroh*, de l'arabe « famille », un réseau informel de mini-communautés s'efforçant alors de vivre entièrement selon les règles de l'islam. Dans les campus, on les qualifia plus tard de « *Tarbiyah* », de l'arabe, « éducation » pour les distinguer des groupes liés à l'ancien mouvement rebelle Darul Islam [terre d'islam] qui émergea au moment de l'indépendance en 1949, et ne s'éteignit qu'en 1963-1965, avec l'exécution ou l'arrestation de ses dirigeants.

32. Nur Mahmudi à *Tempo*, 18 janvier 1999. Cette ouverture rappelle celle du Masyumi dans les années 1950 (voir Rémy Madinier, Les urnes, l'étoile et le croissant, le Masyumi 1945-1960, Un parti démocrate-musulman dans l'Indonésie contemporaine, thèse de doctorat, décembre 2000, Université Lyon Lumière).

33. Nur Mahmudi aurait été tenté de rejoindre le PKB lorsqu'il était au pouvoir, et il aurait été un moment considéré alors comme « traître » (*Republika*, 16 mai 2000).

34. La culture alternative (*budaya tanding*), c'est celle du vice (*kemaksiatan*), selon Fahri Hamzah, l'un des co-fondateurs du PKS, « Dari Sekolah ke Politik », *Republika* 16 mai 2000, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 138.

35. On termine ainsi la manifestation à temps pour faire la prière (*Republika*, 16 mai 2000, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 19).

36. Le terme de « clichés » est celui du recteur de l'université islamique de Jakarta, Azyumardi Azra, qui se félicite par ailleurs de l'ouverture récente du parti auparavant trop « exclusif ». *Koran Tempo*, 10 avril 2004, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 44.

PRD (Partai Rakyat Demokratik, Parti du peuple démocratique), tout aussi jeune et intellectuel, mais sans référence à l'islam. Le PK était alors le seul parti « soutenu par des jeunes, intellectuels et d'origine islamique »³⁷. Son succès en 2004, à l'inverse du PRD qui n'a pas su se reconstituer, est dû à plusieurs facteurs mais l'un d'eux est son âge véritable. En fait, il n'est pas si nouveau qu'il y paraît, puisqu'il s'est formé en l'espace de presque vingt ans, dans la pépinière des activités de prédication des campus inspirées par la révolution iranienne en 1979³⁸. Il n'est pas non plus resté apolitique pendant toutes ces années puisque, dès 1994, ses futurs cadres recevaient une première formation politique³⁹. Ceux-ci étaient souvent d'anciens membres des petits groupes d'étudiants formés selon le modèle des Frères musulmans (*usroh*) et familiers de la pensée du mouvement égyptien. Avant la chute de Soeharto, ils étaient moins politisés que ceux-ci en Egypte, mais ils représentaient déjà une rupture avec les intellectuels musulmans des années 1970 qui avaient fait la synthèse entre islam et Occident⁴⁰.

Ces origines étudiantes sont confirmées par le chef du parti, selon lequel 80 % des cadres du PKS seraient des diplômés de l'université⁴¹. Les trois quarts des membres de KAMMI (Union pour l'Action des Étudiants Musulmans d'Indonésie. Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia), l'organisation étudiante en pleine expansion sur les campus, seraient devenus des supporters du PKS⁴². Dans les années 1990, on distinguait ces groupes *tarbiyah* des autres étudiants par leur manière de se vêtir et par leur piété : presque 70 % d'entre eux faisaient alors leurs cinq prières et 88 % respectaient le jeûne⁴³. Leur appartenance à la classe moyenne est notée très tôt par la presse locale⁴⁴. En 2004, le PKS aurait eu dans ses rangs 200 titulaires de doctorats, un chiffre élevé qui

37. Bachtiar Effendy, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 30.

38. *Tempo*, 18 janvier 1999.

39. Selon Eep Saefullah, pour faire grandir la conscience politique au sein du campus, les grands politologues comme Arbi Sanit et Deliar Noer auraient été invités à contribuer à cette formation, dès cette date. Ceci montre bien un desserrement de l'étau pesant sur l'islam politique après 1990. Ils sont devenus les cadres du PKS aujourd'hui dans les provinces, une continuité donc entre le campus et le parlement « Dulu Dakwah Kampus, Kini Dakwah Parlemen », *Tempo*, 18 janvier 1999, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 8.

40. Bachtiar Effendy, *Panjimas* 3 mars 2003, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 28.

41. Voir « Manusia dan Politik PKS », Indra Piliang, *Media Indonesia*, 27 juillet 2005, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 108.

42. *Tempo*, 18 janvier 1999, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 7. Voir Feillard & Madinier, 2006. KAMMI a supplanté l'organisation étudiante du HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) qui dominait dans les années 1980.

43. Selon une enquête de Ohio University et FISIP en 1999, citée dans *Koran Tempo*, 20 avril 2004, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 52, 100 % sont musulmans, 69,7 % font la prière 5 fois par jour, un taux très élevé pour l'Indonésie, et 87,9 % respectent le jeûne.

44. Dahlan Iskan, *Suara Indonesia*, 20 septembre 1998.

confirmerait ses origines de classe moyenne supérieure, ou éventuellement ses liens avec les boursiers envoyés à l'étranger⁴⁵.

Jeune donc, le PKS se dispute pourtant l'héritage du grand parti musulman moderniste des années 1950 interdit par Soekarno en 1960, le Masyumi, avec les autres partis islamistes comme le PBB (Partai Bulan Bintang, Parti du croissant et de l'étoile)⁴⁶. Les activistes du PKS ont été nourris des idées des Frères Musulmans grâce aux nombreuses traductions préparées par le Conseil de la Prédication de l'Islam (DDII, Dewan Dakwah Islamiyah), dont Mohammad Natsir, ex-chef du Masyumi, fut aussi le dirigeant jusqu'à sa mort en 1993. Si le PKS diffère du Masyumi sur certains points, notamment une influence moindre des Frères Musulmans et moins d'anti-occidentalisme pour le Masyumi, il représente néanmoins également un islam de projet, une volonté d'islamiser graduellement la société, le droit et l'État⁴⁷.

Le PKS a débuté au campus, mais il en est sorti pour se développer ensuite dans les écoles coraniques (*pesantren*), les professions libérales, chez les fonctionnaires, les jeunes et les femmes. Cette sortie du campus s'est faite naturellement avec celle des étudiants diplômés de l'université, mais également grâce à une action dynamique et innovante de la part des cadres du parti.

Parti de la dakwah : piété et mission

Parti issu du mouvement étudiant militant d'inspiration Frères musulmans (*usroh/tarbiyah*)⁴⁸, le PKS est un parti de cadres, dont on exige deux sortes de comportement : la piété et la mission.

La piété est certes un comportement naturel chez la plupart des militants, mais elle reste malgré tout sous observation permanente. Les cadres du PKS

45. Interview avec Tifatul, *Koran Tempo*, 24 octobre 2004, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 85.

46. Les tensions qui sont apparues au moment de la nomination du candidat présidentiel, l'hésitation entre Amien Rais et le général Wiranto, deux candidats au passé diamétralement opposé, l'un issu du grand mouvement islamique Muhammadiyah, l'autre de l'armée, l'un puritain, l'autre pragmatique, ont exposé les différences fondamentales avec le Masyumi des années 1950. Le PBB est mené par Yusril Mahendra, proche de Mohammad Natsir, ancien dirigeant du Masyumi.

47. Je remercie Rémy Madinier pour cette observation sur le Masyumi. Officiellement, le PKS affirme que son « principe est bien l'islam mais son interprétation et son application sont adaptées au défi de notre époque ». Parmi ses 10 principes, on cite la modération (*al wasath*). Face à ses critiques, il démontre sa tolérance en incluant des non-musulmans dans ses rangs, et en donnant une certaine place à la culture à travers son bureau de l'art et de la culture, qui promeut des arts acceptables par l'islam (comme le *nasyid* ou *Nasheed* en arabe, chœurs religieux, et le *marawis*, groupe de musique et parfois de danse, d'après ce nom qui désigne un petit tambour utilisé dans les communautés arabes à l'origine et très populaire aujourd'hui).

48. Sur le sujet, voir A. Feillard & R. Madinier, *La Fin de l'Innocence ? L'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Les Indes Savantes, Paris, IRASEC, Bangkok, 2006, pp. 101-105.

à Java central nous ont montré des formulaires fort détaillés, sur lesquels figurait le degré d'observation (*diamati*) des cinq prières en collectivité (*sholat jemaah*)⁴⁹. Le résultat des observations était rapporté à la hiérarchie, un travail titanesque puisque, par exemple, le représentant du PKS à Java central, qui comprend 10 régions électorales, avait un total de 1 000 cadres environ à gérer (*dimonitor*)⁵⁰. «Nous sommes un parti de cadres, c'est dur mais nous ne pourrions pas respirer sans cadres», affirme Abdul Fikri Faqih, le chef de la faction du PKS au parlement régional. Au total, le PKS avait déjà 300 000 cadres en 2004, des jeunes (*madya*), adultes (*dewasa*), experts (*ahli*), anciens (*purna*), et honorifiques (*kehormatan*)⁵¹. Chaque cadre est supposé recruter au moins une personne par an, ce qui alimente l'espoir de voir leur nombre croître de manière régulière⁵².

La mission (*dakwah*) vise à islamiser la société, mais aussi à recruter des cadres, des membres et des électeurs. Dès les débuts du PK, lors des manifestations, des formulaires étaient distribués de manière systématique et des listes complètes des membres dressées avec leur CV⁵³.

Les multiples méthodes de pénétration du tissu social démontrent la créativité et la capacité d'innovation des cadres du PKS, symbolisée par la recrudescence de nouveaux acronymes. Ainsi, les OPT (*Orientasi Pakar dan Tokoh*, orientation des experts et personnalités) sont des rencontres où le PKS invite des personnalités susceptibles d'attirer un public plus large que celui du parti⁵⁴. Les safaris TOP (*Training Orientasi Partai*, orientation du parti) sont des moments d'entraînement privilégiés qui peuvent séduire par la formation qu'on y propose⁵⁵. Le concept de COH (*City On the Hill*), sorte de cité idéale islamique qui n'a pas encore vu le jour en Indonésie, est remplacée dans l'imaginaire de certains cadres par celui de VOH, *Village On the Hill*, d'une plus modeste dimension, pour se plier à la nature rurale de la

49. Elle doit être faite 5 fois par jour, 7 jours sur 7, donc 35 fois par semaine. On note combien de fois on les a vus la faire sur les 35 fois, par ex. 20 fois ou plus? (Entretien au PKS à Semarang, 7 décembre 2006).

50. Les cadres sous observation sont répartis dans les 10 régions électorales de Java-Centre, couvrant 35 départements : 600 cadres dans la région électorale de la ville de Semarang, 100 dans le département de Semarang, 50 pour Kendal, 40 à Brebes, 40 à Tegal, 120 dans le département de Tegal (entretien au PKS à Semarang, le 7 décembre 2006).

51. *Koran Tempo*, 11 avril 2004.

52. *Koran Tempo*, 10 avril 2004. Les cadres du PKS étant la clé du succès du parti, affirme Hidayat Nur Wahid, chaque cadre doit recruter au moins une personne.

53. *Suara Indonesia*, 20 septembre 1998.

54. A Semarang, le 8 novembre 2006, une centaine de personnes se sont retrouvées pour «échanger des idées avec tous les groupes et toutes les strates de la société» (*Salam*, novembre 2006, p. 22).

55. Pendant le mois du ramadan 2006, le PKS de Demak aurait ainsi recruté jusqu'à 500 cadres en un seul mois (*Salam*, novembre 2006, p. 20).

société indonésienne⁵⁶. Ces innovations coexistent avec l'utilisation des modes d'organisation les plus classiques. Ainsi, le PKS organise ses propres réunions de scouts (*mukhoyyam pandu Keadilan*), et étend l'entraînement à ses cadres, le *mukhoyyam* étant une journée d'activités sportives que chaque cadre doit suivre au moins une fois par an⁵⁷. La propension à utiliser le vocabulaire arabe dans ces milieux va de pair également avec une affection pour tout ce qui est moderne : ainsi, l'aérobic fait partie des activités, les séances devant être pratiquées dans des endroits publics ouverts pour attirer la population. Des journées de formation à certaines professions font partie de ces efforts de communication en dehors des campus⁵⁸.

Si certains projets semblent de nature utopique, d'autres apparaissent bien pensés et le parti sait mettre en œuvre des moyens impressionnants. Ainsi, en 2006, il s'appuyait sur des enquêtes d'opinion pour déterminer ses stratégies électorales de 2009⁵⁹. Ces actions sont aussi le fruit de la pensée de véritables travailleurs sociaux, mus par le principe d'une mission « par le discours et par l'action »⁶⁰.

À travers le Service Populaire Juste et Prospère (PRAS, Pelayanan Rakyat Adil Sejahtera), toute une gamme d'actions sociales est mise en route en faveur des pauvres, avec des envois de paquets à la fin du mois du jeûne, des cours religieux populaires (*pengajian rakyat*), une aide médicale gratuite et des marchés à bas prix (*pasar murah*)⁶¹. Les milieux ouvriers semblent courtisés avec un certain succès et auraient joué un rôle dans le succès électoral du PKS en 2004. En 2006, le PKS refusa la révision de la loi 13 de 2003 sur le travail, votée sous le gouvernement de Megawati, et qui avait renforcé la protection sociale. Ceci aurait resserré les rangs entre travailleurs et le PKS, qui a signé des accords avec quelques syndicats d'ouvriers⁶². Le

56. Selon Abdul Fikri Faqih, qui propose cette idée, il suffirait de 35 cadres par village pour en faire un village modèle. L'obstacle étant le manque de fonds, il propose de faire élire des chefs de village du PKS pour réaliser cet essai (*Salam*, novembre 2006, p. 10).

57. Celle qui fut organisée le 13 septembre comportait : course sur 5 km, exercices d'auto-défense, une longue marche et la montée du Gunung Slamet, la plus haute montagne de Java. Le 2^e Mukhoyyam a eu lieu à Kendal, et s'est terminé avec la montée du mont Ungaran (*Salam*, octobre 2006, p. 6).

58. À Magelang, une journée de formation à la profession de journaliste fut ainsi organisée le 24 septembre 2006, avec 200 participants. (*Salam*, Novembre 2006, p. 22).

59. Un sondage (*Survey persepsi pemilih Nasional II*) a été fait en novembre 2006 pour déterminer la stratégie électorale de 2009. 19 800 personnes auraient été sondées (*Salam*, Media komunikasi PKS Jawa Tengah, novembre 2006, p. 8).

60. « Berdakwah dalam lisan dan perbuatan, diharapkan menjadi jembatan penghubung » (*Salam*, octobre 2006, p. 7).

61. Voir *Salam*, octobre et novembre 2006.

62. *Salam*, Novembre 2006, p. 7.

monde rural est sans doute moins accessible, même si le parti s'est mis à « apprendre aux paysans à bien cultiver leurs terres ».

L'intensité du travail social est accrue à deux moments : lors des catastrophes naturelles (inondations, tremblements de terre, incendies) fréquentes dans le pays, et celui du Ramadan, où les réunions religieuses deviennent journalières et à la fin duquel les citoyens rentrant dans leur famille se retrouvent sur les routes de la campagne javanaise. Par exemple, en 2006, le PKS ouvrit 30 postes de halte (*posko mudik*) à Java central, dans des lieux stratégiques – gares ferroviaires ou routières, aires de repos, lieux d'arrêt habituel pour les voitures pour cause d'embouteillage. On y distribuait des informations et un repas gratuit de rupture du jeûne⁶³. La question que pose ce fourmillement d'activités est naturellement celle de ses financements. Officiellement, la subvention du gouvernement au PKS était de 700 millions de rupiah en 2005, une somme calculée en fonction des résultats électoraux. Selon un nouveau règlement, ce montant devrait s'effondrer à 140 millions (soit 21 millions par siège x 7 sièges à Java central)⁶⁴. Selon les porte-parole du PKS, les cadres sont supposés veiller eux-mêmes au financement de leurs activités⁶⁵.

La politique de communication du PKS est donc innovante, et s'ajoute aux simples bulletins d'information des diverses délégations. Une part importante de ce travail de communication revient à la gent féminine, organisée notamment dans l'Association des femmes musulmanes (Persaudaraan Muslimah ou Salimah), qui agit à travers les *majelis taklim*, une forme d'association de quartier vouée à l'enseignement religieux extrascolaire pour adultes. À Java central, en 2006, Salimah était présente dans 34 des 35 départements. Le PKS projetait de mettre en place des « milliers » de bureaux (Pos Wanita Keadilan, PWK) et d'y offrir un repas de rupture du jeûne, accompagné d'une formation religieuse⁶⁶. L'une de ses fonctions est d'aider les femmes qui connaissent des difficultés particulières, souvent financières.

Les femmes du PKS ont été plus visibles encore au sein du Parlement à Jakarta, où elles se sont confrontées à d'autres femmes, féministes, sur des questions de genre qui ont refait surface en 2006. Depuis la loi sur le mariage qui avait limité mais confirmé le droit à la polygamie en 1974, l'Indonésie n'avait pas connu de débat aussi passionné. Revenir à ces débats, entièrement libres dans la nouvelle démocratie, est essentiel pour compléter ce bref portrait du PKS.

63. *Salam*, novembre 2006, pp. 4 et 7.

64. *Salam*, octobre 2006, p. 8.

65. Selon Razikun, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 48.

66. *Salam*, octobre 2006, pp. 4-5. L'objectif de fin 2006 était que 100 % des représentations régionales aient leur PWK, 50 % des départements, et 20 % des districts.

Le discours à l'œuvre au parlement

La modération du discours du PKS a contribué à l'élargissement de son électorat en 2004. Un an après, les alliances lors des élections de l'exécutif régional (*pilkada*) ont encore contribué à troubler les esprits. À Java central, il s'est allié à l'islam traditionaliste du PKB dans au moins deux départements (Demak et Pekalongan). Lors de l'élection du gouverneur de Banten à Java-ouest, le candidat du PKS, le brillant Zulkieflimansyah, s'est présenté avec l'actrice Marissa Haque du PDI-P laïque. Megawati, le chef du PDI-P, s'est vite chargée de rayer l'actrice de la liste des cadres du parti. Les affinités sont plus évidentes avec le PKB/NU. Ainsi, le PKS souligne qu'il fait bien partie du « courant principal » (*arus utama*) de l'islam, celui des gens de la Sunnah (*ahlus sunnah wal Jamaah*), une prétention à l'orthodoxie mais aussi à la ressemblance avec le NU qui se définit également selon cette formule classique. Nous verrons plus loin comment cette apparente proximité est perçue par les oulémas.

La modération du discours semble pourtant difficile à mettre en œuvre au parlement. Le projet de loi anti-pornographie et anti-« pornoaction », qui date de l'année 2000 mais qui est réapparu en 2006, a été le lieu de révélation d'un projet de société islamiste partagé par trois partis, le PBB, le PPP et le PKS. Le premier représente la plus ancienne tendance radicale (Persis, Persatuan Islam), le second, ancien parti musulman unique sous Soeharto, réunit les conservateurs de tous crus, le troisième est donc le parti des nouveaux activistes des campus.

Ce projet de loi comportait des innovations controversées : le port du vêtement était réglementé de façon très stricte, avec la seule exception des vêtements traditionnels permis uniquement lors des cérémonies. Le projet interdisait toute production artistique (écrit, oral, film, chansons, poésie, images, photos et/ou peintures) « exploitant l'attrait de certaines parties sensuelles du corps d'un adulte », ce qui provoqua un tollé dans le monde artistique⁶⁷. Nos entretiens au parlement montrent que la lutte contre les propositions islamistes a été plus serrée que l'on aurait pu imaginer au regard de la réputation de modération de la grande majorité des parlementaires musulmans élus en 2004.

Du côté laïque : la lutte ardue du PDI-P

La position du PDI-P a été de refuser en bloc ce projet de loi anti-pornographie, l'argument étant que les lois existantes, bien appliquées,

67. *Jiwamerdeka*, 10 mars 2006. « Setiap orang dilarang membuat tulisan, suara atau rekaman suara, film atau yang dapat disamakan dengan film, syair lagu, puisi, gambar, foto, dan/atau lukisan yang mengeksploitasi daya tarik bagian tubuh tertentu yang sensual dari orang dewasa. »

devaient suffire à la contrer. Des parlementaires femmes, notamment Eva Sundari et Tumbuh Saraswati, se sont investies avec force contre ce qu'elles ont perçu comme une tentative de contrôler la sphère privée.

Pour Eva Sundari⁶⁸, l'obstacle majeur rencontré fut la défaillance du soutien des partis dits laïques comme le Golkar et le Parti démocrate (PD), et des partis dits de l'islam « pluraliste », le PAN (et dans une moindre mesure le PKB). Seul le PDI-P a réussi à faire entièrement bloc, avec le soutien de tous ses députés de sexe masculin. Sundari se plaint d'un rapide déclin de l'intérêt des autres partis, au point que les parlementaires concernés se sont trouvés trop peu nombreux pour suivre toutes les étapes du cheminement du projet. Le PDI-P n'a finalement pu gagner la bataille au parlement que grâce au soutien extraparlémentaire dans la population, et à l'aide de la faction modérée du PKB menée par Abdurrahman Wahid. Le parti laïque en a été réduit, malgré cela, à une tactique de dernière heure, empêchant par son absence le quorum d'être atteint dans les sessions déterminantes du comité (*pansus*) chargé de rédiger le projet. Cette guerre d'usure entre les partis islamistes et le parti laïque a coûté en énergie. Finalement, le PDI-P a obtenu un succès momentané.

Bien que le PPP soit à l'origine du projet de la loi anti-pornographie, le PKS est perçu par Eva Sundari comme l'adversaire le plus redoutable : « Nous avons eu le PKS toujours tout près (*dikawal ketat*), ils ne rataient jamais une séance du comité. Nous avons été tête à tête (*head to head*) avec eux. » Au terme de ce combat, les députés femmes sont aussi critiques envers l'Occident qu'envers le nouveau parti islamiste. Ainsi, pour Eva, « le PKS présente un visage moderne, mais, dans les commissions, il est très à droite et hypocrite ». Quant à l'Occident, elle l'accuse « de ne rien comprendre ou bien de vouloir se donner une image islamique à bon compte en soutenant les ennemis politiques des sécularistes ». Eva Sundari s'insurge notamment contre les démocrates américains et en particulier le National Democratic Institute (NDI) qui, sous prétexte d'aider les partis islamiques « modernes », financent une formation des cadres du PKS. Pour elle, les démocrates américains « vendent le PKS » à leur électorat (*mereka jual PKS di sana*)⁶⁹, tandis que le PKS en profite pour se consolider avec l'argent de l'Occident.

Preuve, dit-elle, que le PKS est « plus conservateur encore que le PPP », il bloquerait la remise en question des lois islamiques appliquées par les régions (*Perda syariah*). Il rendrait plus difficile la reconnaissance du viol

68. Entretien le 4 décembre 2006, Jakarta. Eva Sundari a 41 ans, elle a fait un master d'économie à la Haye. En 2004, elle est élue en 3^e position à Malang, et par un désistement devient membre du parlement pour le PDI-P. Elle est de tradition familiale PNI Abangan. Son père était soekarnoïste, sa mère membre du Golkar.

69. Eva reconnaît que le PKS est très habile dans la rédaction des « proposals ».

permettant l'avortement dans le projet de loi sur la santé (*UU Kesehatan*)⁷⁰. En fait, le PKS demande un contrôle strict de l'avortement, qui ne devrait être possible qu'en cas de viol⁷¹. Selon Eva, il aurait proposé de ramener l'âge minimal pour le mariage des jeunes filles à 13 ans, alors qu'il est à 18 ans actuellement, une limite acceptée par l'autre parti musulman, plus ancien, le PPP.

En bref, pour le PDI-P, en deux années, le PKS s'est révélé être l'adversaire le plus tenace du parti laïque au Parlement, tandis que les partis dits pluralistes ont souvent déserté la cause de la femme. Le seul parti musulman sur lequel les sécularistes ont pu compter fut celui de l'islam traditionaliste (PKB).

L'ambivalence du parti musulman pluraliste (PKB)

Que le parti démocrate (PDI-P), héritier de l'ancien parti nationaliste laïque (PNI), s'insurge contre le nouveau parti islamiste (PKS) n'est pas étonnant, même si le nationalisme indonésien n'a jamais adopté les accents antireligieux d'un Kemal Atatürk ou d'un Bourguiba. Par contre, la position du parti de l'islam dit «traditionaliste» (par rapport à l'islam réformiste inspiré par Moh. Abduh), le PKB, Parti de l'éveil national, représente un tournant dans l'évolution de l'islam politique indonésien.

Ce parti est mené depuis 1998 par le chef de file du courant musulman pluraliste, Abdurrahman Wahid, président de la République de 1999 à 2001. Nous avons vu plus haut que tous les partis ont été divisés sur les propositions islamistes et que le PKB n'a pas échappé à la règle. Mais ce dernier s'est distingué malgré tout par une action volontariste d'une faction «modérée» qui s'est rangée du côté du parti laïque.

Ce sont ici deux femmes qui ont particulièrement marqué le débat, entourées par des députés masculins, mais qui ont dû faire face au courant conservateur du PKB, soutenu par certains oulémas. Elles sont toutes deux des phénomènes nouveaux dans le monde politique indonésien : Badriyah Fayumi est une jeune femme issue du milieu des écoles coraniques (*pesantren*), elle porte le voile, et Nursyabani Katjasungkana est une avocate du droit des femmes, issue d'un milieu nationaliste laïque, et dont le père était un homme politique proche de Soekarno. Elles font partie des sept femmes parmi les 52 députés du PKB.

En tant que membre de la commission VIII chargée du projet de loi anti-pornographie, Badriyah a participé activement au débat, tout comme Eva Sundari, dont elle confirme le constat sur la ténacité du PKS. Le parti isla-

⁷⁰. Voir : www.lbh-apik.or.id/fact-32.htm

⁷¹. Le PKS a demandé qu'un contrôle soit effectué par la police, les oulémas et les médecins, afin de déterminer s'il y a bien eu viol (*Salam*, novembre 2006, p. 16).

miste s'est montré, selon Badriyah, « plus intransigeant en session fermée tout en soignant son image à l'extérieur dans les médias ». Elle a fait l'expérience de « la force de son encadrement ».

Badriyah confirme que les autres partis se sont montrés hésitants dans leur soutien : le Golkar « semblait avoir peur », le parti démocrate (PD) du nouveau président de la République, Susilo Bambang Yudhoyono, « suivait le vent » (*ikut alur*) et l'autre parti islamique moderniste (PAN), proche de la Muhammadiyah, serait peu intervenu, visiblement hésitant (*ragu, tak banyak bersuara*).

Soucieuse de ne pas fâcher l'électorat conservateur du NU, Badriyah s'est maintenue grâce à des slogans de diversité et de tolérance, valeurs reconnues par les oulémas. Il est intéressant de voir que le débat sur le projet de loi anti-pornographie s'est transformé en débat sur la loi islamique en général. Ainsi, tandis que les trois partis islamistes s'appuyaient sur le vieil argument de la majorité numérique des musulmans indonésiens (87 %) justifiant selon eux l'application de la loi islamique (*mayoritas sudah setuju, jangan khawatir*), le PKB faisait un rappel du consensus historique de la fondation de l'État en 1945, où tous les citoyens étaient reconnus égaux devant la loi, et où la liberté religieuse était garantie. Pour les partis islamistes, la présence d'une majorité numérique a toujours été, et reste, l'argument asséné en faveur de l'application de la charia. Pour leurs adversaires musulmans, l'argument est inversé, la présence de minorités non-musulmanes devenant l'alibi contre une application stricte de la charia. Ceci confère une position délicate aux minorités, notamment aux chrétiens, la minorité religieuse la plus forte (et la plus parsemée à travers l'archipel, à la différence des hindouistes concentrés sur Bali). Goenawan Mohamad, un intellectuel séculier, a été l'un des premiers à oser qualifier les promoteurs de la loi de « minorité wahhabite »⁷².

Le PKB serait-il devenu si proche du PDI-P jusqu'à faire disparaître tout clivage entre le vieux parti héritier de Soekarno et le parti d'Abdurrahman Wahid ? Certes pas, car la différence entre les deux partis ne réside pas uniquement dans la justification religieuse par le PKB de ses choix politiques contrairement au PDI-P laïque. En réalité, la différence se situe aussi dans une moindre tolérance de l'expression de la coutume : ainsi, Badriyah explique qu'il existe des formes d'expression artistique (la danse du *tayub* par exemple) que le Nahdlatul ne peut accepter pour des raisons religieuses.

Dans les débats, Badriyah a reçu le soutien de plusieurs leaders du PKB, dont celui d'une autre députée, avocate féministe, entrée au PKB malgré ses origines nationalistes, sur l'invitation du chef du parti, Abdurrahman Wahid. Ce choix de Nursyabani Katjasungkana est conforme à la longue tradition de

72. « 'RUU Porno': Arab atau Indonesia? » Goenawan Mohamad, 10 mars 2006, *Zamanku*.

l'islam traditionaliste d'étoffer ses rangs par des personnalités politiques ou associatives, mais ce choix mène le PKB très loin puisque Nursyabani défend également l'homosexualité⁷³. Sans être membre de la commission VIII sur la loi contre la pornographie, elle a condamné publiquement la «paranoïa» exprimée dans ce projet de loi, au risque de susciter la réprobation des oulémas conservateurs du PKB. En décembre 2006, le bureau de la députée était devenu un centre de l'opposition au projet de loi sur la population, où des représentants des croyances locales réclamaient une reconnaissance officielle au même titre que les six grandes religions du pays (islam, protestantisme, catholicisme, hindouisme, bouddhisme, confucianisme). L'ouverture de ce parti musulman pluraliste repose sur le soutien de Wahid, qui, pourtant, mesure ses gestes politiques puisqu'il n'a pas voulu s'investir dans un soutien des croyances locales, malgré ses convictions affichées auparavant en leur faveur.

Les débats au parlement en 2006 semblent montrer néanmoins que le parti politique représentant le Nahdlatul depuis 1998, le PKB, a été divisé sur la question de la charia et plus spécifiquement celle du projet de loi anti-pornographie. C'est en effet uniquement le groupe d'Abdurrahman Wahid qui a soutenu le PDI-P dans son face à face avec les partis islamistes. Ce courant a pu s'affirmer grâce à l'ascendant exceptionnel de Wahid et par le pouvoir du chef du parti à exclure (*recall*) les députés récalcitrants à son autorité⁷⁴. Il est permis de penser que le parti musulman le plus «pluraliste», le PKB, reste donc fragile et fort dépendant de son chef charismatique tandis que le courant conservateur du Nahdlatul Ulama s'est renforcé, nourri par les dissensions politiques qui l'incitent à se démarquer davantage.

Le PDI-P et le PKB réunis ont réussi à mettre un frein à l'influence indéniable des partis islamistes minoritaires. Ce succès momentané est dû à la pression populaire mais également au soutien des minorités non-musulmanes, et notamment les Balinaïes hindouistes. Ainsi, le gouverneur de Bali, Made Dewabrata, s'est allié à plusieurs personnalités balinaïses pour rejeter la loi comme étant une atteinte à l'économie touristique de l'île, provoquant une contre-réaction sous forme de menaces du Conseil des Moudjahidines d'Indonésie (MMI)⁷⁵.

73. Entretien avec Nursyabani, 9 décembre 2006, Jakarta.

74. Entretien avec une activiste défendant les droits des femmes, APIK, à Semarang, Ida Budiarsi, 7 décembre 2006.

75. Lettre de Fauzan Al Anshari, Jakarta, 12 mars 2006, chef du Conseil des moudjahidines (MMI). La lettre est adressée au gouverneur de Bali et au président du parlement provincial. 1) Les Balinaïes ont bien vécu sans tourisme auparavant, ils peuvent très bien y revenir car le tourisme en fait des esclaves. 2) L'argument de la culture est insoutenable parce que les vêtements balinaïes ne montrent pas de nudité et les statues elles-mêmes sont recouvertes de

Si le PDI-P a dû faire face à l'inertie des partis séculiers, et le courant féministe du PKB au conservatisme des oulémas, le PKS, lui, semble avoir été dépassé par ses forces les plus radicales.

Un radicalisme difficilement maîtrisé

Le PKS a souvent montré sa différence avec le Conseil des moudjahidines d'Indonésie (MMI), le parti acceptant le gradualisme dans l'application de la charia, nécessaire dans un pays où la loi religieuse a été bannie du vocabulaire politique pendant plus de trente années. Ce gradualisme pouvait être difficilement acceptable pour la base du parti, parmi les «acteurs de la *dakwah* des campus» souvent exclusifs et fermés, mais il transparaisait peu souvent⁷⁶. Avec ce projet de loi, l'opinion publique a découvert les éléments les plus conservateurs du parti à l'œuvre, et notamment son Conseil de la charia (Dewan Syariah).

Si la pornographie n'est pas populaire, et aurait donc pu constituer l'occasion d'une union parlementaire sur un sujet tenant à cœur aux islamistes, il est certain que la formulation du projet de loi a révélé un désir d'ingérence dans la sphère privée qui a marqué plus clairement la ligne de clivage entre les partis islamistes et les autres. Le soutien du PKS à ce projet pourrait donc être finalement un faux pas dans une stratégie autrement très habile de concessions à une opinion publique encore éloignée de l'idéologie islamiste. Tout comme le Refah s'est montré capable d'un radicalisme «bien dosé»⁷⁷, pour reprendre l'expression de Hamit Bozarslan, le PKS avait en effet jusqu'ici réussi à assouplir son programme pro-charia, ce qui lui avait valu maintes critiques de la part des plus radicaux que lui.

La question du projet de loi anti-pornographie semble donc devenue gênante. Ainsi en décembre 2006, six mois après les manifestations contre le projet de loi et sa mise en échec provisoire, une députée PKS au parlement régional à Semarang, Aisyah Dahlan, seule femme des sept parlementaires locaux⁷⁸, répondait que le sujet «n'est pas très discuté», et que l'action des femmes du PKS se situait davantage «contre la violence domestique, le travail des enfants, et l'aide post-tremblement de terre à Klaten». Finalement, Aisyah reconnaissait que la communauté musulmane n'était pas prête, et

tissus. 3) La menace de séparatisme est une insulte à la majorité musulmane. 4) Le gouvernement doit donc intervenir contre la menace séparatiste. 5) Si le gouvernement ne le fait pas, le MMI est prêt à régler le problème posé par Bali.

76. Cet écart entre une élite plus ouverte du PKS et sa base est reconnu dès 1998. Eep Saefullah, sympathisant du PKS, affirmait, en 1999, qu'il serait comblé en 5 ou 6 ans (*Tempo*, 18 janvier 1998). Le défi semble difficile. En 2004, des éléments locaux du PKS participaient ouvertement à la publication de deux cas de blasphème.

77. Hamit Bozarslan, 1996, note 33.

78. Au niveau national, les députés PKS ont 45 sièges, dont 3 sont tenus par des femmes.

qu'il était donc plus sage de discuter des choses qui «apaisent»⁷⁹. Ce genre de projet nécessite de la patience, et la société doit être préparée «par le bas», et mise en condition (*harus dibina dulu*). Pour Aisyah, la société indonésienne reste «pragmatique». Le PKS met donc l'accent sur la probité, et sur la personne de Hidayat «qui est très bien acceptée»⁸⁰. Le «pragmatisme» de la société indonésienne appelle donc un autre pragmatisme, celui du parti. On assiste en quelque sorte à une évaluation postérieure du coût politique des positions extrêmes de l'année 2006 et à un retrait stratégique bien pensé : il s'agit de ne rien forcer, mais d'accompagner jusqu'où l'on peut.

Le PKS veille pourtant à la bonne conduite des affaires. Ses pressions se pratiquent à travers un lobby auprès de Yusuf Kalla, le vice-président de la République, avec un système de «*early warning*» puis de «*warning*», selon le chef du parti, Tifatul Sembiring. C'est en politique étrangère que le PKS a laissé son empreinte la plus nette, avec, comme condition à l'alliance avec le pouvoir, un refus du rétablissement des relations diplomatiques avec Israël⁸¹. Pour l'économie, il a pu influencer sur les postes ministériels à pourvoir⁸², et obtenir 3 des 12 ministères politiques⁸³, mais il a dû renoncer au poste convoité du ministère de l'Intérieur et à celui de procureur général (19 autres sont allés à des professionnels et 5 à des militaires).

On constate donc en 2006 une cristallisation des positions autour de la charia, mais parallèlement aussi, et ce malgré un certain partage de vues sur la question de la pornographie, la perception au sein de l'islam traditionaliste d'une nouvelle concurrence dans la présence du PKS à tous les échelons de la vie politique et religieuse du pays.

79. Entretien 7 décembre 2006, au Parlement de Semarang. Aisyah Dahlan est née en 1962 à Semarang. Ancienne professeur de chimie en lycée (SMA), elle a été éduquée en école religieuse du primaire jusqu'au secondaire (*sekolah islam* sous le Yayasan Islam, une école sous l'égide du ministère de l'Éducation et de la Culture). Son père est un ouléma de Semarang de tradition NU, du nom de Dahlan Salim, auteur et inventeur d'une méthode pour apprendre le Coran, qui s'est répandue dans toute l'Indonésie et en Malaisie. Il était donc un *kiai* du NU mais proche du Masyumi, et resté fidèle à ce parti après la scission de 1952.

80. La motivation dans les actions politiques reste religieuse : ainsi, on promeut la *zakat*, car parmi les 39 millions de pauvres «on pense que la majorité EST musulmane» (H. Mutammimul Ula, membre de la commission III au DPR pour le PKS) (*Salam*, novembre 2006, p. 17).

81. Parmi les 30 points d'accord entre le nouveau président de la République Susilo et le PKS, le renvoi des ministres corrompus est un point très médiatisé. *Koran Tempo*, 24 octobre 2004.

82. Le PKS aurait fait en sorte, par exemple, que Sri Mulyani, jugée trop proche du Fonds Monétaire International, ne soit pas ministre des Finances mais seulement directeur de l'Agence pour le Développement National (Bappenas).

83. Finalement, les trois ministres PKS ne sont pas des dirigeants du parti mais de simples cadres ou membres : Adhyaksa (jeunesse), Anton Aprianto (agriculture) et Yusuf Ashari (logement social).

L'entrisme du PKS dans les milieux traditionalistes

L'islam traditionaliste est majoritaire dans l'islam politique indonésien depuis 1960, date de l'interdiction par Soekarno de son concurrent, le Masyumi moderniste, alors mené par un courant fondamentaliste minoritaire. Aux premières élections législatives de 1955, le Masyumi avait obtenu 20% des voix, contre 18% pour les traditionalistes du Nahdlatul Ulama. Ce dernier s'était maintenu à 18% en 1971, puis avait chuté à 12% en 1999, restant malgré tout le premier parti musulman d'Indonésie. On a coutume de dire qu'il est représentatif de la tendance majoritaire, en se basant sur l'observation des rituels, différents selon que l'on appartient ou non au mouvement réformiste⁸⁴. Il serait également, avec la Muhammadiyah réformiste, le bouclier contre le radicalisme islamique. Ces deux organisations ont en effet été menées depuis une vingtaine d'années par des réformateurs.

Or, nous avons vu plus haut que ce «bouclier» fut fragile au parlement, le PKB étant divisé. Une observation sur le terrain à Java central en décembre 2006 montre une progression du PKS qui semble, pour la première fois, inquiéter certains oulémas. Ils y perçoivent une menace à l'assise de l'islam traditionaliste à Java.

Le travail de mission du PKS décrit plus haut, longtemps indolore pour le NU, a finalement porté ses fruits dans les villes puis dans les régions rurales, le jeune parti sortant des campus où le mouvement de la *dakwah* était né dans les années 1980. Les oulémas traditionalistes eux-mêmes ont ressenti cette avancée dans leur entourage, avec l'omniprésence du PKS pendant la campagne électorale de 2004. Ses drapeaux ont été vus, nous dit-on, jusque dans les hameaux les plus reculés de Java central, où le nouveau parti lui-même n'était pas encore représenté. Le succès électoral du PKS confirma ces premières appréhensions. Les entretiens avec divers oulémas de Java central montrent qu'elles sont fondées sur deux constats : l'entrisme du parti islamiste dans les milieux traditionalistes, jusqu'ici persuadés d'être impénétrables et l'existence d'un nouveau système électoral qui réduit doublement la représentation traditionaliste au parlement.

Les divers modes de l'entrisme

Le discours du PKS est celui de la conciliation envers les divers courants de l'islam politique : il affirme ainsi être acceptable « par le Nahdlatul Ulama, la Muhammadiyah, le Persis, Al Irsyad, al Khairat, al Washliyah, Mahtlaul Anwar, Majelis Tafsir Quran et de nombreuses autres

84. Pour le détail des différences, voir « Entre traditionalisme et modernisme, l'expression politique de l'Islam en Indonésie », Madinier & Feillard, in Françoise Cayrac-Blanchard, Stéphane Doyet, Frédéric Durand (éd.) *Indonésie, un demi-siècle de construction nationale*, L'Harmattan, 2000.

organisations», une énumération des principales organisations islamiques, réformistes ou non, qui ne laisse pratiquement aucune organisation hors de la liste de ses alliés réels et potentiels⁸⁵. Les gestes de conciliation sont aussi nombreux : ainsi, à Semarang, le PKS est venu rendre visite au siège du NU, pour évoquer la possibilité d'une alliance pour les élections du gouverneur de la province. Bien que le chef régional du NU soit resté sur sa réserve, renvoyant toute décision au Conseil des oulémas (*Syuriah*), il est évident que l'invitation du PKS était un appel du pied idéologique : si les deux partis s'unissaient, l'islam deviendrait enfin à Java central «une idéologie d'hôte» (*ideologi tuan rumah*), et non plus «une idéologie de passage» (*ideologi tamu*)⁸⁶. La référence à la charia serait alors imposée à tous les musulmans d'Indonésie, un projet jusqu'ici rejeté par deux grands partis islamiques (PKB, PAN).

Pour se rapprocher des traditionalistes, le PKS a fait des concessions idéologico-religieuses allant plus loin que celles jamais faites par les autres partis islamiques, y compris le PAN, proche de la Muhammadiyah. Ainsi, le PKS admet les pratiques condamnées par les réformistes comme des innovations (*bidah*), telles les prières pour les morts (*tahlilan*) et les réunions de lecture de la sourate Yasin (*yasinan*). Pour le PKS, ces rites sont acceptables en tant que *khilaf* (sujet de désaccord acceptable). Le chef de la faction du parti à Java central, Abdul Fikri Faqih, explique que ces rites ne sont pas considérés comme «fondamentaux» (*bukan kot'i*). De même, les dirigeants du PKS peuvent pratiquer selon le rite réformiste ou le rite traditionaliste, selon l'imam menant la prière. Pendant le ramadan, la prière du *taraweh* peut se faire indifféremment en 23 *rakaat* (Nahdlatul Ulama) ou 11 *rakaat* (Muhammadiyah).

Pour réduire la distance entre les Javanais encore proches des croyances ancestrales (*abangan*) et le PKS de Java central, ce dernier irait même jusqu'à accepter les rituels de *ruwetan*, destinés à conjurer les mauvais esprits. Il n'inclurait cependant pas les rituels hauts en couleur du *kuda lumping* où les hommes en transe avalent des débris de verre. Aux dires de certains oulémas, le PKS en serait arrivé à tolérer le *togel*, une loterie très populaire, dans ses discours en milieu populaire *abangan*, les plus attirés par ce jeu, tenant ainsi un discours, dénoncent-ils, à l'opposé de celui que ce même parti tiendrait dans les milieux plus islamisés (*santri*).

De toute évidence, le trouble a été semé au sein de la direction du Nahdlatul Ulama à Java central, lorsqu'elle a pu constater que le PKS avait réussi à attirer non plus seulement des électeurs mais cette fois des cadres issus de ses rangs. En effet, sur les 7 députés régionaux du PKS, quatre vien-

⁸⁵. Sapto Waluyo, *Koran Tempo*, 20 avril 2004, in Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 56.

⁸⁶. *Salam*, novembre 2006, p. 6.

ment d'un milieu NU. Le passage du traditionalisme à l'islamisme, aussi modéré soit-il, semble se faire de plusieurs façons. Nous avons pu rencontrer deux parlementaires du PKS issus du milieu traditionaliste. Mahmud Mahfud, chargé de la question du droit islamique pour le parti, est un ancien élève de l'école coranique fondée par le grand-père d'Abdurrahman Wahid à Tebuireng où, pendant onze années, il a reçu une formation religieuse auprès de deux oulémas du courant conservateur (Syamsuri Badawi et Yusuf Hasyim). Bon élève, Mahmud a fait partie des trois boursiers envoyés (alors chaque année) à l'Institut des Études Arabes à Jakarta (LIPIA), financé par des fonds saoudiens⁸⁷. Mahmud nous expliquait que le PKS l'avait attiré en raison de sa volonté d'unir la communauté musulmane, « au lieu de la diviser » comme le font les vieux partis (*tidak menkotak-kotakkan umat islam*). On voit donc que les écoles coraniques les plus prestigieuses du NU peuvent être des réserves de jeunes talents qui ont le loisir de poursuivre leurs études dans des écoles salafistes à Jakarta. Le passage du traditionalisme « modéré » au wahhabisme réputé plus « sectaire », possible à travers le LIPIA, est un objet d'inquiétude chez certains intellectuels du NU.

Un deuxième cas de passage du traditionalisme au PKS est celui de la parlementaire Aisyah Dahlan, dont le père était un ouléma de renom du NU, mais qui avait opté pour le parti rival en 1952, le Masyumi, séparant ainsi options rituelles et politiques. Ce choix politique familial semble avoir contribué à éloigner Aisyah du giron traditionaliste.

Le Nahdlatul Ulama n'est pas le seul à souffrir de telles désertions, la Muhammadiyah est également touchée, de manière sans doute plus aiguë et le phénomène la préoccupe bien davantage. Le chef de la faction du PKS à Semarang, Abdul Fikri Faqih, nous informait qu'il a été sommé de choisir entre le PKS et la Muhammadiyah, laquelle lui demandait une allégeance à son bras politique, le PAN.

Les chefs traditionalistes rencontrés à Java central constatent que ce sont souvent les jeunes femmes qui sont attirées par le nouveau parti, connu sur le campus ou dans des groupes de prières (*pengajian*) du PKS. L'organisation de femmes du PKS (Salimah) semble en effet présenter un véritable défi à leurs consœurs traditionalistes de la Muslimat et Fatayat, distancées par le dynamisme des militantes islamistes. Les femmes du NU se plaignent là encore d'une concurrence déloyale. Ainsi, Salimah choisirait sciemment des sujets consensuels et des formules toutes faites comme celles de l'importance fondamentale de la famille pour attirer les auditeurs.

L'un des arguments pour faire revenir au bercail ces jeunes femmes séduites par le PKS est surprenant : le risque de polygamie serait plus élevé

87. Entretien avec Mahmud Mahfud, le 7 décembre 2006, Semarang.

au PKS qu'au NU. On raconte comment l'une d'elles a quitté le jeune parti par peur de tomber sous le coup de cette pratique (*takut dipoligami*). Au siège du NU à Semarang, on explique que, certes, la polygamie serait aussi pratiquée dans les milieux traditionalistes, mais qu'elle serait impopulaire, selon le principe de bienséance (*asas kepatutan*) qui coexisterait avec celui de la loi islamique (*syariat islam*). Selon le chef régional du NU, Muhammad Adnan, la polygamie serait de plus impropre aux hautes fonctions dans l'organisation⁸⁸. À ses côtés, un vieil ouléma, Ubaidillah, acquiesçait : certains oulémas l'ont pratiquée dans le passé parce que les mères venaient chercher « la bonne graine » (*bibit*) pour leurs filles. Certes, la polygamie était devenue plutôt rare dans l'élite de l'islam traditionaliste pendant les dernières décennies du XX^e siècle, mais elle semblait remise en cause dans la vague d'islamisation des normes des années 1990. Ce discours délégitimant la polygamie en décembre 2006 a pu être influencé par un scandale provoqué par le second mariage d'un des prédicateurs les plus populaires d'Indonésie, Aa Gym, dont la popularité aurait ensuite décliné. Quoi qu'il en soit, dans la nouvelle tentative de marquer la ligne de clivage entre les deux Islams, la polygamie prend ainsi une nouvelle place, amplifiant la question du genre, longtemps absente des débats dans les années Soeharto.

Mis à part les femmes, ce sont les jeunes hommes qui sont les plus susceptibles de passer du côté PKS, et notamment les jeunes éduqués au Moyen-Orient. La différence entre l'ancienne et la jeune génération viendrait des études suivies là-bas. Alors que les anciens du NU étaient formés chez les oulémas shaféites installés à la Mecque, leurs enfants ont souvent préféré les diplômes universitaires saoudiens, ce qui les a amenés naturellement dans les universités sous influence wahhabite⁸⁹. Les fils d'oulémas sont ainsi plus susceptibles d'ouvrir les écoles coraniques au radicalisme : un ouléma de Java central notait, avec regret, la présence du tristement célèbre chef de la milice du FPI, Habib Rizieq, à la cérémonie d'anniversaire de la mort (*khaul*) d'un grand ouléma du NU, Kiai Baidowi. Il était venu à l'invitation du fils de ce dernier.

La mise en garde des anciens

L'habileté du PKS à pénétrer le tissu social de l'islam traditionaliste amène certains oulémas à voir dans ce parti une menace sérieuse : l'un des oulémas les plus influents de Java central, l'exprime clairement : « Ils visent

⁸⁸. Entretien avec K.H. Muhammad Adnan, 8 décembre 2006. Par exemple, la personne chargée de l'entretien de ses bureaux pourrait être polygame mais pas lui. Il implique sans doute que la polygamie est incompatible avec une certaine éducation et certaines hautes fonctions, ces personnes devant être un modèle pour la société.

⁸⁹. Cette explication m'a été donnée par deux oulémas du NU à Java central, décembre 2006.

tous le NU, que ce soit le PKS, le Hizbut Tahrir ou les Tabligh»⁹⁰. Cette menace ne toucherait pas seulement l'organisation du NU et son bras politique, le PKB, mais aussi la survie même de la spécificité de l'islam indonésien, qu'il tenterait de refaçonner. Dans cette optique, le jeune parti pourrait se présenter d'abord comme tolérant de ces pratiques, puis essaierait de faire prendre conscience aux gens qu'ils sont dans l'erreur, tant et si bien qu'un jour les prières pour les morts (*tahlil*) pourraient bien disparaître. Ces prières sont une source de discorde depuis le début du XX^e siècle entre la Muhammadiyah, réformistes d'inspiration wahhabite, et le NU, les premiers arguant que ces prières sont inutiles et non conformes à l'enseignement des origines.

De plus, cette référence au *tahlil* reviendrait à s'identifier à l'islam traditionnel et serait donc, selon eux, une forme de tromperie : «Les gens du NU savent qui est le Hizbut Tahrir, le LDII [Institut de prédication de l'islam indonésien, proche du mouvement de rébellion Darul Islam des années 1950], mais ils ne savent pas qui est le PKS parce qu'il parle de *tahlil*». La question du *tahlil* étant essentielle, le NU, qui se revendique comme le vrai garant du rituel, n'hésite plus à avertir la population contre ses faux amis. Un ouléma de renom, ancien étudiant d'al Azhar au Caire, qualifie la stratégie de déploiement du PKS de «*takiyah*»⁹¹, qui consiste à se faire accepter (par les *yasinan*, les *tahlilan*) pour ensuite dévoiler sa véritable identité. Au siège provincial du NU, on évoque le «vrai caractère» (*watak asli*) du jeune parti, qui serait en réalité «radical» (*garis keras*).

Au-delà de la question des rituels, certains perçoivent donc dans le nouveau parti un radicalisme de fait, derrière le discours édulcoré de ces dernières années. Ce radicalisme serait perceptible à des détails, notamment à son rejet strict du tabac, qui fait partie du quotidien des oulémas traditionalistes (en fait la cigarette au clou de girofle). Les jeunes cadres du PKS le déclarent interdit (*haram*), ne fument pas, et exhortent les autres à ne pas fumer – y compris les anciens oulémas affichant ainsi une certaine irrévérence envers la hiérarchie traditionnelle. Le nouveau ministre PKS de l'Agriculture aurait suggéré le bien fondé de la suppression de la culture du

90. Le Hizbut Tahrir (*Hizb ut-Tahrir*) (Parti de la Libération) est apparu en Indonésie dans les années 1980. Sans être formellement la branche indonésienne de l'organisation internationale du même nom basée en Jordanie, elle en reprend la revendication principale, l'établissement d'un califat unissant le monde musulman. Le Tabligh ou *Jama'at tabligh* (société pour la propagation de l'islam) est un mouvement piétiste très prosélyte créé en Inde en 1927, le plus grand mouvement missionnaire de l'islam. «Sasarannya pada NU semua, PKS, Hizbut Tahrir, Jaulah».

91. Il s'agit du terme arabe *taqiyya* dissimulation de ses croyances véritables, pratique que l'on reproche aux chiites; le terme chez les sunnites est péjoratif.

tabac, ce qui, au siège du NU, proche de la population rurale et des planteurs de tabac, est rejeté comme un projet irréaliste et économiquement dangereux.

Dans ce discours de méfiance, le pluralisme religieux fait partie des stratégies supposées du PKS, l'inclusion de non-musulmans dans ses rangs étant alors «une façade non crédible», car en réalité, «ce sont des wahhabites comme le PAN». Le NU se revendique ainsi comme le véritable groupe musulman pluraliste. Certes, plus que d'autres, le groupe de Wahid a défendu les chrétiens en butte à des tracasseries plus ou moins violentes lors de la construction de leurs églises. Mais les mêmes oulémas reconnaissent que la nouvelle intégration de chrétiens dans le parti du NU (PKB) reste difficilement acceptable pour certains responsables qui aimeraient au moins les cantonner dans des positions subalternes.

On s'interroge sur l'identité de ce nouvel islam qui revendique l'appartenance au courant majoritaire, celui des gens de la Sunnah (*ahlu sunnah wal jamaah*). Ainsi, Kiai Dimiati affirme discerner encore avec peine le dogme de ce nouvel islam, mais il a remarqué sa référence à Ibn Taimiyya qui, pour lui, est «différent du *ahlu sunnah wal jamaah*, dans la mesure où il refuse tout compromis avec le gouvernement». Au siège régional du NU, c'est sa structure comportant une forte hiérarchie, «comme les chiites», qui inquiète.

Enfin, ce radicalisme, les traditionalistes veulent aussi le percevoir dans la proximité de quelques militants du PKS avec le djihadisme; mais le lien est ténu, n'a jamais été prouvé, et ne concernerait que quelques personnes. Malgré tout, on voit alors dans les alliances électorales avec des représentants des autorités juridiques ou de la police (par exemple avec l'ancien chef de la police, pour le poste de gouverneur de Jakarta) une alliance utile, une protection contre l'épée de Damoclès du terrorisme, auquel les ennemis du parti islamiste pourraient éventuellement l'associer⁹².

L'un des oulémas les plus modérés et les plus populaires de Java central, Mustopha Bishri, répond ainsi à la question sur le plus grand défi auquel ferait face aujourd'hui son organisation : «Faire en sorte de qu'il ne se laisse pas entraîner par l'islam radical»⁹³. Certains oulémas ont déjà réfléchi à des méthodes possibles de barrage à cette influence : raviver l'ancienne institution du *Lailatul Ijtima*, soirées religieuses mensuelles (selon le calendrier javanais), où le *kiai* local faisait passer ses messages dans les années 1950. Un autre lieu de communication possible est justement le *tahlilan*, prières

92. L'un des élus du PKS de Sulawesi Sud au parlement national en 2004, Tamsil Linrung, aurait participé à la création de la milice Laskar Jundullah, et aurait été présent avec Abu Bakar Ba'asyir lors de la réunion de mise en place de l'association internationale des moudjahidines (Rabitatul Mujahidin), fin 1999. International Crisis Group, *Asia Report* N° 43, 11 décembre 2002, p. 39.

93. «Membuat NU tidak dibawa oleh islam keras».

pour les défunts, utilisé à des fins politiques pendant la campagne électorale de 1955. Pour alerter du danger pressenti et fédérer les forces traditionalistes, une première réunion de *kiai* a eu lieu à Java central en 2006.

La faiblesse du Nahdlatul Ulama se situe dans ses profondes divisions, accentuées par la destitution d'Abdurrahman Wahid de la présidence de la République en 2001, plus fortes à Java-Est, bastion du mouvement, qu'à Java central. Enfin, la perception du danger radical est très inégale. L'avancée du PKS est moins sensible à Java-Est, où les gains du nouveau parti restent plus limités et où c'est davantage le Hizbut Tahrir, bien implanté dans la métropole de Surabaya, qui inquiète les oulémas. Autre handicap, affirment les anciens, les jeunes *kiai* manquent souvent de charisme pour contrer le PKS. Face à ce constat de fragilité, le PKB serait-il en passe de perdre son statut de premier parti musulman en 2009 ?

Réalités électorales

En 2004, le PKS avait atteint un score national impressionnant avec 7,3 % de voix, tandis que le PKB obtenait 10,5 %, les deux partis n'étant donc plus qu'à trois points d'écart contre plus de 10 points en 1999⁹⁴. En termes de sièges au parlement national, les pourcentages sont de 8,18 % (45 sièges) pour le PKS et de 9,45 % pour le PKB (52 sièges), soit un écart de 1,3 point. Le NU n'est donc peut-être plus autant maître du jeu politique, après être devenu le premier parti musulman à la chute de Soeharto en 1998. Ces résultats reflètent en partie la plus grande popularité du PKS, mais ils sont également dus au système électoral, remanié en 2003.

En effet, la proportion des sièges allant à Java, plus peuplée (60 % des 215 millions d'habitants), était de 40 %, 60 % étant réservés aux provinces non-javanaises en 1999. Le système adopté en 2003 a donné davantage de sièges à Java, la proportion passant à 45 %/55 %. Ceci aurait pu avantager le PKB et le PDI-P, forts à Java, où 70 nouveaux sièges étaient ainsi à prendre (sur 500). Mais la répartition des sièges selon la méthode du plus fort reste (sièges « bon marché » *murah*, selon l'expression indonésienne), déjà pratiquée en 1999, a continué de favoriser les petits partis. Les provinces très peuplées (Java et Sumatra) étant désormais divisées en de plus nombreux districts électoraux, le nombre de sièges « bon marché » attribués dans l'ordre des plus forts restes a également augmenté. Or ce système favorise les petits partis.

Prenons le cas de Java central, une province désormais divisée en 10 districts électoraux. Pour le parlement régional, le nombre des sièges au plus

94. Le PKS obtient alors 8 325 020 voix soit 7.34 % de l'électorat, ce qui lui vaut 45 sièges au parlement national, ou 8,18 % des sièges. Le PKB a 11 969 564 de voix soit 10.57 %, il obtient donc 52 sièges, soit 9.45 % des sièges.

fort reste est passé de 7 (sur 90 en 1999) à 49 sièges (sur 100 en 2004)⁹⁵. Or, ces sièges ont profité aux partis de taille moyenne (PKS, PAN, Partai Demokrat), ces partis prenant à eux trois la moitié des 49 sièges⁹⁶. Le PKS est le seul parti représenté exclusivement par des sièges (7) acquis au plus fort reste⁹⁷.

Dans ce fief du nationalisme laïque depuis 1955, où le Parti nationaliste (PNI) et le parti communiste (PKI) réunis rassemblaient 67 des 103 sièges de l'Assemblée constituante, le NU dominait alors l'islam politique avec 22 sièges contre 11 au Masyumi moderniste⁹⁸.

Cette domination est encore confirmée aux premières élections législatives libres de 1999 : au Parlement régional, le PKB avait obtenu 16 sièges (pour presque 3 millions de voix), derrière le PDI-P (héritier du PNI) grand premier avec 39 sièges, mais devant le PPP musulman de l'Ordre nouveau du président Soeharto (13 sièges) et le Golkar (12 sièges), tandis que le PAN, héritier présumé du Masyumi, n'avait que 6 sièges. Le Parti de la justice (PK) arrivait très loin derrière avec quelque 130 000 voix, prenant malgré tout un siège « bon marché » au parlement de Semarang.

Le bond du PKS entre 1999 et 2004 à Java central (de 136 985, il passe à 858 283 voix), lui donne 7 sièges, alors que le PKB en perd un (15 sièges). On peut dire que le PKB reste à peu près stable, par rapport au grand recul du PDI-P qui perd 8 sièges, mais c'est malgré tout une perte importante en nombre de voix, soit 358 288 électeurs. Cette chute à Java central est d'autant plus grave que son rival, le PAN, proche de la Muhammadiyah, y gagne 4 nouveaux sièges. Les voix du PKB ont pu aller au PPP, au Golkar ou

95. On parle ainsi de sièges « bon marché » (*murah*), distribués aux partis selon leur rang une fois les sièges « complets » (*utuh*) distribués selon les critères définis par le comité électoral, en fonction du nombre d'électeurs dans une zone. Pour exemple, la zone 1 de Java central (Jateng 1 = Semarang, Kendal, Salatiga) a dix sièges à pourvoir au Parlement régional. Le nombre d'électeurs étant de 1 871 463, il faudra donc un minimum de 187 146 voix pour un siège. Le PKB, ayant amassé 245 448 voix, il a obtenu un siège, tandis que 58 302 de ses voix restaient inutilisées, un chiffre insuffisant pour rivaliser avec les autres petits partis qui n'avaient pas atteint le seuil des 187 146 voix. Ainsi, le PKS, avec ses 120 408 voix, a obtenu un siège, tout comme le PAN avec ses 131 305 voix et le PPP avec 151 473 voix. Les représentants de l'islam politique de la zone 1 au parlement régional étaient donc tous à égalité avec un siège pour chacun : PKB, PKS, PAN, PPP.

96. Voici la répartition des 49 sièges « *murah* » de Java central. Partis de taille moyenne PD : 9 + PAN : 9 + PK : 7 + = 26 ; grands partis ayant chuté après 1998 : PPP : 5 + Golkar : 7 = 12, grands partis : PDI-P : 6 + PKB : 4 = 10.

97. Entretien à Semarang avec la directrice de la commission électorale (KPU), Mme Fitriyah, 7 décembre 2006. Elle attribue ce succès à plusieurs facteurs : 1. Le PKS très actif entre les élections ; 2. Il est actif dans la démonstration d'une image propre (*bersih*), 3. Les médias sont très friands de cette nouveauté politique.

98. Archives Nationales, Jakarta. Trois autres partis ont chacun un siège à la Constituante (Partai Katolik, Partai Buruh et Grinda).

au Partai Demokrat, le nouveau parti du président Susilo Bambang Yudhoyono qui prend 10 sièges, dont 9 attribués aux plus forts restes.

L'écart entre les 7 sièges du PKS et les 15 sièges du PKB reste significatif. Néanmoins, il devient minime quand on observe le détail des districts électoraux de Java central, notamment les zones urbanisées. On constate par exemple que ces deux partis se trouvent désormais *ex aequo* près des grandes agglomérations, à Semarang et au nord-est de Yogyakarta (districts 1 et 5)⁹⁹.

Chez les traditionalistes de Java central, on s'inquiète donc de l'impact d'une continuation de cette ascension au-delà même du parlement : l'obtention de 15 sièges en 2009 ne permettrait-il pas au jeune parti de présenter son propre candidat au poste de gouverneur ? Il ne serait plus, dès lors, la cinquième roue du carrosse, comme lors de certains accords électoraux dans les départements¹⁰⁰.

Ces craintes de l'islam traditionaliste pourraient paraître excessives car le PKS semble voir ce dernier comme son plus fier adversaire. Les dirigeants du PKS de Java central parlent du PKB comme d'un des partis les moins « faciles à gober » (*empuk*), par rapport au PAN (Muhammadiyah), au PPP et au Golkar. Le PKS reconnaît qu'il existe bien une brèche, mais uniquement chez les marginalisés du NU (*NU yang disingkirkan*), qui avaient souvent trouvé refuge dans l'ancien parti musulman PPP du temps de Soeharto¹⁰¹. Pour eux, la résistance du PKB vient de l'extrême fidélité aux *kiai*, selon la devise javanaise « Mort ou vivant, je suis le *kiai* » (*pejeh gesang nderek kiai*), mais aussi de leur plus grand éloignement des campus universitaires, base du PKS. L'autre pôle de résistance au PKS serait l'électorat du PDI-P laïque, davantage marqué par la fidélité au parti (*fanatik partai*)¹⁰², ancrée dans la figure du père de la nation, Soekarno, à travers sa fille Megawati.

Face à l'entrisme du jeune parti au sein même du mouvement de l'islam traditionaliste, oulémas et hommes politiques sont désormais contraints de

99. Sur les dix zones électorales (ou districts) qui quadrillent la province comprenant 35 départements, le PKS et le PKB obtiennent le même nombre de sièges dans ces deux districts. Le PKS distance le PKB d'un siège dans un district rural au Sud-Est de Yogyakarta (4). Le PKS est dépassé par le PKB d'un siège seulement dans cinq districts (2, 3, 6, 7, 8), plus ruraux et plus à l'est, et de deux sièges dans seulement deux autres districts (9 et 10), sur la côte nord de Java, anciennement islamisés, urbanisés aussi mais éloignés des campus.

100. Ce fut le cas par exemple à Pekalongan et à Demak, où le PKS et le PKB se sont alliés sur un candidat en 2006.

101. Abdul Faqih Fikri, entretien à Semarang, 7 décembre 2006.

102. Pourtant, le PKS se targue de gagner les milieux musulmans non pratiquants (*berkultur abangan*) à Malang, Sidoarjo, Surabaya, en plus des non-musulmans dans les régions où le christianisme est majoritaire comme aux Moluques et en Irian, et des gens du NU dans certaines zones de Java-Est comme Tranggalek et Pacitan (Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 54-55).

jouer le jeu de la démocratie, loin des méthodes soehartiennes où tous les moyens étaient bons pour discréditer l'ennemi politique. Mis à part les anciennes méthodes de communication que l'on veut faire revivre, certains comptent un peu, malgré tout, sur la faute fatale qui pourrait faire chuter le PKS dans l'opinion : scandales financiers ternissant l'image de pureté morale, polygamie, liens éventuels avec le terrorisme. Mais, surtout, on aimerait penser que le parti est un phénomène de vogue, et on compte sur un retour des brebis égarées (*orang pindahan bisa keluar juga*). Après tout, le PK(S) n'avait que six ans en 2004, alors que le NU en avait déjà presque 80. On se rassure également que ce sont les sièges de l'armée (qui n'a plus de quota au parlement) qui étaient à prendre, un phénomène dont le mécanisme se serait alors épuisé en 2004. Enfin, on évoque le facteur jamais négligeable de l'argent qui peut déterminer lequel des grands partis financera les organisations sociales ou religieuses (*ormas*) en période électorale.

Malgré tout, les faiblesses du parti de l'islam traditionaliste sont aussi évoquées avec lucidité par les oulémas de Java central : l'échec de l'expérience du gouvernement Wahid (1999-2001) a isolé le président-intellectuel, qui n'a pu faire élire son propre candidat à la tête du Nahdlatul Ulama au congrès de 2004. Les *kiai* ont longtemps soutenu cet intellectuel avant-gardiste, mais ils se seraient lassés de ses manœuvres politiques, en partie, dit-on, parce qu'il les a forcés à se mesurer au pouvoir, à un moment où ils s'étaient habitués à une place confortable, sortes d'éminences grises au poids politique grandissant¹⁰³. Fin 2006, Wahid semblait délaissé aussi par ses plus anciens alliés qui déclaraient former leur propre parti politique, le PKNU (Parti de l'éveil du NU).

Le courant le plus fidèle à Abdurrahman Wahid serait l'islam de gauche (*islam kiri*), dont l'ONG Syarikat, qui recueille des témoignages sur les massacres communistes de 1965, imputés en partie au NU¹⁰⁴. Un courant pro-Wahid plus large est celui des progressistes (dits «*post-tra*»), composé par une génération de jeunes traditionalistes éduqués en école coranique (*pesantren*). Dans un de ses derniers numéros, leur revue *Afkar* condamnait l'actuelle politique d'islamisation du droit, perçue comme un «*outil politique de répression*» (*Afkar* 2006).

Finalement, là où le PKS heurte le plus l'islam traditionaliste, c'est lorsqu'il fait apparaître les faiblesses de ce dernier sur le fond de ses propres vertus. La simple présence disciplinée des manifestants du PKS met en évidence la violence sporadique des militants déçus de l'islam traditionaliste

¹⁰³. Entretien avec un responsable de l'ONG affiliée au NU, Syarikat, 29 novembre 2006, Yogyakarta.

¹⁰⁴. L'ONG Syarikat produit des DVD sur la mémoire des massacres de communistes en 1965.

(NU, PPP ou PKB) lors des campagnes électorales. Et ses finances incertaines (même si l'argent est souvent utilisé pour faire vivre une lignée, ou pour les soins médicaux d'une clientèle) contrastent avec les témoignages de lutte contre la corruption dont se targue le PKS.

Remarques finales

Comme le Refah en Turquie, le PKS a dû boire « la coupe jusqu'à la lie ». Il a finalement accepté la forte augmentation des prix de l'essence sans pouvoir influencer sur leur réduction, il a été silencieux sur l'augmentation de salaire des parlementaires de 10 millions de *rupiah* (1 000 euros environ), ce qui lui a valu de voir son drapeau brûlé par les étudiants. En décembre 2005, il aurait chuté de manière drastique dans l'opinion publique, tombant à 2,4 % de popularité selon un sondage (35 % restant indécis)¹⁰⁵. Le PKS lui-même s'en inquiétait. Dans son livret de propagande, cité plus haut, un activiste voulait y voir le résultat d'un manque d'institutions solides lui permettant de peser dans la coalition gouvernementale, « à l'inverse des Frères musulmans en Égypte, qui contrôlaient déjà l'espace public lorsqu'ils se sont confrontés au gouvernement en 1948 »¹⁰⁶.

Le PKS peut malgré tout se targuer de ne pas avoir abandonné ses fondements idéologiques¹⁰⁷. En s'alliant au pouvoir, il a cédé dans la méthode mais pas dans les principes : la finalité de la lutte reste la charia, fondement de l'islam. Mais ce positionnement est à double tranchant : le projet de loi sur la pornographie pourrait-il avoir effrayé l'électorat modéré du PKS, attiré à l'origine par le message de la lutte contre la corruption ? Il est certain que le fait d'entrer dans le système politique au parlement a acculé le PKS à prendre des positions plus claires dans la pratique.

Malgré tout, nombreux sont ceux qui continuent de prédire un brillant avenir au PKS, ceci pour plusieurs raisons : le parlement lui a conféré un moyen d'agir qui élargit son auditoire et lui permet de faire le lien entre le milieu des campus universitaires et celui du monde du travail¹⁰⁸, tandis que la vie partisane maintient les étudiants dans les réseaux une fois leur cursus terminé. « Nous sommes dans l'ère des partis (*ini era partai*) », alors que sous le régime Soeharto, la continuité n'existait pas entre la vie militante des

105. Lembaga Survey Indonesia, 12 janvier 2006, cité dans Nur Hasan Zaidi, 2006, pp. 166-167.

106. Nur Hasan Zaidi, 2006, p. 165.

107. Pour Eva Sundari du PDI-P, « le PKS s'est renforcé, et il ne s'est pas assoupli, il suit son dogme ».

108. À Semarang, la parlementaire PKS Aisyah Dahlan affirmait : « Nous sommes mieux en mesure d'aider la population à accéder à la prospérité. Ils se sentent aidés, nous recevons leurs plaintes, les syndicats viennent nous voir ».

campus et le monde politique», note Fikri, le chef du groupe PKS à Semarang¹⁰⁹.

L'inclusion des islamistes est donc un processus complexe qui pourrait «contribuer à la démocratisation graduelle du système», selon Martin van Bruinessen, ceci malgré le constat d'une vision de la société parfois contraire aux valeurs démocratiques libérales, du sectarisme de ses porte-parole «anti-sionistes et anti-occidentaux mais aussi antisémites» et de l'opacité de sa direction. Cette dernière question pourrait se révéler problématique, notamment les liens du parti avec d'anciennes figures de l'Ordre nouveau, connus de longue date. Pour Farhad Kazemi et Augustus Richard Norton, qui ont étudié d'autres cas au Moyen-Orient, l'inclusion des islamistes dans le système politique semble promouvoir en leur sein la modération et le pragmatisme, mais à condition que des contraintes structurelles soient présentes dans le système politique : les règles électorales, le cadre constitutionnel (et en particulier l'indépendance du judiciaire), le pouvoir des acteurs politiques en face, et l'influence des acteurs régionaux ou internationaux¹¹⁰. Lydia Trotter, avec d'autres, suggère l'idée que la question de l'égalité des genres, négligée, soit davantage prise en compte dans les analyses sur les modèles institutionnels de la démocratie¹¹¹.

Le cas indonésien nous amène à un constat : l'indépendance du judiciaire n'a pas suivi la démocratie, tandis que le pouvoir des acteurs politiques «en face» reste labile. Les partis dits «sécularistes» proches de l'islam, «pluralistes» ou «inclusifs» (Golkar, PD, PAN), ne semblaient pas encore prêts en 2006 à s'investir en bloc dans la défense de la cause des femmes, des minorités ou de la liberté d'expression, que ce soit pour des raisons idéologiques ou de tactique électorale. Cette ambivalence a été compensée momentanément par la présence d'un courant musulman progressiste, mené par Abdurrahman Wahid, lui-même pourtant fragilisé au profit du courant traditionaliste conservateur. Les incertitudes concernant l'avenir restent donc multiples.

109. Il compare ainsi l'ancienne organisation d'étudiants musulmans (HMI) qui, ne pouvant pas fonder son propre parti, devait se contenter de l'association des anciens étudiants musulmans (KAHMI). Aujourd'hui, le PKS accueille les anciens étudiants de KAMMI «indépendamment de l'âge et de la fonction».

110. «Authoritarianism, Civil Society and Democracy in the Middle East : Mass Media in the Persian Gulf», in *MESA bulletin*, 40 No 2 (décembre 2006) pp. 201-212.

111. Voir sur le sujet Lydia Trotter, *Islam, Women and Indonesian Politics, The PKS challenge to substantive theories of democracy*, thesis Honours, University of Sidney, Department of Indonesian Studies, 2006, et Anne Phillips, *Engendering Democracy*, Cambridge Polity press, 1991.

CHRONIQUE DU TEMPS PRÉSENT

FRANÇOIS RAILLON

Indonésie 2007 : la république du rêve

Sur Metro TV, l'émission «Republik Mimpi» brocarde allègrement les politiciens indonésiens pour le plus grand bonheur des téléspectateurs qui la regardent par dizaines de millions. «République du rêve», l'intitulé de ce programme du dimanche soir écrit et joué par Gazali et Butet Kartaredjasa renvoie à une caricature plus proche du cauchemar que de l'illusion lénifiante. Tous les hommes politiques de premier plan sont pris à partie, y compris le chef de l'État. Le feuilleton met en scène les acteurs d'une république parallèle, une Indonésie inventée et parodiée, avec ses faiblesses, ses sombres affaires, ses lubies.

En Indonésien, *republik mimpi* est polysémique et pourrait se traduire de multiples façons : la république *rêvée*, la république *de rêve*, à côté de la république *du rêve*. La république rêvée serait celle qu'on imagine, fondée sur un projet que l'on aimerait réaliser, une république virtuelle, attendue, désirée; la république de rêve serait une république idéale, impossible, où tout irait bien, l'utopie indonésienne. La «république du rêve» suggère une dénonciation de la république réelle, avec son manque de réalisme et ses défauts nombreux et récurrents; une république d'imposture (tel est le sens véhiculé par l'émission télévisée). À moins qu'il ne s'agisse d'une république de fantaisie, inventée et jamais réalisée.

En 2007, cette trouble polysémie de la république et du rêve s'est fondue dans une convergence sémantique, où l'onirisme et le manque de réalisme se sont conjugués pour fuir le réel résistant. Et plus le réel résiste, plus augmente

le désir onirique. Ce désir travaille les élites indonésiennes, partagées entre visions utopiques, calculs politiques, auto-intoxication, déni du réel, ou fantasmes imposés par la culture politique mais reformatés par leur actualisation.

Les difficultés n'ont pas manqué, même si à certains égards la conjoncture a été moins ingrate que dans les années précédentes, autorisant ainsi l'échappée mentale et les projections optimistes vers la réussite imaginée, ou tout au moins une survie mieux assurée. Une année sans terrorisme, une croissance économique honorable, mais des inondations exceptionnelles, des catastrophes aériennes... Le réel a offert un équilibre instable entre bonnes et mauvaises nouvelles. Mais commençons par le rêve.

Une puissance mondiale

En 2030, l'Indonésie va rejoindre les principales puissances du monde et devenir la cinquième économie de la planète, après la Chine, l'Inde, les États-Unis et l'Union Européenne. La population indonésienne, alors estimée à 285 millions d'habitants, bénéficiera d'un revenu par habitant de 18 000 dollars. Le PIB atteindra 1 500 milliards de dollars et une trentaine de compagnies indonésiennes figureront parmi les cinq cents plus grandes firmes mondiales, selon le classement du magazine *Fortune*.

Cet avenir doré est le fruit des cogitations d'un groupe influent et proche du pouvoir. Renouant avec les projections ambitieuses de mise à l'époque du soehartoïsme triomphant, des hommes d'affaires, universitaires et hauts fonctionnaires ont produit un document intitulé *Indonesian Vision 2030*. Pour atteindre ces objectifs grandioses, il faudra « intégrer l'Indonésie à l'économie mondiale, appliquer une bonne gouvernance et construire des infrastructures adéquates ».

Le groupe a présenté en mars cette « feuille de route » au président Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), lors d'une cérémonie au palais de l'indépendance. Des personnalités influentes animent ce « forum », ce qui lui donne un certain crédit : Angky Camaro du conglomérat Sampoerna, Anthony Salim le fils de Liem Sioe Liong qui du temps de Soeharto était l'homme le plus riche d'Asie, des économistes de renom, tels Anggito Abimanyu et Muhammad Chatib Basri, le ministre coordonnateur de l'économie Boediono, la ministre des finances Sri Mulyani Indrawati et le gouverneur de la banque centrale Burhanuddin Abdullah. Le chef de l'État a accueilli positivement cette initiative et a reconnu que si les objectifs étaient ambitieux, « il ne fallait pas hésiter à poursuivre un tel rêve, qui n'est pas seulement réservé aux grandes puissances ».

Malgré tout, certains ont mis en doute cette « vision ». L'économiste H.S. Dillon a dénoncé son manque de réalisme par la mésestimation de graves contingences structurelles, de l'instabilité chronique de l'Indonésie, et de la concurrence des pays émergents tels le Brésil ou la Russie, et en Asie, le Viêt

Nam qui séduit les investissements étrangers. Parmi les obstacles internes, il faut mettre au premier plan les catastrophes naturelles qui continuent d'affliger l'Indonésie et dont le traitement reste problématique.

Jakarta sous les eaux

Les inondations qui ont immobilisé la capitale au mois de février rappellent de manière dramatique cette fragilité naturelle de l'Indonésie. Comme Venise, Jakarta sombre progressivement. Surconstruite sur un terrain mou et gonflé d'eau saumâtre, la cité s'enfoncé. Par ailleurs, le niveau de la mer monterait de quelques centimètres par an, au point qu'une digue anti-marine s'est effondrée au mois de novembre, laissant passer un petit raz-de-marée dans le nord de la ville (40% de la métropole sont situés sous le niveau de la mer et treize rivières sectionnent son territoire).

Mais c'est en février que Jakarta, comme les années précédentes à pareille époque, a dû subir l'impact des pluies diluviennes. La cité a été recouverte par les eaux à 70%, quatre-vingts personnes sont mortes noyées et 320 000 habitants ont dû se réfugier en des lieux surélevés pour échapper à l'inondation, tandis que les pannes de courant se multipliaient, les télécommunications étaient interrompues, ainsi que l'approvisionnement en eau courante et en carburant.

Parmi les causes du sinistre, le manque de coordination dans la gestion des bassins hydrographiques naturels est particulièrement flagrant. Grisées par leur autonomie nouvellement acquises, les administrations régionales voisines ne coopèrent guère. Si les inondations de Jakarta sont certes provoquées par l'engorgement des rivières et des canaux mal drainés, elles sont considérablement aggravées par l'absence de zones d'écoulement des eaux. Les autorités de la capitale croient avoir trouvé une solution par la construction du canal de l'Est qui permettra à terme d'évacuer les eaux excédentaires («Proyek Kanal Banjir Bebasikan Jakarta dari Banjir?», *Kompas*, 15 déc.).

En fait, la ville est située sur un emplacement peu favorable et les inondations (malgré les travaux des Hollandais) se sont répétées à de multiples reprises : 1621, 1654, 1918, 1979, 1996 et 2002. Par ailleurs la pollution de la ville a provoqué un réchauffement climatique de toute la région. Celui-ci aurait déplacé les pluies qui s'abattaient sur Bogor vers la capitale. Les inondations à Jakarta sont récurrentes, mais intermittentes : en revanche, l'immense torrent de boue à Sidoardjo, lui, coule sans discontinuer.

Le torrent devient une mer de boue

Dans cette banlieue de Surabaya, l'étrange surgissement naturel se poursuit depuis plus d'une année quand, le 24 juin, le président SBY vient inspecter la situation. Les dégâts à Sidoardjo sont énormes, estimés à 30 milliards de dollars. Plus de 10 000 bâtiments dans les villages voisins de

Ronokenongo, Siring, Jatirejo, Kedungbendo et Ketapang se retrouvent au fond d'une mer de boue. Quelque 3 000 personnes ont perdu leur emploi à la suite des destructions d'usines et d'autres équipements. Selon certaines hypothèses, le torrent pourrait couler pendant trente ans. La cause en est attribuée à un forage malencontreux effectuée par la firme Lapindo Brantas. De nombreuses voix continuent de s'élever pour demander la démission de son riche propriétaire, Aburizal Bakrie, le ministre coordinateur du bien-être social. Mais le président Yudhoyono tergiverse : après deux jours de compassion sur place (il a pleuré avec les victimes), il se contente d'ordonner à Lapindo Brantas d'accélérer le paiement des indemnités.

Extraordinaire, le phénomène attire des géologues du monde entier. Le flux paraît incontrôlable, mais les ingénieurs indonésiens croient pouvoir l'arrêter en jetant par centaines des blocs de ciment dans le cratère de boue (*Tempo* « Bunga Hitam dalam Kubangan », 3 juin).

Une autre catastrophe, survenue en 2006, ne révèle son ampleur qu'au moment des bilans, un an plus tard, le 27 mai 2007 : le séisme de Yogyakarta a fait près de 6 000 morts, 50 000 blessés, et a privé d'abris plus d'un million et demi de personnes. Il s'agit d'un des pires désastres mondiaux, après le tsunami d'Aceh en 2004. La catastrophe a été mal gérée par le gouvernement et les dédommagements aux habitants et victimes sont parvenus de façon erratique. Le vice-président Kalla avait promis 30 millions de rupiah à tous ceux qui avaient perdu leur logis, mais les versements ou bien n'ont pas eu lieu ou très tardivement. Malgré la quasi-absence d'aide, les habitants sinistrés reconstruisent, avec abnégation. Ils ont droit aux félicitations du président SBY pour leur courage.

Deux mois auparavant, le 6 mars 2007, deux catastrophes se produisent le même jour : un Boeing 737-400 manque son atterrissage à Yogyakarta provoquant la mort de cinquante passagers dans l'incendie qui s'ensuit, tandis qu'à Sumatra-Ouest, un séisme entraîne la mort de soixante-dix personnes. Devant la multiplication des calamités, le président convoque son gouvernement et une foule de dignitaires à la grande mosquée de Jakarta (Istiqlal) pour une prière commune (*dzikir bersama*, 9 mars). Le ciel est ainsi appelé à préserver l'humanité indonésienne de la fatalité qui la frappe à répétition. Mais le ciel est sourd à ces suppliques, et à la fin de l'année, les pluies entraînent de graves inondations lorsque le Bengawan Solo sort de son lit ; des glissements de terrain sur les pentes du mont Lawu (Java Central), mais aussi à Java-Est, provoquent la mort d'une centaine de personnes. 30 000 hectares de rizières sont détruits, peu avant la moisson.

Grand-messe climatique à Bali

Les dérèglements de la nature sont tels dans l'archipel que l'Indonésie a été symboliquement choisie par les Nations Unies pour accueillir la

convention sur le changement climatique (United Nations Framework Convention on Climate Change, UNFCCC). L'objectif est de prolonger le Protocole de Kyoto qui fait obligation aux 37 pays industriels de réduire leurs émissions de gaz à effet de serre.

C'est ainsi que le 3 décembre, l'île des dieux reçoit avec fierté cette grande manifestation internationale qui réunit les représentants de 180 États et près de 15 000 participants émanant de centaines d'ONG venues faire contrepoint à la conférence officielle. Le thème du réchauffement climatique mobilise l'opinion indonésienne pendant quelques jours. La presse soulève la question de la déforestation provoquée par l'abattage illégal des arbres et le défrichage abusif de larges territoires pour leur mise en culture. Selon les statistiques, le pays perd en moyenne près de deux millions d'hectares de forêt chaque année depuis une décennie.

Le 9 décembre, pendant que se poursuit la conférence, une marche paradoxale est lancée à Bali. Inspirée par le souci de la « justice climatique », elle est dirigée contre les « capitalistes » occidentaux. Leur projet de commerce des quotas de pollution ne bénéficiera qu'aux pays industriels, estiment les marcheurs, et lèsera les communautés indigènes qui vivent dans les pays en développement. Les manifestants réunissent des ONG indonésiennes (Aman) et des écologistes étrangers : Korean Youth Forum, Greenpeace, Via La Campesina.

Le 15 décembre, après prolongation de la conférence, un « plan » est adopté *pour négocier* un nouveau pacte sur le réchauffement de la planète. Soumis à une forte pression internationale, les États-Unis ont accepté de signer le texte quand les Européens ont renoncé à ce que soient mentionnés des objectifs précis sur la réduction des émissions nocives par les pays riches. Pour leur part, les pays en développement sont encouragés sur une base seulement volontaire à réduire leurs propres pollutions. Les résultats sont maigres, aucun engagement n'a été pris par qui que ce soit, sinon de s'engager dans de nouvelles négociations. Celles-ci devront être achevées en 2009.

Refaire le gouvernement

La déception de Bali intervient alors que le président avait mobilisé son gouvernement pour relancer son action à mi-mandat. Le 7 mai, il a remanié le cabinet. Deux ministres sont notamment démis de leurs fonctions, car ils sont soupçonnés de corruption : Hamid Awaluddin (justice) et Yusril Ihza Mahendra. Accusé d'avoir aidé Tommy Soeharto à toucher des fonds illégaux, Yusril est remplacé à son poste très important de secrétaire d'État par Hatta Radjasa, jusque là ministre des transports. Plusieurs ministres techniques sont relevés, mais le président maintient Aburizal Bakrie à son poste de ministre coordinateur du bien-être social, malgré l'implication présumée de sa société dans la catastrophe du torrent de boue évoquée plus haut.

L'hypothèse couramment admise est que le président ne peut se passer de son riche ministre, dont l'aide lui sera précieuse lors de l'élection présidentielle de 2009. SBY est également critiqué lorsqu'il fait de Yusril Ihza Mahendra un de ses conseillers. Celui-ci, il est vrai, dirige le PBB, petit parti musulman membre de la coalition arc-en-ciel qui soutient le gouvernement.

Plus consensuelle est la nomination du général Mardiyanto en août au poste de ministre de l'intérieur. Le prédécesseur, le général Ma'ruf, ne pouvait plus exercer ses fonctions pour cause de maladie cardiaque. Militaire en retraite, Mardiyanto avait été gouverneur de la province de Java central, après une longue carrière au sein de l'armée de terre. Sa nomination confirme une tradition commencée au début de l'Ordre nouveau, selon laquelle le ministère de l'intérieur est toujours confié à un général.

Pendant la vacance ministérielle, le portefeuille de l'intérieur était détenu par le ministre coordinateur des affaires politiques, l'amiral Widodo. Il fallait en effet gérer sans attendre les élections régionales (*pilkada*), dont celle, très importante, du gouverneur de Jakarta. Pour la première fois, celle-ci avait lieu au suffrage direct, et les autorités devaient assurer l'ordre public dans la capitale. Après une campagne assez intense et des négociations politiques complexes, deux candidats restent en piste : Adang Darajatun, soutenu par le parti islamiste PKS, très influent à Jakarta, et Fauzi Bowo, ancien vice-gouverneur de la capitale, présenté par une coalition disparate regroupant des partis musulmans, mais aussi les plus grands partis du pays, à savoir le Golkar et le PDIP. Sans surprise, Fauzi Bowo est élu fin août.

PDIP-Golkar : une alliance impossible ?

L'élection de Jakarta a constitué un test grandeur nature d'une alliance récemment conclue entre les deux grands partis rivaux, qui avaient obtenu respectivement 19 % et 22 % des voix aux élections de 2004. Le 19 juin 2007, à l'hôtel Tiara de Medan, devant 12 000 supporters, Surya Paloh pour le Golkar et Taufiq Kiemas pour le PDIP signent un pacte inattendu, visant à obtenir 60 % des voix aux élections de 2009. Après les législatives, le candidat présidentiel sera choisi par les deux partis (« Baru Sebatas Koalisi Batin », *Tempo*, 1^{er} juillet).

La nouvelle alliance est dirigée contre le président Yudhoyono. Elle traduit le désir du président du Golkar, Yusuf Kalla, numéro deux du régime et adjoint immédiat de SBY, de se placer dans la course à la présidence contre ce dernier. Le Golkar a été déçu par le remaniement ministériel. Mis ensemble, les deux partis constituent une coalition formidable : ils contrôlent le parlement (44 % des sièges), et sont implantés dans toute l'Indonésie (le Golkar dans les îles extérieures et le PDIP à Java). Ils disposent de cadres nombreux, et de structures locales et régionales expérimentées.

À première vue donc, l'alliance a les moyens de faire élire un candidat à la présidence – Yusuf Kalla ou Megawati, ancienne présidente et dirigeante suprême du PDIP. Mais le fait qu'elle ait à choisir entre deux candidats potentiels la fragilise, même si Yusuf Kalla paraît mieux placé que Megawati, dont le passage à la présidence de la république n'avait pas été brillant. Mais dans les élections régionales (*pilkada*) sur l'ensemble de l'année 2007, le PDIP l'a emporté sur le Golkar, par 35% des voix contre 28%, lui reprenant ainsi la primauté.

SBY assure ses arrières

À l'instigation du chef de l'État, et pour faire face à ces deux «rouleaux compresseurs», huit partis se sont associés le 3 juillet pour former une contre-alliance. Réunissant des partis musulmans, voire islamistes, cette deuxième coalition avait totalisé un peu plus de 40% des voix aux élections législatives de 2004, mais elle est largement affaiblie par sa fragmentation et l'opposition parmi ses membres entre éléments modérés et radicaux.

De fait, l'élection présidentielle pourrait se jouer par-delà les partis et la validation qu'ils apportent aux candidats. Le président SBY table sur sa propre légitimité qui dépasse les partis qui s'opposent à lui ou le soutiennent. Élu avec 60% des voix en 2004 au deuxième tour contre Megawati, il a stabilisé l'Indonésie sur le plan politique. Son style très consensuel, bien qu'assez mou, recueille l'assentiment de l'opinion publique. Même si ses adversaires estiment que la stabilisation politique est plutôt une stagnation, SBY bénéficie de sondages qui lui restent majoritairement favorables.

Certes, divers candidats se déclarent pour la présidentielle de 2009 : Megawati Soekarnoputri, le sultan de Yogyakarta Hamengkubuwono X, l'ancien gouverneur de Jakarta, le général Soetiyoso. Non déclaré, Kalla est sans doute le plus dangereux.

Pour faire pièce à Kalla, SBY s'appuie sur Akbar Tandjung, ancien président du Golkar, qui conserve une certaine audience dans ce parti. Akbar affirme être prêt à se porter candidat aux présidentielles, sans doute pour diviser le Golkar. Le président doit également faire face à des attaques portant sur le financement de son élection en 2004 : Amien Rais, «le tombeur de Soeharto», l'accuse d'avoir touché des fonds provenant des États-Unis.

Pour assurer ses arrières, SBY nomme commandant (*panglima*) des forces armées le chef d'état-major de l'armée de terre, le général Djoko Santoso (décembre). Celui-ci l'avait déjà soutenu contre Megawati en 2004. Cette manœuvre rappelle que malgré les progrès de la démocratisation, l'armée continue de jouer un rôle central dans la politique indonésienne. S'assurer son soutien est donc de bonne guerre, sachant que par ailleurs le président SBY est lui-même un ancien général, proche de Soeharto à l'époque de l'Ordre nouveau.

Terroristes islamiques et sectes hérétiques : la répression

L'armée continue d'assurer la stabilité et la sécurité de l'archipel, notamment en participant à la lutte contre le terrorisme. Mais c'est la police, désormais détachée des forces armées, qui obtient un beau succès avec l'arrestation de Zarkasih et Dujana, le 9 juin à Banyumas. Abu Dujana passe pour le chef de l'aile militaire de la Jemaah Islamiyah (JI), le réseau terroriste, dont Zarkasih serait l'*amir* intérimaire. Tous deux ont fait leurs premières armes dans un camp de mujahidins en Afghanistan, puis à Mindanao, dans le sud des Philippines. Tous deux sont tenus pour responsables par la police de l'attentat contre l'hôtel Marriott de Jakarta en 2003 et d'une série d'attaques terroristes dans la région de Poso. Les divisions religieuses de cette ville de Célèbes centre ont été exploitées par les membres de la JI. Dujana aurait même participé à la préparation du premier attentat de Bali en 2002. Lors des interrogatoires, il a confirmé que Abu Bakar Ba'asyir (avant d'être arrêté et remplacé par Zarkasih) avait bien dirigé la Jemaah Islamiyah de 2000 à 2002. Toutefois, l'un des principaux leaders de l'organisation secrète, Noordin M. Top, est toujours en fuite. Artificier de talent et très mobile, il a échappé jusqu'à présent à la police.

Moins dramatique, mais non moins spectaculaire est la répression qui s'est abattue sur une secte interdite et son leader, obligé de se rétracter publiquement. Al-Qiyadah al-Islamiyyah était dirigée par un certain Ahmad Moshaddeq qui se proclamait prophète de l'islam, ce qui est hérétique aux yeux des musulmans. Depuis la crise économique et sociale de 1997-1998, le phénomène sectaire, toujours présent en Indonésie, a pris des proportions importantes. Pas moins de 250 «nouvelles religions» sont apparues depuis 2001. Parmi les plus visibles, on peut citer l'Ahmadiyyah, Inkarussunnah, et la Communauté d'Eden, outre al-Qiyadah.

Le conseil indonésien des oulémas (MUI) n'a cessé de condamner ces religions nouvelles au motif qu'elles contreviennent aux vrais enseignements de l'islam. À travers ses *fatwa*, le MUI réproouve notamment le fait que leurs dirigeants usurpent l'identité du prophète et récusent les cinq prières obligatoires au quotidien. Même si les *fatwa* n'ont pas de véritable statut légal, elles encouragent les milices islamistes à persécuter les sectes proches de l'islam, au motif que la «loi» ne serait pas respectée. Conformément à la *fatwa* n°4/2007 prise par le MUI contre la Qiyadah, son leader confesse donc son erreur, à Bogor, en novembre : lors d'une cérémonie pathétique, il prend la parole pour confesser, au milieu des pleurs, ses errements. Il engage ses 40 000 adeptes à retrouver le chemin de l'islam véritable.

Actes de foi : les livres à bannir

L'orthodoxie dominante a également touché l'institution scolaire, et rectifié dans les manuels d'histoire le chapitre relatif au coup d'État du 30

septembre 1965. Sous l'Ordre nouveau, la thèse officielle était que les communistes avaient inspiré le meurtre des six généraux enlevés et tués cette nuit fatidique. Après la chute du général Soeharto, les réformistes, portés par l'enthousiasme de la transition démocratique, avaient permis aux auteurs de manuels de proposer les différentes hypothèses existantes sur les auteurs du coup manqué. Dans les premiers temps de la *reformasi*, étaient apparues des interprétations alternatives sur les responsables des événements du 30 septembre qui pouvaient ne pas être le PKI, ce qui rendait encore plus dramatiques les massacres et les persécutions dont avaient été victimes les communistes en 1965-66 et dans les années qui avaient suivi. Selon certains scénarios, le principal bénéficiaire du coup d'État, à savoir le général Soeharto, pouvait même en avoir été l'un des inspirateurs, sinon l'auteur unique. Les manuels fondés sur le programme scolaire élaboré en 2004 par le ministère de l'éducation présentaient donc aux élèves un éventail d'hypothèses, sans prendre parti.

Sous la pression des milieux musulmans conservateurs, le procureur général de la république est revenu sur cette libéralisation et a interdit tous les manuels d'histoire contenant d'autres interprétations que celle qui prévalait sous l'Ordre nouveau et qui tenait le PKI pour responsable du meurtre des généraux. Cette interdiction a eu pour effet une série d'autodafés dans lesquels les autorités ont brûlé par dizaines de milliers des livres d'histoire destinés aux collégiens et lycéens.

Un livre qui n'a pas été interdit est *Mein Kampf* d'Hitler traduit en Indonésien, qui trônait en bonne place, à la fin de l'année, parmi les bestsellers des meilleures librairies.

Les drapeaux séparatistes interdits

Si le passé hante les Indonésiens et entraîne des refus crispés, le territoire de la république est également l'objet d'une dispute identitaire et nationaliste. Une série d'incidents tournent autour des drapeaux, arborés par les mouvements séparatistes qui agitent la périphérie de l'Indonésie.

Le plus marquant éclate à Ambon, aux Moluques, le 29 juin. Ce jour-là, le président Yudhoyono assistait à une manifestation officielle organisée à l'occasion de la journée nationale de la famille. Tout d'un coup, alors que le chef de l'État était assis sur la scène, 28 danseurs de Cakalele s'approchent de lui et déploient le drapeau de la RMS, la République des Moluques du Sud. Parrainé par les Néerlandais dans les années 1950, ce mouvement séparatiste est désormais peu actif. L'incident a donc été traité par Jakarta avec une certaine modération. Cette tolérance a été condamnée par le parti islamiste PKS dans un journal d'Ambon, le *Harian Fajar*. Le PKS a voulu voir dans l'incident d'Ambon une nouvelle tentative des chrétiens pour pêcher en eau trouble et réactiver les conflits religieux qui ont fait aux Moluques des

milliers de morts en 2000. Il a dénoncé le traitement relativement doux réservé aux danseurs de Cakalele qu'il a comparé à la « brutalité » de l'arrestation du terroriste Abu Dujana.

Également agités en Aceh et en Papouasie, les drapeaux du séparatisme suscitent des réactions plus fermes de Jakarta. En Aceh, le drapeau indépendantiste que le nouveau parti du GAM voulait se donner est interdit par le gouvernement comme contraire aux accords de paix d'Helsinki. Il en est de même en Papouasie, où le drapeau de l'étoile du matin (*bintang kejora*) qui avait été autorisé du temps du président Wahid est jugé inadmissible par les autorités centrales. En 2005 déjà, deux indépendantistes papous, Yusak Pakage et Filep Karma, avaient été condamnés à dix et quinze ans de prison respectivement pour avoir hissé le drapeau papou. La sentence venait en application des « articles sur la haine ».

La fin de la haine et le début du bonheur décentralisé

Mais dans le cadre des réformes toujours en marche, 2007 voit une importante nouveauté dans le code pénal avec la suppression de ces *haatzai artikelen* au nom desquels les autorités condamnaient depuis un siècle ceux qui « sèment la haine » (*haatzai*). Ces articles qui datent de l'époque hollandaise incriminaient « l'expression publique de sentiments d'hostilité, de haine ou de mépris envers le gouvernement » et interdisaient « l'expression de tels sentiments ou points de vue dans les médias publics ». Les articles 154 et 155 qui prévoyaient des peines de détention pour les contrevenants ont souvent été utilisés dans le passé pour emprisonner les opposants au gouvernement. Le 17 juillet, ils sont abolis par la cour constitutionnelle au nom de la liberté d'expression requise par la *reformasi*. Déjà en 2006, la cour avait supprimé l'outrage à chef d'État (articles 134, 136 et 137 du code pénal).

Ceux qui contestent le centre sont désormais mieux protégés dans leurs rapports avec Jakarta et le chef de l'État. Du reste, malgré une relation qui demeure délicate entre la capitale et les provinces, la décentralisation lancée en 2001 commence à faire sentir des effets bénéfiques. Elle s'amplifie par la production continue de nouvelles entités régionales. Dans les huit dernières années, sept nouvelles provinces ont été créées, ainsi que 137 départements (*kabupaten*) et municipalités (*kotamadya*). Le processus de redécoupage est extrêmement actif. Le parlement national a sur son bureau de très nombreux projets de créations nouvelles : 21 provinces et 114 départements et municipalités.

Des études préliminaires laissent à penser que l'impact des nouvelles régions sur le sort des populations est en demi-teinte. Ce qui est clair en revanche est la croissance du nombre des fonctionnaires, des nouveaux bâtiments administratifs et des voitures de fonction. Un sondage réalisé par les services de la banque mondiale parmi les Indonésiens vivant en province,

fait apparaître que 70 % d'entre eux estiment que les services de santé se sont améliorés depuis deux ans. Par ailleurs, 73 % déclarent que l'éducation a fait des progrès, ainsi que l'administration en général.

L'essor des collectivités locales, paradoxalement, n'empêche pas le déclin des langues régionales. Le congrès linguistique tenu à Bandar Lampung les 12 et 13 novembre a annoncé que 370 langues locales sur les 746 officiellement répertoriées étaient menacées d'extinction. L'Indonésie de l'Est qui est moins peuplée que l'Ouest mais qui compte davantage de langues est la plus menacée. Les chiffres font apparaître d'immenses déséquilibres : le javanais compte 75 millions de locuteurs, la langue enggano à Sumatra un millier, tandis que le punan merah à Kalimantan en a 137, le dusner en Papouasie six, et le hukumina aux Moluques un seul. Cette situation est la rançon du succès de l'Indonésien.

Dix ans après la crise, l'économie repart

Si la *reformasi* a permis la décentralisation, celle-ci ne peut réussir que dans une conjoncture économique favorable. Dix ans après la terrible crise monétaire et financière de 1997, les Indonésiens dressent un bilan. Les économistes reviennent sur les causes externes (la dévaluation du baht thaïlandais), et internes (la dérégulation du système de crédit associée à des taux de change fixe et à un capitalisme de « copains et de coquins » patronné par Soeharto). Dans les premières années de la *reformasi*, les observateurs ont cru à une possible balkanisation de l'Indonésie et à son effondrement économique. En réalité, le pays a survécu, est resté intégré, et s'est démocratisé, tandis que l'économie a finalement retrouvé et dépassé son niveau d'avant la crise.

Le PIB par habitant est plus élevé, ainsi que la consommation et les exportations ; seuls les investissements directs étrangers restent en dessous du niveau d'avant 1997. La dette extérieure n'est plus que de 40 % du PIB même si les remboursements grèvent lourdement les comptes de la nation (7,8 milliards de dollars par an) ; les mauvaises créances ne constituent plus que 7 % des crédits accordés par les banques, contre 27 % en 1997. La situation est donc plus saine en 2007, et la croissance économique a atteint 6,3 %. La bourse de Jakarta (+50 %) a été l'une des plus performantes d'Asie – ce qui ne l'a pas empêchée de plonger avec les autres marchés de capitaux le 22 janvier 2008 (-7,7 %). Le prix élevé du baril a pesé sur le budget en relevant mécaniquement les subventions aux carburants pour les maintenir à un prix accessible. Tirée par le cours élevé des matières premières dont l'Indonésie est exportatrice, la balance commerciale est restée excédentaire, entraînant une forte augmentation des devises, passées à 55 milliards de dollars. La proportion des pauvres aurait baissé de 17,7 % à 16,6 % de la population.

Pour favoriser la relance des investissements étrangers, le programme de développement des infrastructures a été accéléré, avec des dépenses en forte

hausse pour les routes et ponts, les chemins de fer, les ferries, le transport maritime, deux grands aéroports (Medan et Makassar), et 27 aéroports situés aux frontières, dans les zones isolées et sensibles. La construction de 35 centrales électriques thermiques (10 000 mégawatts au total) a été annoncée, ainsi que celle d'un pont jeté sur le détroit de la Sonde, entre Java et Sumatra, pour un montant estimé à 10 milliards de dollars.

Aspect plus sombre du tableau, la multiplication des accidents aériens a entraîné un boycott de la part de l'Union Européenne à l'égard des compagnies indonésiennes, désormais toutes interdites de vol vers l'Europe. Les agents de voyage européens sont incités à décourager leurs clients de prendre l'avion en Indonésie. Confirmées par les autorités américaines, ces sanctions augurent mal de la campagne « Visit Indonesia 2008 » visant à réactiver le tourisme international vers l'Indonésie. En 2007, le pays a reçu 5,5 millions de touristes étrangers, et aimerait faire passer ce chiffre à sept millions en 2008. Ce qui paraît peu réaliste, car outre les avions peu fiables, l'image de la sécurité dans l'archipel est ternie par les menaces terroristes et les désastres naturels.

Malgré tout, l'optimisme a régné en 2007 après que le président Yudhoyono a entamé l'année économique par la dissolution du CGI, le groupe international d'aide à l'Indonésie. Le message nationaliste ainsi lancé au monde exprimait un désir d'émancipation qui rejoignait les scénarios flatteurs envisagés pour l'Indonésie à l'horizon 2030, et évoqués plus haut. Mais l'année 2008 s'annonçait plus délicate en raison de l'éventuelle récession américaine.

La grande politique internationale

Le regain de la confiance à l'intérieur a incité l'Indonésie à accentuer ses efforts à l'extérieur. Éluë membre non permanent du conseil de sécurité des Nations Unies pour la période 2007-2008, elle assume de nouvelles responsabilités internationales. Comme présidente de ce conseil en 2007, elle précède la France dans cette position et développe ses liens avec elle. SBY se rend à New York en septembre à l'occasion de la session de l'assemblée générale et rencontre le président Sarkozy. Les sujets abordés sont brûlants : la Birmanie, le Darfour. Sur le premier point, l'Indonésie pense pouvoir offrir une médiation entre les généraux birmans et l'Occident. SBY est allé à Naypyidaw en mars, et après la révolte des moines bouddhistes en septembre, le chef de l'État indonésien préconise une transition longue vers la démocratie plutôt qu'une accentuation des sanctions. Il suggère un rapprochement entre Aung San Suu Kyi et le gouvernement birman, et un délai de cinq ans avant d'organiser une consultation électorale. Il a fait les mêmes suggestions au président Bush, au sommet de l'APEC à Sydney le 10 septembre. Mais ce point de vue qui reflète celui de l'ASEAN ne convainc pas

les Occidentaux qui préfèrent condamner le régime birman et maintenir la pression économique contre lui.

Quant au Darfour, l'Indonésie confirme qu'elle est prête à y envoyer des troupes, comme l'a indiqué SBY à Rama Yade, la secrétaire d'État française, juste avant de se rendre à New York. Par ailleurs, l'Indonésie va doubler le nombre de ses soldats (jusque là un millier d'hommes) dans ses contingents en mission pour le compte des Nations Unies dans différents pays, dont le Liban, le Congo et le Népal.

En septembre également, SBY a reçu le président Poutine pendant une journée mémorable. C'était la première fois qu'un leader russe se rendait en Indonésie depuis la visite de Nikita Khrouchtchev en 1960 : à l'époque, les relations entre l'Union Soviétique et l'Indonésie étaient très denses et la coopération fort développée. Après une longue interruption provoquée par la réorientation diplomatique de l'Ordre nouveau vers l'Occident, la visite de Poutine a marqué un retour à une coopération intense entre les deux pays. Aux termes d'un contrat d'une valeur d'un milliard de dollars, l'Indonésie achète quinze hélicoptères, vingt tanks amphibies et deux sous-marins (en plus des six chasseurs Sukhoï acquis à Moscou en août). Par ailleurs, les firmes russes ont obtenu des contrats d'un montant de 8 milliards de dollars dans le domaine des mines et du gaz. Ce rapprochement avec les Russes est une façon pour la diplomatie indonésienne de signifier son indépendance face à l'Occident.

Avec ses voisins plus proches, l'Indonésie a eu des relations moins fluides. Les troubles internes à Timor Oriental qui ont précédé l'élection présidentielle ont conduit Jakarta à déployer plus de mille soldats le long de la frontière. Malgré tout, SBY a reçu José Ramos-Horta fraîchement élu président de Timor, en juin. Mais c'est avec Singapour et la Malaisie que les relations diplomatiques se sont singulièrement compliquées.

Le « sentiment de l'amour » sépare les frères

Séparée par le détroit de Malaka, la grande famille malaise (*rumpun Melayu*) est périodiquement traversée par des disputes plus ou moins futiles. Parmi les plus graves, figurent le contentieux lié à la présence des centaines de milliers de travailleurs indonésiens installés dans la péninsule, et les différends territoriaux. En 2007, le rapport passionnel qui unit (ou divise) les deux nations sœurs s'est déplacé vers le registre de la « variété » et de la propriété intellectuelle. *Rasa sayange* ou « le sentiment de l'amour » est en effet une chanson abondamment utilisée par l'industrie touristique malaisienne dans ses campagnes promotionnelles. Or dans l'archipel, ce fait est perçu comme un abus insupportable, dans la mesure où cette chanson est revendiquée comme création et propriété indonésiennes. L'Indonésie n'est pourtant pas réputée pour son souci de la propriété intellectuelle, les copies et

imitations de toutes sortes étant monnaie courante. Mais de nombreuses personnalités prennent publiquement position et affirment leur indignation face à cette « spoliation » : parlementaires, ministres, chefs de partis politiques, les présidents des associations de musiciens et de compositeurs, le gouverneur des Moluques, et le directeur-général de la propriété intellectuelle au ministère des droits de l'Homme.

Rasa sayange, selon ses défenseurs indonésiens, a été créé par un Ambonais en 1907, et aurait été « volé » par la Malaysia. À l'appui de leur thèse, les « patriotes » produisent une « preuve » sous la forme d'un disque qui avait été remis par le président Soekarno aux participants des Jeux Asiatiques de 1962 et qui contenait une compilation de chants folkloriques indonésiens, dont *Rasa sayange*. Une pétition agressive est lancée sur internet pour défendre les droits de l'Indonésie sur la chanson, et des appels sont lancés pour que le gouvernement poursuive la Malaysia devant les tribunaux internationaux pour avoir pillé l'héritage national.

Moins légalistes, d'autres organisent des manifestations devant l'ambassade de Malaysia à Jakarta, exigent le boycott des produits malaisiens, l'arrestation des Malaisiens sur le territoire national et la réactivation de la campagne de *konfrontasi* des années 1960.

Pourquoi est-il impossible de traiter avec Singapour

Dans un domaine tout à fait différent, la cité-État située au sud de la péninsule malaise rencontre les mêmes difficultés avec l'Indonésie. La querelle, cette fois-ci, porte sur deux traités signés par Singapour et l'Indonésie le 27 avril 2007 à Bali. Les deux textes ont trait à des domaines peu liés (extradition et défense), mais que les négociateurs des deux parties avaient cru avisé d'associer pour mieux les faire accepter par les opinions des deux pays. L'Indonésie souhaitait ardemment un traité d'extradition avec Singapour pour récupérer les auteurs d'actes de corruption réfugiés avec leurs capitaux dans la cité-État, tandis que celle-ci désirait trouver dans l'archipel des terrains d'entraînement pour ses forces armées. Les facilités fournies par Brunei Darusalam ne convenaient plus, le territoire du sultanat étant trop exigu.

Or au moment de la ratification par le parlement, une partie de l'opinion indonésienne conteste certaines dispositions de l'accord de coopération en matière de défense (Defence Cooperation Agreement, DCA). En effet, le traité stipule que les forces armées singapouriennes pourront s'entraîner quatre fois par an dans la province de Riau où elles pourront inviter des troupes de pays tiers et d'où elles pourront tirer des missiles dans les eaux indonésiennes. Ces deux dispositions paraissent abusives à certains nationalistes renvoyés par le premier ministre Lee Hsien Loong comme des « politiciens en mal de voix » (communication à l'auteur de ces lignes, 21 janvier

2008). Mais la campagne dirigée contre Singapour est telle que le processus de ratification des deux traités est enrayé. Elle s'appuie aussi sur les ressentiments suscités par les investisseurs singapouriens (Temasek, Singtel et STT) qui prennent des parts dans les télécommunications indonésiennes à des prix jugés insuffisants.

De son côté, Singapour n'était peut-être pas très motivée par la perspective d'avoir à extradier des capitalistes indonésiens dont les fonds sont douteux. Les montants sont considérables, estimés à une centaine de milliards de dollars détournés pendant la crise financière indonésienne de 1997. Leur rapatriement éventuel creuserait un trou dans les finances singapouriennes et ternirait l'image de la cité-État qui se flatte d'avoir éliminé chez elle la corruption.

La saga des Soeharto : la fin du vieil autocrate

Corruption. Le maître-mot qualifiant le déclin de la famille Soeharto, et les aventures d'un rejeton célèbre, Tommy, sorti de prison fin 2006. Agissant pour assurer son avenir, le fils cadet de l'ancien président a réussi à récupérer dix millions de dollars qui dormaient dans les coffres de la BNP-ParisBas de l'île de Guernesey, grâce à la complicité de deux ministres de SBY, écartés du gouvernement pour ce fait en mai.

Mais c'est surtout contre l'ancien président lui-même que l'on cherche à réactiver les procès en corruption. Sa mauvaise santé l'avait mis à l'abri des poursuites, elle le conduit le 4 janvier 2008 à l'hôpital Pertamina, où il entre dans une longue agonie. Sans épargner aucun détail, les médias rendent compte de son état au jour le jour. Les grands de ce monde viennent à son chevet, SBY, Kalla, mais aussi les amis étrangers des beaux jours, Lee Kuan Yew, Mahathir, et le sultan de Brunei. Après une lutte spectaculaire contre la mort, Soeharto décède le 27 janvier 2008, à 86 ans. Un deuil national de sept jours est décrété. Le général est enterré dans son mausolée, au cimetière Astana Giri Bangun à Solo, à côté de son épouse Tien Soeharto, morte en 1996.

L'ancien dirigeant de l'Ordre nouveau est né le 8 juin 1921 à Kemusuk, à 15 kilomètres au nord-ouest de Yogyakarta, dans une famille javanaise très modeste. Il avait gravi les échelons de la carrière militaire, embrassée dès 1940 et accélérée par la guerre d'indépendance de 1945-49. À la suite de l'assassinat de six généraux attribué au parti communiste le 30 septembre 1965, il prend rapidement la situation en main, aux dépens du président Soekarno qu'il évince en 1968. L'avènement du régime de Soeharto est marqué par les massacres qui ont été perpétrés fin 1965, pour l'essentiel à Java, par les milices de la Nahdatul Ulama avec les encouragements de l'armée de terre. Ce bain de sang initial (plusieurs centaines de milliers de morts, les chiffres restent contestés) a accompagné l'instauration du nouvel ordre sous la férule impitoyable du général javanais. Son sens politique associé à son autoritarisme lui a permis de se maintenir au pouvoir pendant 32 ans. Pour

asseoir son régime et maintenir l'unité du pays, il a lancé des politiques de développement économique qui ont largement modernisé l'archipel, provoqué une révolution verte dans les campagnes et favorisé l'apparition de classes moyennes dans les villes. L'enrichissement du pays – mais aussi de la famille Soeharto – a été brutalement interrompu par la crise financière de 1997 qui a abouti à la démission du général-président le 20 mai 1998.

Dans les dix années qui ont suivi, Soeharto n'a pas été inquiété, malgré les charges de corruption qui pesaient sur lui et sa famille. Certes des enquêtes ont été menées à travers le monde pour retrouver les actifs détournés (15 milliards de dollars, selon le magazine *TIME*), mais en vain. Juste avant sa mort, les autorités envisageaient une amnistie en échange d'un règlement à l'amiable par lequel Soeharto aurait versé une somme forfaitaire de quelques centaines de millions de dollars. En septembre, ses avocats avaient obtenu un jugement de la cour suprême indonésienne condamnant *TIME* pour diffamation à verser des dédommagements d'un milliard de rupiah (106 millions de dollars, cf. «Soeharto Dimenangkan», *Tempo*, 23 septembre).

Parmi ceux qui lui rendent visite sur son lit de mort, certains sont en quête du *wahyu* de Soeharto. Ce «pouvoir divin», selon les Javanais, a permis à l'autocrate de régner pendant 32 ans. Il ne l'aurait pas perdu, aucun de ses successeurs ne l'aurait acquis, puisque aucun n'a réussi à gouverner longtemps. Avant de rendre son dernier souffle, il l'avait encore, ce qui explique son étonnante résistance jusqu'à la fin.

Nous sommes toujours debout

SBY détient le pouvoir, même s'il n'est pas certain qu'il ait hérité du *wahyu* de Soeharto. Il revendique tout de même l'héritage, lorsque dans le «discours d'État» prononcé le 16 août il réaffirme les quatre piliers qui soutiennent la république d'Indonésie : le *pancasila*, la constitution de 1945, l'État unitaire (NKRI) et la devise *bhinneka tunggal ika* (unité dans la diversité). Il reconnaît la fragilité de l'édifice. Et les défis qui frappent l'Indonésie, «à l'ère de la globalisation et de l'actuelle transformation nationale». Mais «nous sommes encore debout!» (*kita masih tetap tegak berdiri!*). «Nous avons traversé les épreuves et nous sommes saufs». Le président exprime le soulagement d'avoir survécu, et la fierté de poursuivre un rêve légitime.

Le 31 janvier 2008

NOTE

Cette chronique a été réalisée à partir de la presse indonésienne (notamment *Kompas*, *Republika*, *Suara Pembaruan*, *Gatra* et *Tempo*) et d'enquêtes effectuées sur le terrain lors d'une mission à Jakarta (novembre 2007) financée par le CNRS.

COMPTES RENDUS

Langue, littérature et culture

Waruno MAHDI, *Malay Words and Malay Things. Lexical Souvenirs from an Exotic Archipelago in German Publications before 1700*, Frankfurter Forschungen zu Südostasien 3, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2007, 404 p., 53 illustrations. ISBN 978-3-447-05492-8

This book on the importation of Malay words and Malay things into the German language and culture, which started as a paper read at a colloquium in 2002, has become a voluminous monograph with beautiful reproductions of old maps and illustrations. The author, who is Indonesian by birth, but has spent almost half of his life in Germany, has drawn a wide panorama of the gradual discovery of Southeast Asia in general, and of Malay words and things in particular, from the 15th century up to 1700. He describes first the historical background before going into linguistic details.

During the Age of Discovery European ships traveled around the world in search of gold, silver and spices. Sea-faring nations like Portugal, Spain, the Netherlands and England had of course an advantage over land-locked countries like Germany. However, in the early 16th century South German bankers like the Fuggers and Welsers from Augsburg had financed and participated in Portuguese Indian expeditions and Spanish expeditions to the Moluccas. Therefore, at least two ethnic German travelers, namely Balthasar Sprenger and Karsten Smedecken, participated in Portuguese expeditions to India. Sprenger published his account in 1507, and Smedecken in 1555 and 1557. Although they only reached Goa, they heard about the kingdom of Malacca, which was a station on the way to the Moluccas. Both remarked that the so much coveted spices nutmeg and clove do not grow in India, but on far away islands.

Interest in geographical exploration started in Northern Italy, but German publishers soon started to publish translations of Italian travel accounts to satisfy the curiosity of the German public. Marco Polo's travel account, which also contained information about the Malayan world, first appeared in German in 1477. The first Malay words in a German text is found in Michael Herr's 1534 translation of Ludovico de Varthema's travel account, i.e. "*Calampat* (Malay *kelambak* "eagle-wood") and *Gonchium*, read/*jonkium*! (Malay *jung* "junk") ... the highlighted word in the German edition is only intelligible if one bears in mind that the letter "g" was also used to spell the voiced palatal "j", as well as *Ciampana* (Malay *sampan* "boat, sampan") (Mahdi, *op. cit.*, p. 31).

Frankfurt, which had become a center of printing, attracted Dutch and Flemish protestant refugees, who published many travel accounts. Especially noteworthy

were the publishing houses of the de Brys, who published 14 volumes of so-called *Grands Voyages*, dealing with America from 1590 to 1630, and 14 volumes of so-called *Petits Voyages* dealing with Oriental India from 1597 to 1628, and Levinus Hulsius, who published 26 volumes from 1598 to 1660. They are famous not only for their beautiful engravings and maps but also for their linguistic material consisting of individual words, word lists and conversations. Of all exotic languages special emphasis is given to Malay, thus familiarizing the German readers with Malay words. Several translators were employed to translate the travelogues from Dutch, English, Italian, Portuguese and Spanish into German and Latin. Mahdi discusses in detail the different translators and the Malay words, which they have introduced into German. Among others he mentions: Augustinus Cassiodorus Reinius and Johann Adam Lonicerus. The scholar Gotthard Arthus cited for the first time a whole series of Malay words for fruits and spices, for example the word *Chamke* for “clove”, Malay *cingkeh*, which seems to be a loan from Chinese, probably an imitation of Malay *bunga lawang*, lit. “nail flower” (for a detailed discussion see: Mahdi, p. 71). Gotthard Arthus does not only mention Malay words *en passant*, but he is the first German scholar to give long word lists and conversations in Malay. Because of his intensive interest for the Malayan language, Arthus could be called the first German “Malayologist”.

Unfortunately the 30-Years war (1618-1648), which was fought on German territory by many European powers, destroyed entire regions, reduced the population by 30%, and divided Germany into many small territories. It resulted in political and economic stagnation, which lasted until the 19th century. Whereas the Netherlands and later on England were able to develop a modern economic system and actively engage in overseas trade, Germans were not able to send their own expeditions, but they still had an interest in foreign countries.

German travelers, who have actually been in the Malay Archipelago, have been mostly in the service of the Dutch United East India Company (VOC – *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*). Roelof van Gelder (1997) wrote a dissertation on these Germans in the service of the VOC with special emphasis on their biographies (see *Archipel* 74, 2007, pp. 221-222), but Mahdi approaches them from a different angle and focuses on those, who have contributed to Malay linguistics. The first three most important ones are Johann Christoph Lorber, Georg Meister and Jürgen Andersen. Lorber was the first traveler to include in his memoirs, published in 1688, a Latin grammar of Malay, to which he added “conjugation” tables with German glosses. In the grammatical part he lengthily discusses “genitive” forms in Malay. Georg Meister was a gardener from Saxony, who worked in the medical gardens in Batavia. His book on plants of East India (Meister 1692), which contains also two conversations in vernacular Malay as spoken in Batavia in his time, is a valuable source of information on fruits and flower plants with numerous plates based on his own drawings. Mahdi discusses the names of these fruits and plants in detail. Interesting in Meister’s book is also a comparative list of coins, measures and weights. Jürgen Andersen was another German in the service of the VOC. In his memoirs, published by Olearius (1669) he stated that the Malayan language is easy to learn and pleasant to speak, and added a 100-item German-Malay-Javanese wordlist to his memoirs.

Mahdi then closely examines the memoirs of 15 more German VOC employees for Malay words, which he calls “Malayisms”. Although these memoirs are very different, they have certain common features. Many Malay words are not taken directly from the Malays but from the speech of the local Dutch community, with whom the German employees were in close contact. So some of these “Malayisms” do not only have German-specific phonological modifications, but also show the influence of the so-called Indies-Dutch. Exotic fruits and plants seem to have made a great impression on these travelers, and they described to their reader in detail durian, rose apple, kapok, coconut, mangosteen, areca, banana, yam and sago. Very few of these words have been integrated into the German language, probably because they were not available until recently, but some words have survived in German. Sago has become an important item in German cooking since the 18th century, much used in the preparation of desserts. Another Malay word, which is still used is *Rattan* (Malay *rotan*). Other words for fruits and plants were also mentioned in the memoirs, although they were not really of Malay origin. Examples given by Mahdi are ananas, mango, papaya, all of them not “Malayisms” but “Lusitanisms”, coming from a Portuguese creole spoken in the region. Malay words were also not used for the already well-known spices, although they and their origin are described and the plants depicted in beautiful plates.

Tropical animals were usually called by their German name, except for the orangutan that has fascinated entire generations of writers, and the bird cockatoo, that has entered the German language as *Kakadu*. Of insects the cockroach is well known in German as *Kakerlak* or *Kakerlake*, which is not a borrowing from the Malay cognate *kakerlak*, but from the Dutch *kakkerlak*, which is a loan from a South American language. Intoxicants and other stimulants are also discussed. The only word that has survived in German is *Arrack* (Malay: *arak*), a distilled alcoholic beverage based on rice malt or palm or cane sugar. The Malay word originates from the Arabic *araq*. This beverage played of course a large role in the life and in the memoirs of these German travelers. Other alcoholic beverages are mentioned, but have not survived. Tobacco was already an established word in German. Betel and opium are mentioned, but have not been used by the writers, whereas tea seemed to be a familiar item, but since it comes from Chinese, it cannot really be considered as a borrowing from Malay.

Ships and boats of all shapes and sizes occupy a large place in the memoirs, the best-known being *junk*, *prau* (Malay: *perahu*), and *sampan*, as well as some less well-known vessels that are depicted in many plates and described in detail.

More interesting are the cultural terms, which have somehow survived in German. One of them is *Kris*, which is described as a Malay dagger, usually flame-formed. Another word is the term *amok*, which probably comes from Sanskrit *amoksa* “irrevocable, expressing the idea of being bound by one’s life to a vow” (Mahdi, *op. cit.*, p. 241). Apparently this applied first to warriors, who were bound by a vow to amok loyalty, i.e. to fight until death. Later it was also used to individuals who run amok, because they were under stress. In this sense it has survived in German, and is being used in many compositions, like *amoklaufen* “to run berserk”, *Amokläufer* “person running amok”, *Amokfahrer* “berserk driver”, *Amokschütze* “berserk gunman” (Mahdi, pp. 245-246).

Among the words for musical instruments, *gamelan* and *gong* are still being used, when talking about Indonesian music, but only the word *Gong* has been adopted by the German language. It is a familiar percussion instrument, whose Malayan origin is no longer felt in daily use, but only mentioned in dictionaries.

Usually German employees acquired rather the vernacular Malay from the market place, than the literary language. Many Malay expressions were acquired through mediation of Indies Dutch, but also through Creole Portuguese vernaculars, which were more widely distributed than Portuguese rule. Mahdi regrets that the linguistic influence of the Chinese, who played a prominent role in trade relations, is not very well known. "Hardly any of the memoirs failed to dedicate many pages to the Chinese settlers in and behind Batavia, who doubtlessly played an important role in acquainting the indigenous population as well as VOC employees with the word for 'tea'. But even more important may perhaps be eliciting the possible role of a locally developed Chinese vernacular in the archipelago in the etymology of such Malay words as *jung* 'junk', *sampan* 'sampan', and *cengkéh* 'clove'" (Mahdi, p. 270).

In spite of the terrible economic conditions after the end of the 30-Years war, the interest in far-away lands seems to have been continued after 1648. There still appeared some important publications either in Germany by Olearius, Merklein and Arnold, or in the Netherlands by Jacob van Meurs in Amsterdam. Adam Olearius was a scholar committed to Eastern studies, who although he himself had been only to Russia and Persia, had a keen interest in Asia and published accounts of travelers who had been in "Oriental India", like the diary of Johan Albrecht von Mandelslo, a short version of which was first published in 1645. The expanded version (Olearius 1658) contains much more elaborate word-lists and citations from other authors. Mahdi still mentions quite a number of memoirs and translations, either published or unpublished in their time. In the end he adds 5 appendices, in which he enumerates the different editions of the de Bry and Hulsius collections, as well as a list of post-1900 German language reprints of travel accounts, different word-lists, as well as very extensive bibliographic references, an index of persons and an index of lexical citations.

This book by Waruno Mahdi is a thorough study of an early period of discovery and of language contacts. Although its approach is mostly philological, it gives so much information about life in the Indonesian archipelago that it should be of interest not only to linguists, but also to historians.

Marlies SALAZAR

A. TEEUW, R. DUMAS, MUHAMMAD HAJI SALLEH, R. TOL and M.J. van YPEREN (eds.), *A merry senhor in the Malay world. Four texts of the Syair Sinyor Kosta*, Leiden, KITLV Press, 2004, 2 volumes, glossaire, index, bibliographie, 467 p. ISBN 90 6718 216 8

L'ouvrage tire son origine d'un séminaire sur la littérature malaise ancienne, dirigé par le professeur Teeuw, entre 1983 et 1985, et au cours duquel fut menée à bien l'étude du *Syair Sinyor Kosta*, aussi connu sous les titres de *Syair Silam Bari* et

de *Syair Sinyor Gilang*. Cette œuvre qui « nous présente des images et des aperçus fascinants de la société malaise, en l'occurrence celle du XIX^e siècle en transition » (préface, p. ix), est parvenue jusqu'à nous sous la forme de plusieurs textes manuscrits et imprimés, pour la plupart en caractères arabes (*jawi*), mais aussi en caractères latins. Ces textes en provenance de Palembang, Penang, Riau et Singapour, et qui se situent entre le début du XIX^e et le début du XX^e s., constituent quatre versions différentes (B, C, D et T). Les versions B, C et D ne sont connues que par un seul texte, alors que la T l'est par sept présentant entre eux de légères différences (les manuscrits A, E, F, et G, le texte dactylographié K et les textes lithographiés H et L). Tous ces textes furent translittérés, traduits et analysés.

Le *Syair Sinyor Kosta* raconte l'histoire d'un jeune Européen venu pour ses affaires dans une ville du monde malais. Un beau jour, il aperçoit Siti Léla Mayang, l'épouse ou la concubine d'un commerçant chinois, dont il tombe amoureux. Grâce à un intermédiaire balinais et à un charme magique, il la persuade de s'enfuir avec lui sur son navire. Le Chinois les poursuit et un combat naval s'engage entre les deux rivaux. L'issue de celui-ci varie selon les versions. Certaines ont une fin heureuse, d'autres se terminent par la mort des deux amoureux.

Dans les années 1990, le professeur Teeuw, assisté de quatre de ses anciens élèves, Rob Dumas, Roger Tol et Maria J.L. van Yperen, ainsi que de quelques autres auditeurs, reprit le projet avec l'intention d'en tirer une publication. Le poète et universitaire malaisien, Muhammad Haji Salleh, qui était alors professeur associé au Département des Langues et des Cultures d'Asie du Sud-Est et d'Océanie de l'Université de Leyde, les rejoignit.

Le premier volume de l'ouvrage, divisé en deux chapitres, regroupe les quatre versions de l'œuvre translittérées en caractères latins (cf. le Chapitre II). La version T (pp. 63-187), reconstituée à partir des sept textes connus, se trouve sur les pages impaires à côté de la version B, très proche de celle-là. Les pages paires sont réservées à l'édition en fac-similé du texte A en *jawi*. Quant aux deux autres versions, la C, la plus ancienne et la plus courte, et la D, la plus longue, elles sont publiées respectivement aux pp. 193-200 et pp. 201-238. Dans le chapitre I, après avoir exposé les travaux antérieurs sur le *Syair Sinyor Kosta*, les éditeurs se livrent à une étude systématique des différents textes de ce poème (leur histoire, leur provenance, leurs copistes/auteurs, leurs particularités techniques, les principes philologiques utilisés dans cette édition de textes...).

Le deuxième volume comprend trois chapitres dont un (le dernier) contenant l'apparat critique et les notes. Le premier est consacré aux traductions en anglais des versions T et D. Dans le cas de la version T, on peut parler d'une véritable traduction. Pour ce qui est de la version D, il s'agit à proprement parler d'une réécriture, une sorte de recreation, par Muhammad Haji Salleh, destinée à redonner vie à la tradition malaise consistant à copier une même œuvre tout en l'adaptant.

Le deuxième chapitre concerne l'analyse et l'interprétation des différentes versions. Les auteurs tentent en particulier de dégager les informations historiques que l'on peut retirer de ces textes, les caractéristiques de la langue à la structure dépendante des règles de prosodie propres à ce genre littéraire. Ils se livrent également à une comparaison minutieuse entre les divers textes. Il apparaît que les versions T et B sont plus proches entre elles que des autres versions. La version T

comprend cependant un plus grand nombre de scènes élaborées que la B, qui serait une version plus ancienne, embellie ultérieurement pour donner la version T, au détriment quelquefois de la vraisemblance du récit. On voit aussi que la version D est assez différente des trois autres. Alors que dans ces premières, l'histoire se passe à Malacca, et que le héros est un Portugais, un *peranggi*, dans la D, les événements ont lieu à Batavia et le héros est un Néerlandais. Mais la plus grande différence entre ces quatre versions réside dans le dénouement. Dans la C, le marchand chinois parvient à récupérer son épouse/concubine. Dans la B, le héros emmène Siti jusque dans son pays, mais il va devoir affronter une nouvelle attaque du Chinois qui, cette fois-ci arrive par bateau avec des Néerlandais et un capitaine anglais. Siti monte avec Sinyor Kosta à bord de son navire et meurt avec lui lors de cette deuxième bataille navale. Dans la T, le héros amène Siti jusque dans son pays et ensemble ils coulent des jours heureux. La D aussi se termine bien, et de plus les serviteurs sont récompensés pour leur loyauté à l'égard de leurs maîtres.

Cette remarquable somme devrait servir de modèle pour l'étude d'autres *syair*, ainsi que pour l'édition d'œuvres malaises appartenant à d'autres genres littéraires, telle la célèbre *Hikayat Hang Tuah* (Histoire de Hang Tuah) qui, parvenue jusqu'à nous sous la forme de plusieurs versions manuscrites, n'a pas encore fait l'objet d'une étude globale.

Monique ZAINI-LAJOUBERT

Adrian VICKERS, *Journeys of desire. A study of the Balinese text Malat*, Leiden, KITLV Press, 2005, 385 pages, 5 cartes, 24 illustrations. ISBN 90 6718 137 4

Journeys of desire est une version révisée et mise à jour de la thèse de doctorat d'Adrian Vickers, défendue en 1986¹. Ainsi que l'indique le sous-titre du livre, il s'agit d'une étude du *Malat*, un texte balinaï narrant les aventures du prince Pañji.

Dans une introduction très bien construite et solidement argumentée, l'auteur nous explique comment il en est venu à s'intéresser au *Malat* dans une perspective philologique et comment, afin de comprendre ce qu'il a signifié pour les Balinaï selon les époques, il a été amené à modifier sa vision de ce qu'est un texte : "This book is the record of an academic search for texts that led far beyond the pages of old palm-leaf manuscripts into a study of the politics of aristocratic rulers with many wives and violent methods of attaining and maintaining power. I began it as a philologist looking for this text, and ended it as an historian of a cultural world otherwise deeply overlaid by a combination of tourist images, colonial re-orderings of the state, and Indian-based assumptions about how kings ran their realms. On the way I found that the crusty image of philology was not really so, and that there were ways to make the texts live." (p. 1)

1. The Desiring Prince: A study of the Kidung Malat as text, A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Indonesian and Malayan Studies, The University of Sydney, 1986. Adrian Vickers, professeur à l'université de Sydney, a la chaire d'études sur l'Asie du Sud-Est.

Vivant, le texte du *Malat* le devient, ô combien ! Dans ce livre foisonnant et passionnant Vickers associe fort à propos les outils de l'ethnologue et de l'historien à ceux du philologue. Sa thèse se voulait une réfutation en règle de la manière dont les textes nousantariens étaient naguère étudiés par les philologues néerlandais, à l'Université de Leyde en particulier. Il leur reprochait non seulement d'avoir réifié les textes en les figeant dans leur forme écrite, mais encore d'avoir appréhendé les manuscrits recueillis à Bali comme des reliques d'une antique culture indo-javanaise au lieu d'y voir une pratique littéraire balinaise toujours actuelle. C'est que pour lui l'étude d'un texte ne se réduit pas à la collecte de manuscrits et à l'édition critique d'une version originelle, qu'il s'agirait de reconstituer à partir des fragments disponibles conformément aux règles de la philologie. Car le texte n'est pas un objet appartenant à un passé révolu mais un processus constamment réactualisé ; qui plus est, il n'est pas confiné dans les manuscrits mais, se manifeste tout autant dans d'autres modes de représentation, notamment théâtral et pictural, lesquels ne doivent pas être considérés comme étant dérivés d'une version écrite.

En se référant aux travaux de Roland Barthes, Vickers distingue le «texte» de l'«œuvre», qui est une modalité de son actualisation. Ce qui le conduit à appréhender le texte du *Malat* de trois points de vue différents : en ce qu'il s'inscrit dans différentes formes d'œuvres – manuscrits, spectacles et peintures ; en ce qu'il relève d'un genre poétique particulier, le *kidung*, qu'il s'agit de situer en regard des autres genres avec lesquels il coexiste – *kakawin* et *gaguritan* ; et en ce qu'il compose un discours qu'il importe de replacer dans le contexte historique de son émergence, de sa diffusion et de sa réception. Ce faisant, Vickers reconsidère non seulement la notion de texte mais également l'histoire politique de Bali et la conception balinaise de l'État. Si le livre reprend dans ses grandes lignes l'organisation de la thèse, l'exposition du propos était plus clairement formulée dans cette dernière, construite explicitement autour de ces trois points de vue, passant ainsi de l'œuvre au texte, du texte au genre et du genre à l'histoire. Par ailleurs, l'écriture quelque peu prolixe de la thèse aurait gagné à être sérieusement resserrée, de façon à mieux faire ressortir les lignes directrices de l'argumentation.

Le *Malat* est une version balinaise des histoires de Pañji, qui emprunte son titre à l'un des noms du héros, Pañji Malat Rasmi, et raconte les amours contrariés de ce prince de Koripan et de Rangkèsari, princesse de Daha. Si la plupart des manuscrits afférents proviennent de Bali, les histoires de Pañji se rattachent à la tradition littéraire de Majapahit, d'où elles se sont répandues à travers l'archipel et jusque dans la péninsule indochinoise. Le plus ancien manuscrit connu du *Malat* est daté de 1725, ce qui n'implique pas que d'autres modes de représentation ne soient pas antérieurs à cette date, contrairement au préjugé philologique selon lequel la version littéraire d'un thème narratif précéderait nécessairement ses versions dramatiques ou plastiques. Et le fait est qu'on trouve dans le *Malat* des références à une forme de *wayang* représentant les histoires de Pañji, ainsi d'ailleurs qu'au *gambuh*, le théâtre de cour balinaise par excellence. Les danseurs balinaise considèrent le *Malat* comme le «livret» (*lelampahan*) du *gambuh* sous une forme poétique, tandis que le *gambuh* et le *wayang gambuh* constituent une mise en scène dramatique du *Malat*.

Après avoir présenté les principaux épisodes du *Malat*, tels qu'il a pu les reconstituer à partir de différentes sources d'information, Vickers décrit en détail un

épisode particulier, l'agression à coups de *keris* du cheval de Pañji par son demi-frère Prabangsa (Tebek Jaran), représentée au travers de trois médias – les manuscrits de *kidung*, les spectacles de *gambuh* et les peintures décorant les *langsé*, ces tentures utilisées pour cloisonner les pavillons des demeures princières. On peut déplorer à ce propos que la médiocre qualité de reproduction de ces peintures ne permette pas vraiment au lecteur de suivre les minutieuses descriptions auxquelles se livre Vickers. Par ailleurs, si ce dernier a largement recours au *gambuh* pour illustrer son étude du *Malat*, il est dommage qu'il ne fasse que de brèves mentions du *wayang gambuh*, dont une marionnette orne pourtant la couverture de son livre. Cette forme de *wayang kulit*, aujourd'hui tombée en désuétude, se rapproche du *wayang gedog*, utilisé autrefois à Java-Est pour représenter les histoires de Pañji.

À l'issue de la présentation de cet épisode à travers divers médias, il apparaît vain de se demander quelle forme est première, et l'on conviendra avec l'auteur que toutes ces formes se sont influencées mutuellement, chacune participant d'un même univers de représentation commun à différents médias. Pour les Balinais des siècles passés, les multiples formes traitant de Pañji, qu'il s'agisse de poésie, de théâtre ou de peinture, existaient simultanément et composaient ensemble le texte du *Malat*.

Le genre dont relève le *Malat* est qualifié par Vickers de « roman courtois » (*courtly romance*), au sens où ce qui est chanté dans les *kidung*, mis en scène dans le *gambuh* et dépeint sur les *langsé*, c'est la quête tout à la fois amoureuse et politique du prince qui conquiert des princesses et édifie son royaume. Les *kidung* sont des poèmes à fort contenu érotique et romantique, avec une connotation souvent mystique, rédigés en moyen javanais selon une métrique dite *tengahan*, d'origine nousantarienne. Ils se distinguent de deux autres genres poétiques : les *kakawin*, qui sont rédigés en vieux javanais sur une métrique dite *wirama* dérivée des *kavya* sanskrits, et les *gaguritan*, rédigés en balinais littéraire plus ou moins mâtiné de javanismes sur une métrique dite *tembang*.

À la différence des philologues, qui en sont venus à discriminer le moyen javanais du vieux javanais, les Balinais les confondent sous l'appellation générique de *kawi*, désignant les idiomes poétiques d'origine javanaise en usage dans l'île. Pour autant, *kakawin* et *kidung* sont nettement contrastés à leurs yeux, dans la mesure où ils évoquent des univers de référence bien distincts, le monde des dieux, des prêtres et des rois inspiré d'un modèle indien d'une part et, de l'autre, celui des princes javanais à la conquête du pouvoir. Si donc l'un et l'autre genre traitent de la royauté, dans les *kakawin* le roi est le souverain du monde (*cakrawarti*), tandis que les royaumes décrits dans les *kidung* sont l'objet d'une compétition entre des princes rivaux. Quant aux *gaguritan*, seul genre poétique encore composé de nos jours à Bali, leur thématique est nettement plus domestique.

Le discours du *Malat* établit la filiation javanaise des Balinais, qui sont « gens de Majapahit » (*wong Majapahit*), au sens où c'est à ce royaume qu'ils attribuent l'origine de leur ordre social. Mais à l'époque du *Malat*, la cour n'a plus l'autorité incontestée qui était la sienne du temps de Majapahit. En 1651, la dynastie des Kapakisan, établie depuis le XIV^e siècle à Samprangan puis à Gèlgèl, a été renversée et elle ne sera finalement restaurée à Klungkung qu'à la fin du XVII^e siècle. On assistera par la suite à une dispersion du pouvoir et à la formation de royaumes concurrents, dont les souverains s'appuieront sur l'allégeance de cours de moindre

importance. Tout en reconnaissant formellement la primauté du Déwa Agung de Klungkung, ils chercheront constamment, par des guerres et des alliances matrimoniales, à déplacer les rapports de force en leur faveur.

C'est cette situation de fragmentation et d'instabilité du pouvoir que relate le *Malat*, qui décrit les relations mouvementées entre quatre royaumes javanais dont les souverains sont parents : Koripan (Janggala), Daha (Kediri), Gegelang et Singasari. La manière dont Pañji lève des troupes et noue des alliances, défait ses rivaux et s'empare de butins, séduit des princesses et s'attache des sujets, fournit un modèle édifiant aux princes balinais avides de se tailler un royaume, tout en légitimant leurs ambitions. C'est ce qui permettrait, selon Vickers, d'expliquer la popularité du *Malat* aux XVIII^e et XIX^e siècles, laquelle contraste nettement avec l'oubli où il est tombé depuis la fin des royaumes balinais.

À cet égard, les pérégrinations du prince Pañji nous invitent à reconsidérer les idées reçues sur les structures étatiques traditionnelles, non seulement pour ce qui concerne Bali mais pour l'Asie du Sud-Est dans son ensemble. Car là où les observateurs européens de l'époque coloniale avaient tendance à ne considérer dans les transitions entre générations et entre dynasties que des périodes de chaos, faute de règles de succession claires et largement admises, les Balinais voyaient le renouvellement du royaume à chaque nouvelle génération. Les périodes de lutte pour le pouvoir étaient l'occasion pour les princes de prouver leur valeur en refondant constamment le royaume. À l'instar de ce que décrit le *Malat*, les royaumes balinais étaient des constellations fluides et dynamiques, tissées de liens d'allégeances et de serments de loyautés personnalisés, et non des entités stables et précisément circonscrites.

Outre les conflits armés qui les opposaient fréquemment, l'incessante compétition entre les royaumes balinais s'est traduite par une prolifération de manifestations rituelles et artistiques, au moyen desquelles chaque souverain s'efforçait à la fois de faire reconnaître son rang par ses pairs et de s'assurer la protection de ses ancêtres tutélaires. Parmi les spectacles organisés par les cours, le *gambuh* occupait une place prééminente. La présence de *balé pagambuhan*, ces pavillons édifiés à l'usage des représentations de *gambuh* dans l'avant-cour (*bañcingah*) de nombreux palais (*puri*), atteste que la plupart des princes de quelque importance avaient à leur disposition une troupe de *gambuh*. En dehors des spectacles organisés à titre de divertissement, le *gambuh* était représenté à l'occasion des rites de passage et des cérémonies de purification du royaume.

Les membres des troupes de *gambuh* étaient tous partie prenante à la vie de cour, qu'il s'agisse d'aristocrates apparentés à la famille régnante ou de roturiers attachés à un *puri* par des relations de dépendance. Les roturiers n'étaient pas seulement sollicités pour participer aux représentations de *gambuh* en raison de leurs talents de danseurs ou de musiciens, il leur était également loisible d'y assister en tant que spectateurs. Contrairement en effet à ce que l'on sait de Java, où les spectacles de cour étaient réservés à la noblesse, à Bali les représentations dramatiques étaient des événements publics. Données dans le *bañcingah*, elles étaient ouvertes au petit peuple, qui pouvait admirer le souverain et son entourage placés dans un pavillon surélevé (*balé bengong*), en train de regarder un spectacle dans lequel une cour très semblable déroulait ses fastes et son cérémonial. Car ce qui était donné à voir dans

le *gambuh*, c'était avant tout l'univers de la cour, sa hiérarchie et ses règles. La présentation des personnages royaux et de leur suite reflétait le sens très poussé de l'étiquette qui caractérisait les audiences, lesquelles transposaient un système complexe de préséances dont le modèle remontait à la cour de Majapahit. De sorte qu'en diffusant ainsi les valeurs et les idéaux hérités de Majapahit auprès des populations villageoises, les spectacles de *gambuh* ont contribué de manière significative à intégrer les villages à la sphère d'influence des cours. Et à ce sujet, on peut certainement avancer avec Vickers que le *gambuh* – et plus généralement le *Malat* – était le principal vecteur de la connaissance que les Balinais avaient du modèle de cour javanais : “The continued representation of the Javanese model in the *Malat*, and particularly in *gambuh*, allowed the Balinese courts to perpetuate an equation between their own functionaries and officials and those of Majapahit, and even pre-Majapahit, Java... The participation of the Balinese officials, followers and functionaries in *gambuh*, together with all others involved in the court networks, made *gambuh* highly reflexive. It linked the Balinese courts with their Javanese models through direct participation.” (p. 259)

Le *gambuh* n'est plus aujourd'hui qu'un pâle reflet de sa grandeur passée. De fait, la popularité du *gambuh* a décliné à mesure que l'intérêt des Balinais pour le *Malat* s'amenuisait. Et sa survie ne paraît plus assurée qu'au prix d'un dédoublement entre des représentations à caractère « religieux » et d'autres à caractère « artistique ». Avec le déclin du patronage des cours et leur transfert aux villages, certaines troupes de *gambuh* ont été affiliées à des temples et sont tenues de donner une représentation de *gambuh* lors des cérémonies qui s'y déroulent. Ce qui ne signifie toutefois pas, contrairement à ce qu'écrit Vickers, que le *gambuh* soit devenu une « danse sacrée » (*tari sakral*) et qu'il soit interdit à ce titre d'en faire un spectacle pour les touristes (p. 310). Par ailleurs, les institutions culturelles indonésiennes ont repris à leur compte le rôle de patronage autrefois dévolu aux cours, à la différence près qu'à l'inverse des princes, toujours soucieux de maintenir un style propre à les distinguer de leurs voisins, elles ont œuvré à l'uniformisation du *gambuh* en le consacrant comme « art classique » (*seni klasik*). Il faut croire que les histoires de Pañji ne relèvent pas d'un passé entièrement révolu, car en septembre 2007 s'est tenu à l'Universitas Merdeka de Malang un séminaire international sur le thème “Local Wisdom from Panji Era. A Celebration of Panji Culture”.

Michel PICARD

C. W. WATSON, *Of Self and Injustice*, KITLV Press, Leyde, 2006, XIV + 237 p. ISBN 90 6718 272 9

Après un premier recueil d'essais portant sur le rapport entre identité personnelle et identité nationale (*Of Self and Nation*, 1999), Watson nous propose, avec *Of Self and Injustice*, un second volume sur les autobiographies indonésiennes. Si la continuité de son projet est soulignée par le parallélisme des titres de ses ouvrages, le présent livre se distingue triplement du premier : 1) *Of Self and Nation* couvrait une période de presque un siècle d'écritures du moi, allant des lettres de Kartini à un

recueil d'autobiographies intellectuelles de jeunes musulmans publié en 1990. *Of Self and Injustice* se concentre sur des textes parus pour la plupart après 1998. 2) Watson s'est davantage attaché au contexte historique que dans son premier ouvrage, revenant longuement sur les faits en introduction (pp. VIII, 9-16) comme dans chacun des chapitres. 3) *Of Self and Nation* évoquait des personnalités politiques ou littéraires reconnues. *Of Self and Injustice* se consacre, au dire de son auteur, à des personnalités de moins grande notoriété (p. 35). Watson considère même les plus connues d'entre elles (A. M. Fatwa ou Deliar Noer, par exemple) comme ayant somme toute joué un rôle «de second plan» (p. 146). C'est à la voix des exclus (p. 4) qu'il veut prêter l'oreille en s'intéressant aux «autobiographies alternatives» d'opposants politiques (pp. VII, 211, 213) qui entendent à la fois dénoncer les injustices d'un régime qui les a opprimés et objecter à l'interprétation officielle de l'histoire imposée par l'Ordre nouveau leurs propres versions des faits (pp. 15, 33, 65-66, 68, 71). La multiplication des témoignages de victimes soucieuses de rétablir la vérité (pp. 81-82) fait ainsi l'effet d'une sorte de rapport Khrouchtchev aboutissant à «réviser» la connaissance du passé (pp. 67, 73, 85).

Si le point de vue des ex-membres du PKI et des soekarnoïstes est bien diffusé en Occident, il n'en va pas de même, en règle générale, de celui des musulmans, auxquels sont consacrés cinq des huit chapitres de l'ouvrage. L'un des premiers mérites du travail de Watson est, selon nous, d'avoir réussi à montrer l'extrême diversité de leurs positionnements politiques, en adoptant une «démarche compréhensive» faite de sympathie envers leurs parcours (p. 34). L'idée paradoxale, selon laquelle l'extrémisme musulman aurait été non seulement manipulé mais encore inventé par le régime de l'Ordre nouveau, dans les années quatre-vingts, apparaît particulièrement séduisante (pp. 121, 132). Deux chapitres portent sur des hommes «de gauche» (Hasan Raid et Achmadi Moestahal), dont le témoignage montre bien l'inanité du discours de l'Ordre nouveau dénonçant le prétendu athéisme des communistes indonésiens. Deux chapitres évoquent des musulmans réformistes (A. M. Fatwa et Deliar Noer) qui adoptèrent finalement une attitude opposée par rapport aux dernières orientations du régime Soeharto. L'ultime chapitre présente enfin une série d'autobiographies intellectuelles de musulmans «de gauche». Ce chapitre, volontairement parallèle au dernier chapitre du premier ouvrage de Watson, vise à souligner la complexité des débats qui opposent actuellement les jeunes musulmans indonésiens, lesquels ne se reconnaissent pas unanimement dans la version «droitière» que leur présente le PKS. En témoigne Ahmad Baso dont l'ambitieux projet est justement de «déconstruire» l'idéologie religieuse dominante (pp. 204, 207). Les trois chapitres restant portent respectivement sur des femmes du Gerwani, des militants associatifs et sur un texte posthume d'Utuy Tatang Sontani. Cette dernière étude, portant sur un écrit au statut générique incertain, nous a paru décevante, se bornant à développer les idées d'Ajip Rosidi, éditeur et préfacier de ce texte. Par ailleurs, bien qu'il ait consacré, dans son précédent ouvrage, un beau chapitre à Sitor Situmorang, Watson ne situe pas suffisamment, nous semble-t-il, le livre de Sontani par rapport à d'autres «autobiographies» d'écrivains. Les deux autres chapitres sont à la fois plus originaux et, à notre sens, plus réussis. L'un d'entre eux évoque le témoignage des militants engagés dans les associations humanitaires ou éducatives, l'impossibilité

de se consacrer à la politique ayant eu pour effet un investissement dans les champs sociaux et sociétaux (féminisme, environnement). L'autre chapitre porte sur d'ex-membres des Gerwani. Ainsi en est-il par exemple de cette militante interviewée par Josepha Sukartiningsih, dont le témoignage vient apporter un poignant démenti au mythe de dérèglements tantriques forgé de toutes pièces par la propagande de l'Ordre nouveau (pp. 74-75).

Of Self and Injustice nous paraît, dans l'ensemble, avoir les défauts de ses qualités. L'extrême resserrement du corpus, lié à la limitation inévitable du nombre de lectures que Watson reconnaît avec une grande honnêteté intellectuelle (p. 30), permet certes à la fois de clarifier et d'approfondir les analyses. D'un autre côté, les œuvres qu'il étudie étant parues sous la *Reformasi*, on peut se demander de quelle époque elles témoignent (p. 212). Si certaines exclusions sont parfaitement justifiées (comme dans le cas d'Iwa Kusuma Sumantri, p. 30), d'autres apparaissent regrettables. Une prise en compte des mémoires d'Ali Sadikin, Oei Tjoe Tat et Hoegeng, parues sous l'Ordre nouveau, pour ne rien dire de ceux de Hario Kecik, aurait permis de montrer comment pouvaient s'exprimer alors les points de vue des opposants confrontés à la censure. En outre, si le souci de la contextualisation est méritoire, il tend parfois à fondre l'action et la personne de l'individu dans l'arrière-plan historique dont ils devraient se détacher. Travers auquel, nous semble-t-il, aboutissent les belles pages consacrées à Fatwa (pp. 103-113). Ce chapitre, qui s'achève sur le double constat d'une javanisation de Fatwa et d'une islamisation du régime qui paraît rendre leur rapprochement fatal (pp. 124, 126), aboutit à faire de son parcours personnel un représentant typique des relations d'un certain islam (p. 122) envers l'Ordre nouveau. Relations scandées par ces événements que furent les émeutes de Tanjung Priok, l'imposition du Pancasila en "*asas tunggal*" et la fondation de l'ICMI (pp. 112, 145). Il est vrai toutefois que la question de la singularité et de la représentativité de l'individu est au cœur de tout projet autobiographique.

Il ne nous paraît pas exact d'écrire, comme le fait Watson, que « dans ses grandes lignes, l'histoire des récits autobiographiques indonésiens a été exposée dans nombre de travaux récents » (p. 16), tant la complexité des transferts culturels rend difficile de savoir sur quelle(s) *tradition(s)* s'appuient les écrivains qui entreprennent de raconter leurs vies. Il ne suffit pas, en effet, de repérer la présence d'autobiographies isolées pour rendre compte de l'*histoire* de l'appropriation d'un genre. Il est cependant une *tradition* bien connue de tous dont Watson donne un excellent résumé : celle des écrits d'exil et de captivité, comprenant également les romans exploitant le mythe de Digoel (pp. 90-91), lequel sert de référence obligée à la description des oppressions postcoloniales perpétrées sous la Démocratie Dirigée comme sous l'Ordre nouveau (pp. 16, 19-25, 53, 87-88). Avec finesse, Watson suggère que la « prison » sert aussi de métaphore à la description d'une société bloquée (p. 25). Plus discutable est le rapprochement qu'il opère entre le titre du livre de Moestahal, *Dari Gontor ke Pulau Buru* et celui des mémoires de Tan Malaka, *Dari Penjara ke Penjara*, auxquels Watson a consacré de belles analyses dans son précédent ouvrage (p. 49). Car le rapprochement aurait pu également être opéré avec les mémoires d'A. M. Fatwa, *Dari Cipinang ke Senayan*, dont traite *Of Self and Injustice* (p. 114 sq.). Loin d'impliquer forcément une référence à Tan

Malaka, les titres en *Dari ... ke* sont souvent utilisés par les autobiographes indonésiens pour délimiter l'étendue de leurs récits par des limites temporelles. Une telle limitation, que note par ailleurs Watson (p. 17), peut être marquée par le déplacement géographique du protagoniste (cf. Hario Kecik, *Dari Moskwa ke Peking*) ou ses changements de fonctions (Soemitro, *Dari Pangdam Mulawarman ke Pangkokamtib*). Le parallélisme grammatical permettrait d'opposer ces titres objectifs à des titres marquant une évolution positive (comme celui du livre d'A. M. Fatwa ou encore celui des mémoires de Haji Firdaus, *Dari Penjara ke Medja Hidjau*), un rapprochement paradoxal (Moestahal, p. 49) ou encore une stagnation ironique (Tan Malaka).

Si les deux autobiographies de musulmans communistes s'accordent à souligner l'absence d'opposition entre islam et marxisme, elles diffèrent formellement. Celle de Hasan Raid, fondée sur le retentissement d'une expérience juvénile (pp. 41, 45), s'accorderait assez bien avec la conception occidentale du genre exprimée par Philippe Lejeune, mettant en avant le récit d'enfance. Inversement, lorsque Watson caractérise en ces termes le texte de Moestahal : "*a careless and unstructured promiscuity of personal detail, historical description and political commentary*" (pp. 63-64), il dégage trois aspects souvent présents dans les autobiographies indonésiennes. D'un autre côté, s'il a raison de souligner l'absence de références aux idées et aux sentiments religieux dans les mémoires de musulmans (pp. 129, 158-159), sa remarque, bien que juste en général, semble mal s'appliquer au cas particulier de Deliar Noer et ce pour deux raisons : 1) une crise existentielle, que Watson ne peut d'ailleurs pas passer sous silence, est au centre du récit (pp. 140, 142, 160, 163); 2) la conception réformiste de l'islam, qui est celle de Deliar Noer, implique de ne pas considérer la sphère religieuse comme une sphère à part, coupée des préoccupations de ce monde et, en particulier, des problèmes politiques, bref de ne pas séparer le spirituel du temporel.

Malgré ces réserves, le livre de Watson apporte également de bons éclairages sur la question de l'énonciation, faisant remarquer, par exemple, que la grammaire de l'indonésien favorise la confusion des temps du personnage dont on raconte l'histoire et de l'auteur-narrateur qui se la remémore (p. 54). Remarque qui mériterait d'être approfondie. Ce conditionnement grammatical ne conduit-il pas à privilégier la fixité et la permanence d'un sujet dont l'histoire ne ferait au fond qu'exprimer l'essence? Watson évoque également de manière fort pertinente l'importance de l'interaction entre le protagoniste, commanditaire du récit et l'écrivain qui s'en charge, les autobiographies par personne interposée formant un genre intermédiaire entre autobiographie *stricto sensu* et interview (pp. 74-77). On ne saurait, pour conclure, qu'approuver cette remarque de Watson, dont le dernier ouvrage rend doublement justice aux personnes dont parlent les textes, et au *genre* littéraire auquel elles recourent : « l'étude des autobiographies indonésiennes a beaucoup à offrir, sans doute plus que ne le pensent les historiens, anthropologues politiques, voire même les critiques littéraires » (p. 3). Puissent Watson et d'autres chercheurs consacrer encore de nombreux écrits à ce genre si injustement sous-estimé!

Étienne NAVEAU

Histoire

Johann Christian HOFFMANN, *Voyage aux Indes Orientales. Un jeune Allemand au service de la VOC : Afrique du Sud, Maurice, Java (1671-1676)*, texte traduit, présenté et annoté par Marc Delpech, préface de Martine Acerra, Besançon, La lanterne magique, 2007, 198 pages, 2 cartes, 8 illustrations, bibliographie thématique. ISBN 978-2-916180-04-5

Il a été question à plusieurs reprises dans la revue *Archipel* des Allemands qui s'étaient mis au service de la VOC¹ et, dans le numéro précédent (pp. 221-222), Mary Somers Heidhues a présenté la version allemande de la remarquable thèse de Roelof van Gelder sur ces employés ainsi que sur les récits laissés par certains d'entre eux – quarante-huit recensés jusqu'à présent – dont une partie est encore manuscrite.

Ici, nous avons le grand plaisir de présenter la traduction annotée de l'un de ces récits, celui du pasteur Johann Christian Hoffmann (1651-1682), paru en 1680 et réédité au XX^e s. On aurait certes aimé que Marc Delpech nous explique comment il a fait son choix parmi cette quarantaine de textes, mais rien n'est dit à ce sujet dans l'introduction historique, au demeurant fort bien faite².

Peut-être que le traducteur a été attiré par ce jeune religieux qui serait parti, avec « l'intention avouée de servir les païens aveugles sous la bénédiction du Très Haut », mais aussi poussé par une certaine curiosité – encore qu'il s'intéresse assez superficiellement aux populations. Ce serait également sa curiosité qui l'aurait amené à bouger. Après trois mois au Cap, il dit en avoir terminé avec ses observations et demande à se rendre à Maurice où il prend un service de pasteur (réformé) et, après un séjour de quelque trois ans dans cette île (13.02.1673-17.03.1675), il demande à se rendre à Batavia où il ne restera que quelques mois (11.05.1675-26.11.1675), alors que le temps d'engagement au service de la VOC était normalement de cinq ans.

Hoffmann donne une description de cette dernière ville et de ses habitants, en particulier des Chinois, et rapporte de façon éloquente la nouvelle du tremblement de terre, qui en 1674, avait frappé durement Amboine, telle qu'elle était parvenue à Batavia à travers divers courriers. Il annonce son retour en Hollande sans aucune explication et seulement en rapport avec le fait qu'en novembre 1675, la flotte se préparait à mettre les voiles en direction de la mère patrie. Le récit se termine sur la reproduction de documents officiels notamment la lettre de nomination de l'amiral chargé de la flotte de retour, ainsi que le détail de la cargaison des dix navires

1. Tels Helias Hesse (1658-après 1689), Johann Wilhelm Vogel (1657-1723), Caspar Schmal kalden (1616-1673). Sur les Français au service de ladite compagnie, voir Dirk van der Cruysse éd., *Mercenaires français de la VOC. La route des Indes hollandaises au XVII^e siècle. Le récit de Jean Guidon de Chambelle (1644-1651) et autres documents*, Paris, Chandeigne, 2003.

2. Il ne semble pas que d'autres récits allemands aient fait l'objet de traduction en français.

essentiellement composée de textiles et quelques brèves notes sur le voyage de retour via le Cap où l'escale dura un mois et demi.

L'auteur, peut-être en raison de sa profession, dit peu de choses sur lui-même ; de plus, à la différence de ses compatriotes, militaires, marchands, médecins ou autres, circule peu et, somme toute, est assez peu ouvert au monde qui l'entoure. Il reste, en outre, très discret tant sur les conditions matérielles du voyage, que sur les problèmes au sein de la communauté européenne, ainsi que sur les femmes qui participent au voyage. Toutefois, si on considère que J.C. Hoffmann avait vingt ans lorsqu'il s'est embarqué, son expérience reste extraordinaire et son récit mérite d'être présenté au public francophone.

On ne saurait trop louer Marc Delpéch pour le soin avec lequel il a annoté le texte. On regrettera seulement quelques petites négligences de forme, dans les notes et la bibliographie, qui pourront facilement être corrigées lors d'une réédition. Ainsi, par exemple, le récit du chirurgien hollandais Wouter (et non Wouten) Schouten, donné ici dans une version allemande, est cité dans les notes sous le nom de Schulzen et dans la bibliographie sous celui de Schulz.

Pour finir, il reste à souhaiter que d'autres récits soient traduits, et nous pensons notamment à ceux du maître armurier alsacien Georg Franz Müller dont un est en prose et l'autre en vers et illustré³.

Claudine SALMON

Nordin HUSSIN, *Trade and Society in the Straits of Melaka: Dutch Melaka and English Penang, 1780-1830*, NUS Press, Singapour, 2007, xxvii+388 pages. ISBN 978 87 91114 47 2

Ce livre de Nordin Hussin, membre de la nouvelle génération des historiens malaisiens, est adapté de sa thèse. Il est bienvenu à plusieurs titres : d'abord il porte sur une période injustement délaissée de l'histoire de la Malaisie, la transition entre l'âge du commerce du XVII^e siècle et l'accélération de la domination coloniale anglaise dans le courant du XIX^e. Passée la période de gloire du sultanat et de la domination portugaise, les études portant sur Malacca se font beaucoup plus rares. De même, Penang souffre de n'être présentée que comme un prélude à la fondation de Singapour en 1819, et n'a pas retenu toute l'attention qu'elle méritait. Ce livre est bienvenu également par les sources nombreuses, de natures variées et souvent inédites utilisées par l'auteur. Il emploie ainsi, outre les archives coloniales classiques anglaises et hollandaises (*Overgekomen Brieven en Papieren* de la VOC relatifs à Malacca et les *Straits Settlements Factory Records* de l'India Office relatifs à Penang), les archives des grandes familles de Malacca (Schneither, Couperus, Flack et Verhuell), les inventaires des possessions des morts (*Inventories*

3. *Der "Indianer" im Kloster St. Gallen: Georg Franz Müller (1646-1723), ein Weltreisender der 17. Jahrhunderts*, St. Gallen, Verlag am Klosterhof, 2001, 81 pages (édité par Karl Schmuki).

and accounts of deceased estates) et les archives religieuses hollandaises (*Dutch Church Records*) encore présentes aux Archives nationales de Malaisie à Kuala Lumpur. De plus, il laisse voir une approche de l'histoire urbaine assez rarement adoptée dans l'étude du monde malais. Enfin, il donne lieu à un parallèle saisissant entre le très vieux port de Malacca, au commerce déclinant mais au confort certain, et la très jeune ville de Penang, dont le dynamisme commercial n'arrive pas à masquer le manque d'institutions stables.

Comme le titre l'indique, le livre peut être divisé en deux parties : la première, consacrée au commerce (ch. 1 à 4), et la seconde à la société (ch. 5 à 10). Le développement du commerce de Malacca et Penang entre 1780 et 1830 est plutôt bien traité dès le chapitre 1 ; on peut cependant regretter que les trois chapitres suivants ne fassent que reprendre sans grands changements les conclusions déjà avancées. À dire vrai, c'est après les 123 premières pages, avec la partie consacrée à la société, que l'ouvrage prend tout son intérêt. Grâce à un travail minutieux sur la géographie urbaine, l'auteur nous livre une analyse fine de l'histoire sociale de ces deux villes portuaires.

Cette étude plus que bienvenue permet de rompre avec la monotonie des travaux impersonnels sur le commerce et l'on a l'impression de rentrer enfin dans tous les détails concrets et minuscules qui font la vie d'un port. Sont ainsi abordés de façon très détaillée la lutte contre l'incendie (pp. 149-154), le fonctionnement de la municipalité (pp. 197-206 pour Malacca, pp. 238-245 pour Penang), les orphelinats (pp. 206-210), les patrouilles de nuit (pp. 211-213) et le nettoyage des rues (pp. 213-216 pour Malacca, pp. 247-252 pour Penang). La division en quartiers est également analysée, avec une attention particulière aux communautés qui les habitent (pp. 273-290 pour Malacca, pp. 296-314 pour Penang). On voit ainsi cohabiter Hollandais, Malais, Chinois, Indiens musulmans ou non et Métis portugais. C'est l'occasion pour l'auteur de montrer, sources à l'appui, que la coopération entre voisins et amis d'ethnies différentes était moins rare qu'on ne pourrait l'imaginer, et qu'avec les mariages et l'enrichissement de certains groupes, les différentes communautés étaient en perpétuelle redéfinition (voir en particulier pp. 287-290 et pp. 312-314).

On regrettera cependant que quelques fautes de frappe grossières aient échappé aux correcteurs, car elles peuvent induire en erreur le non-spécialiste, ainsi que l'absence de standardisation des noms de ville (la ville de Java, apparaît ainsi sous les formes Gresik (p. 42), Gerisik (p. 17), et même Grisek (carte 8 sur la même page 17, où cette ville est intervertie avec Semarang).

Ce livre a reçu le prix du livre 2007 de l'ICAS (International Convention of Asia Scholars), et il nous semble que cette récompense est tout à fait méritée. Il apporte en effet un souffle nouveau à l'étude du monde malais par son souci du détail et sa présentation très vivante. S'il ne répond pas vraiment aux questions sur la nature des ports coloniaux, il fait sentir la différence profonde qui pouvait exister entre la vie sûre et encadrée de Malacca, et le bouillonnement désordonné de Penang.

Paul WORMSER

Noor Aisha ABDUL RAHMAN, *Colonial Image of Malay Adat Laws, A Critical Appraisal of Studies on Adat Laws in the Malay Peninsula during the Colonial Era and Some Continuities*, Brill, Leiden, Boston, 2006, Social Sciences in Asia 6, 150 p. ISBN 90 04 15056 0

L'auteure, professeure assistante au Département d'études malaises de l'Université nationale de Singapour (NUS) s'attache ici à démontrer les biais « orientalistes » des chercheurs et historiens de l'époque coloniale travaillant sur l'*adat* (droit coutumier) en péninsule malaise ainsi que ceux de leurs successeurs, cherchant ainsi à confirmer les théories du célèbre Edward Saïd sur l'orientalisme par ailleurs controversées. Pour l'Inde britannique, par exemple, Marc Gaborieau¹ trouve le travail d'Edward Saïd salutaire sous certains aspects car il nous met en garde contre une utilisation naïve des sources coloniales qui ne tiendrait pas compte des présupposés et des préjugés de leurs auteurs. Cependant, il se demande si la perception de Saïd ne conduit pas à des impasses, « vidant progressivement les travaux de tout contenu », et créant une autre vision historique tout aussi problématique, car basée sur un passé précolonial reconstruit comme un âge d'or.

L'exercice de Noor Aisha consistant à scruter les écrits des auteurs coloniaux britanniques se rapportant au droit coutumier influencé par l'islam s'inscrit dans cet esprit anticolonial. Mais celle-ci va plus loin encore, étendant sa critique aux auteurs postcoloniaux. Elle expose les « erreurs » d'interprétation des uns et des autres, incapables qu'ils seraient de percevoir la compatibilité entre *adat*, et loi islamique, ainsi que l'effet positif de cette dernière. Mais la théorie de Saïd d'une « invention » de l'Orient par une volonté dominatrice, supposée se cacher derrière ces écrits, n'est guère démontrée. Le ton persuasif de l'auteur dérange et certaines faiblesses de l'argumentation nuisent à l'intérêt de la présentation.

Les administrateurs coloniaux et les chercheurs ont compilé, classifié, répertorié voire traduit l'*adat*, et l'ont comparé avec le droit anglais. Ils l'ont évalué à la lumière de leur perception du progrès et de l'humanité, et leur vision a continué d'exercer une influence jusqu'à ce jour. L'auteure a voulu « démasquer » les facteurs qui ont influé sur leurs idées, et situe son travail dans la continuité de celui de Syed Hussein Alatas (*The Myth of the Lazy Native*, 1977). Noor Aisha analyse donc les travaux des grands auteurs coloniaux et postcoloniaux sur la question, à savoir : S. Raffles (1835), R. Winstedt (1953-1956), E.N. Taylor (1937, 1948), W.E. Maxwell (1884), F. Swettenham (1955), J. Crawford (1820), mais également Josselin de Jong (1960), M.B. Hooker (1968) et M. Peletz (1988).

Le premier chapitre est un exposé de la vision que les administrateurs et auteurs coloniaux avaient de l'*adat*. Crawford aurait eu tort de voir dans le droit de vengeance des victimes un manque de protection de la vie et de la propriété. Raffles n'aurait pas dû voir une dichotomie entre *adat* et loi islamique (il note la présence des « *haji* et autres personnages religieux qui veulent introduire la loi islamique »). Un long passage est dédié à l'aversion des auteurs envers l'*adat Temenggong*,

1. Marc Gaborieau, « Identités musulmanes, orientalisme, ethnographie. Faut-il réhabiliter les auteurs coloniaux ? », in Jean-Luc Racine, éd., *La question identitaire en Asie du Sud*, Paris, E.H.E.S.S. (Collection Puruṣārtha n° 22, 2001), pp. 71-89.

patriarcal et empreint d'éléments islamiques, jugé « barbare et cruel », par contraste avec l'*adat Perpateh* (Negeri Sembilan, matriarcal suivant le droit coutumier de Minangkabau). Ce dernier, plus clément, aurait été admiré par les auteurs coloniaux qui refuseraient d'y discerner les emprunts islamiques. Taylor jugerait à tort que le droit successoral musulman serait à l'origine d'une certaine pauvreté. Quant à Hooker, son opinion selon laquelle la loi islamique serait figée et stagnante fait l'objet d'une longue remise en cause. Enfin, le relativement jeune M. Peletz manquerait de discernement lorsqu'il reprend les analyses de Josselin de Jong, selon lesquelles l'islam ne connaît pas la différence que fait la coutume entre *harta pesaka* et *harta sepencarian*.

Après cet exposé des erreurs et biais divers, le chapitre II énonce les problèmes d'interprétation posés par cette conceptualisation du droit coutumier. Ainsi Raffles pense que si la société malaise va mal (il parle de « détérioration », Noor Aisha de « dégénération », p. 10), c'est parce qu'elle est soumise à l'insécurité de la personne et de la propriété due à l'incapacité des Malais à faire une synthèse entre la coutume et l'islam, d'où un système juridique complexe et mal défini. Noor Aisha conteste l'effet du système en évoquant la prospérité que connaissait notamment Malacca avant l'arrivée des Portugais. Raffles attribue aussi ce déclin aux incertitudes de la succession royale, et Noor Aisha cite Tomé Pires qui montre que la succession était bien réglée, au moins à Malacca. La question de l'endettement est également étudiée, puis celle du droit pénal. L'auteure critique également l'opinion défavorable de Crawford qui prétend que la peine de mort est infligée pour des offenses triviales. Elle le renvoie aux peines ayant cours en Europe à la même époque.

La faiblesse de ce chapitre tient au manque de données sur les méthodes et le contexte de travail de chaque auteur. Par exemple, on aimerait en savoir davantage sur Crawford : quelles étaient ses sources et comment les a-t-il étudiées ? Des biographies des auteurs considérés auraient été utiles. Noor Aisha cite ensuite Van Vollenhoven pour infirmer les opinions d'autres auteurs coloniaux. Ce savant hollandais, grand défenseur de l'*adat* opposé à l'occidentalisation du droit voulue par le colonisateur néerlandais, ne serait-il pas justement un contre-exemple pour les théories d'Edward Said ? Choisir de citer certains auteurs coloniaux pour infirmer les thèses de certains autres est un exercice à double tranchant.

Convenons que Noor Aisha réussit à démontrer l'existence d'opinions négatives de la part des auteurs coloniaux, voire certaines faiblesses d'interprétation, ce qui paraît normal au regard du lien qui existait alors entre la recherche et l'administration coloniale, et de la nouveauté du savoir sur ces sociétés. Il est évident qu'un certain ethnocentrisme paraît difficilement contestable, et que les préjugés ont existé. Mais la suite de l'argumentation de Noor Aisha est faible lorsqu'elle déduit que « ces visions ont été conditionnées par le pouvoir colonial pour maintenir son influence sur la péninsule malaise ». On attendrait ici un argumentaire pour étayer cette assertion, mais seules les thèses d'Alatas sont citées. Certes, le fait historique de l'exploitation coloniale de la péninsule est incontestable, mais rien n'est exposé qui permette de conclure que la vision de ces auteurs ait fait partie intégrante d'un projet colonial. Pour Noor Aisha, les conceptions de Wilkinson et Winstedt ne peuvent être comprises « sans prendre en considération les préoccupations économiques et politiques plus larges ». Là encore, on attend un

développement qui ne vient pas. Pour Wilkinson, l'*adat* est statique, Van Vollenhoven pense au contraire qu'il ne l'est pas. De même Schrieke est cité pour démontrer les erreurs des Anglais : l'*adat* est flexible et soumis à des changements naturels, sociologiques et économiques, à l'œuvre dans la société minang. Là encore, c'est un auteur « colonial » qui corrige le jugement des Britanniques.

Noor Aisha démontre fort bien le désintérêt et la hâte des jugements portés par Wilkinson notamment, mais il reste difficile encore une fois de confirmer ces « influences négatives de l'idéologie » que Noor Aisha voudrait voir à l'œuvre.

Le chapitre III traite de la relation entre *adat* et islam, que Raffles et Wilkinson notamment pensent irrécyclables. Noor Aisha ne nie pas qu'il existe des éléments de l'*adat* qui restent incompatibles avec l'islam (un sujet qu'elle dit ne pas vouloir aborder mais qui aurait mérité une petite clarification pour les non-spécialistes), mais elle affirme que certains éléments sont entièrement assimilables, ce qui démontre « la capacité d'accommodation de l'islam face à la coutume ». En effet, le Coran permet tout ce qui n'est pas expressément interdit (4 : 24).

Si l'islam a provoqué des tensions avec l'*adat*, c'est, dit-elle encore, pour le bien de tous, contre l'avis de Wilkinson qui affirme que l'islam multiplie les offenses de manière intolérable, en condamnant par exemple les combats de coq et les jeux d'argent. Pour Noor Aisha, cette opinion est liée au fait que le colonisateur a tiré des profits considérables de la vente d'opium et des jeux d'argent. Plus loin, Noor Aisha démontre qu'*adat* et islam sont entremêlés dans l'*adat Perpateh*, contrairement à ce qu'ont affirmé certains auteurs « par peur de l'islam ».

Les reproches à l'encontre de M.B. Hooker sont multiples mais visent essentiellement son opinion selon laquelle les survivances de l'*adat* et d'éléments « non-fikh » ou « antifikh » seraient la preuve d'un manque de conviction sur le bien fondé de la loi islamique. Noor Aisha réfute ce « manque de conviction » : il est naturel que les anciennes traditions ne soient pas abolies d'un seul coup (*at one stroke*). De plus, les intérêts des classes dirigeantes dans la perpétuation de l'*adat* pour maintenir leurs privilèges doivent être pris en compte. Enfin, l'inscription de Trengganu est passée au crible : quelle signification attribuer au mélange des éléments islamiques et préislamiques ? Noor Aisha refuse d'y voir une manière pour le roi d'asseoir son autorité par le biais d'une référence étrangère et cite de nouveau Alatas qui pense que l'inscription n'est pas l'œuvre d'un souverain. Plus loin, M.B. Hooker est assez gravement accusé de ne reconnaître les éléments islamiques d'un texte que lorsque celui-ci parle expressément de la « Loi de Dieu ».

Le chapitre IV, intitulé « *Adat land and inheritance laws* », analyse les écrits coloniaux et postcoloniaux qui continuent de mettre l'accent sur la dichotomie entre *adat* et islam en particulier sur la question de l'héritage dans les régions de l'*adat Perpateh*, où certains voudraient voir une superficialité de l'influence de l'islam. Noor Aisha nie toute superficialité, dichotomie et polarisation entre *adat* et islam en matière d'héritage. L'un de ses arguments principaux est de dire que les « traditionalistes » eux-mêmes ont pu légitimer l'*adat* en ayant recours à des concepts reconnus en droit islamique. On pourrait lui objecter que cette quête d'une légalité islamique n'est pas un argument suffisant pour nier ces tensions, mais qu'elle dénote, pour le moins, la nécessité d'un effort supplémentaire des juristes pour cautionner un droit successoral hors normes.

L'auteure reproche à Michael Peletz son argument selon lequel les Malais ruraux voient la relation entre islam et *adat* comme complémentaire, tandis que les classes dirigeantes perçoivent les incongruités entre les deux systèmes. Comme Peletz parle de «highly uneven distribution of knowledge pertaining to Islam», qui influence la vision des Malais, Noor Aisha prétend qu'il suggère ainsi que l'élite malaise serait religieusement plus savante et que son opinion sur la dichotomie serait donc plus juste. Ce qui n'est certes pas une preuve suffisante de l'existence de cette dichotomie.

Dans le chapitre V, "Malay rulers and Malay *adat* laws", l'auteure s'élève contre l'idée que les "Malay *adat* laws" permettraient l'autocratie. Elle cite par exemple des passages de Crawford à l'appui de cette théorie, comme l'interdit, sous peine de mort, de l'utilisation de certains mots et de certaines couleurs réservées à la royauté. L'auteure tente de démontrer que l'islam a été un frein à cet autocratie plutôt que le contraire. Notons ici certaines faiblesses dans la forme, par exemple, un passage des "Malay *adat* laws" (p. 119) est cité sans aucune référence. De nouveau, elle cite Syed Husein Alatas pour énoncer les principes de gouvernement selon l'islam, mais sans commentaires sur les sources utilisées par ce dernier (p. 131).

Enfin, Noor Aisha présente les lacunes de la loi anglaise pour démontrer qu'elle a également permis l'arbitraire à certaines époques en péninsule malaise mais surtout en Angleterre, où elle n'a pas assuré la protection de la classe ouvrière. La comparaison avec la loi anglaise aurait pu être utile si elle avait été faite de manière systématique et structurée, ce qui aurait en effet nécessité un gros investissement. Ici, elle donne l'impression d'un règlement de comptes par l'histoire interposée qui, certes, peut servir à amener à une plus grande humilité les chercheurs occidentaux ignorants de leur propre histoire, s'il en était encore besoin, mais qui ne mène guère plus loin dans la recherche sur le monde malais. Cet exercice est malgré tout intéressant en ce qu'il semble avoir réuni tous les arguments allant dans le sens des thèses d'Edward Said, néanmoins sans démonstration réelle.

Andrée FEILLARD

Asie du Sud-Est

Bérénice BELLINA, *Cultural Exchange between India and Southeast Asia. Production and distribution of hard stone ornaments (VI c. BC-VI c. AD), Échanges culturels entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est. Production et distribution des parures en roches dures du VI^e siècle avant notre ère au VI^e siècle de notre ère*, collection « Référentiels », ouvrage publié avec le concours de l'École française d'Extrême-Orient, Éditions de la Maison des sciences de l'homme/Éditions Épistèmes, Paris, 2007, 126 pages et un CD-Rom, ISBN M.S.H. 978-2-7351-1127-5, ISBN Épistèmes 978-2-84853-002-4

L'ouvrage recensé ici est le fruit des recherches menées par Bérénice Bellina pour et depuis sa thèse de doctorat (Paris 2001) sur les parures en roches dures et leur rôle dans les échanges qui ont façonné le paysage culturel de l'Asie du Sud-Est

entre le VI^e siècle avant et le VI^e siècle de notre ère. Il se compose de trois chapitres en anglais (avec un résumé en français de 2 à 4 pages), encadrés d'une introduction et d'une conclusion bilingues. Une préface de Ian Glover, trois cartes, une bibliographie très riche (pp. 103-126) et un CD-Rom complètent le texte. Le CD-Rom détaille et illustre les données du corpus, de façon malgré tout assez sommaire en ce qui concerne les exemples illustrés¹.

L'introduction (pp. 7-21) fait le point des connaissances et des interprétations actuelles sur les sociétés protohistoriques d'Asie du Sud-Est, tout en posant l'importance, pour l'étude des processus d'acculturation, des artefacts indiens ou d'inspiration indienne (céramiques, vaisselle en bronze, perles de verre ou de pierre, parures en agate et en cornaline) découverts dans la région. Parmi ces objets, qui constituent les premiers indices d'échanges, l'auteur privilégie les parures en agate et en cornaline, bons marqueurs de circulation (gisements et techniques de fabrication réparables) et d'identité sociale, que leur style caractérise.

L'analyse technologique des perles en agate et en cornaline est l'objet du premier chapitre (pp. 23-39). Cette analyse se fonde sur des référentiels élaborés dans le cadre d'études ethno-archéologiques menées dans les ateliers de Cambay en Inde, ateliers qui perpétuent des traditions millénaires. Sont présentées ici les étapes de la chaîne opératoire pour la fabrication des perles à Cambay, puis la base de données – 1411 perles indiennes (16 sites) et sud-est asiatiques (32 sites) – constituée par l'auteur. À partir de répliques en résine de ces perles, B. Bellina a étudié au microscope optique les traces de finition qu'elles portaient et pu déceler, en comparant les traces, les techniques mises en œuvre lors du processus de finition. Les premiers résultats de ces recherches ont confirmé l'existence de gisements de cornaline en Asie du Sud-Est et permis d'identifier des centres de production.

Les analyses comparatives ont en effet révélé des différences marquées non seulement entre les perles indiennes et sud-est asiatiques, mais aussi à l'intérieur même de ce dernier groupe. Les analyses permettent par ailleurs de distinguer deux périodes pour la fabrication et la diffusion des corpus sud-est asiatiques ; la première qui couvre les derniers siècles avant notre ère et le début de celle-ci est caractérisée par des perles de qualité exceptionnelle relevant des techniques indiennes les plus élaborées mais présentant des morphologies rares ou absentes en Inde. Selon B. Bellina, il s'agirait de produits indiens fabriqués sur commande (le site de Khao Sam Kaeo en péninsule thaï-malaise pourrait avoir été, selon l'auteur, un atelier de fabrication indien). Au cours de la seconde période, au 1^{er} millénaire de notre ère, des centres locaux se sont développés, dont la production est souvent de qualité moyenne ou médiocre.

Les modalités des échanges intra- et interrégionaux au cours de la première période sont abordées dans le chapitre II (pp. 41-64). Les vestiges archéologiques

1. Soulignons la qualité des notes en marge du texte qui font le point des données archéologiques disponibles. Quelques maladroresses auraient facilement pu être évitées. Il aurait été par exemple plus clair d'unifier les transcriptions du chinois (p. 76). De même, et plus important, les tombes en brique du Thanh Hoa peuvent être maintenant attribuées, par comparaison avec les sépultures équivalentes du Guangdong-Guangxi, aux I^{er}-II^e siècles de notre ère pour les plus anciennes et non à la période antérieure à notre ère (pp. 49-50).

montrent qu'avant leur connexion aux réseaux indiens, des réseaux intra-régionaux (à l'intérieur de l'Asie du Sud-Est) avaient permis à des sociétés éloignées les unes des autres d'acquérir un ensemble commun d'objets de prestige (tambours en bronze de Đông Sơn, parures de la culture de Sa Huynh...) auxquels il faut ajouter les perles commandées. L'auteur reprend chacun des types d'objets puis tente de comprendre leur valeur symbolique dans le cadre de liens personnels complexes impliquant la possession et l'échange de biens de prestige.

Nombre de sites qui ont livré ces témoignages d'échanges intra-régionaux commencent à livrer également, pour le IV^e ou le III^e siècle avant notre ère, les premières preuves de leur intégration à l'intérieur des réseaux indiens. Certains de ces témoins d'échanges interrégionaux (entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est) correspondent à des productions locales inspirées de modèles indiens (bols à ombilic...), l'adoption rapide de ces modèles indiquant ici, comme Ian Glover le suggérait déjà en 1989, des échanges bien établis et fréquents depuis assez longtemps.

La thèse de B. Bellina est que la fabrication des perles en cornaline, pour des commanditaires d'Asie du Sud-Est, par des artisans indiens, travaillant en Inde ou en Asie du Sud-Est, était organisée dans un contexte d'échanges interrégionaux, sans que l'acquisition de ces parures impliquât pour autant une adhésion à la culture indienne. En s'offrant le meilleur de la technologie indienne sous la forme d'objets raffinés, coûteux, dans un style adapté à leur goût, les élites d'Asie du Sud-Est se positionnaient à l'intérieur de leur propre société et, plus important encore, par rapport aux élites d'autres groupes auxquels les liaient des réseaux d'échanges. Marchands et artisans ont donc été, dans cette hypothèse, les premiers Indiens à œuvrer dans le cadre de la stratégie sociale des élites d'Asie du Sud-Est et à leur demande.

Les débuts de la période historique (ch. III, pp. 65-90) offrent un paysage assez différent. Outre les perles indiennes (importées ou fabriquées sur place par des artisans indiens ou locaux formés aux techniques indiennes) qui continuent à circuler, la production locale apparaît très importante. Les centres étaient situés sur la côte, dans les régions mêmes où les premiers États indianisés apparurent. On peut penser, avec l'auteur, que les perles indiennes conservaient, auprès des élites, leur rôle d'instruments privilégiés de distinction et de légitimité, tandis que les perles produites localement, dont les différences de qualité sont marquées, servaient au commerce intra-régional.

Le commerce, intra- et interrégional, s'amplifie à partir des premiers siècles de notre ère, comme le montrent de petits objets indiens ou d'inspiration indienne (sceaux, monnaies, céramiques), trouvés en Asie du Sud-Est et dont B. Bellina présente les exemples les plus significatifs (pp. 78-82). La circulation de ces objets précède les premiers vestiges artistiques et épigraphiques indianisés du V^e siècle.

L'analyse technologique des parures en roches dures offre donc des perspectives nouvelles. Elle suggère, en particulier, un vecteur d'indianisation jusqu'ici non pris en compte, à savoir les artisans indiens ou sri-lankais. Elle montre aussi qu'au cours des deux périodes « les éléments culturels indiens n'ont pas été adoptés tels quels mais adaptés à des valeurs locales pour répondre aux stratégies politico-économiques partagées par les élites de certains réseaux ». Ces valeurs locales, B.

Bellina les définit aussi comme un système symbolique commun, ou mieux, comme un code de légitimation qu'elle place au cœur des processus de transfert culturel qui se sont succédés en Asie du Sud-Est jusqu'à nos jours. Si cette dernière affirmation peut prêter à discussion et semble un peu simplificatrice, il n'en reste pas moins que ce petit ouvrage, très bien documenté et stimulant, remet en question de façon convaincante la vision unilatérale des premiers échanges culturels entre l'Inde et l'Asie du Sud-Est.

Michèle PIRAZZOLI-t'SERSTEVENS

Peter BOOMGAARD, David HENLEY and Manon OSSEWEIJER (Eds.), *Muddied Waters: Historical and Contemporary Perspectives on Management of Forests and Fisheries in Island Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press, 2005. viii + 418 pp. (paperback). ISBN 90-6718-243-5

Cet ouvrage fait suite à *Paper Landscape* (Boomgaard et al., eds., Leiden : KITLV, 1997) fruit du premier colloque organisé dans le cadre du programme d'histoire environnementale EDEN (Ecology, Demography, and Economy in Nusantara), dont le bulletin a éclairé et informé les spécialistes de l'environnement jusqu'à ces dernières années, et à *Smallholders and Stockbreeders* (Peter Boomgaard and David Henley, eds, Leiden : KITLV, 2004). Alors que les contributions du premier volume étaient essentiellement l'œuvre d'historiens ayant travaillé à partir d'archives, le présent recueil allie recherche en bibliothèque et enquêtes sur le terrain ; les chercheurs environnementalistes auraient chaussé leurs bottes « boueuses » pour contempler les eaux de plus en plus « troubles » des rivières et des mers, les premières à cause de la déforestation galopante, les secondes en raison des méthodes agressives d'exploitation.

Le volume et son introduction ont été conçus en deux parties : pêches et forêts. Si ces deux ressources connaissent actuellement surexploitation et épuisement, et donc peuvent être questionnées dans le même contexte théorique de la « durabilité », de la « conservation » et de la « biodiversité », leur nature même est très différente : l'une statique est enracinée au sol, l'autre, au contraire est « mobile et fugitive ». Les recherches consacrées à ces deux ressources sont aussi de nature différente : la forêt – les peuples qui en vivent, la côtoient ou la transforment, les acteurs qui la scrutent et la gèrent – a été étudiée sur un temps relativement long, avec des approches multiples s'enrichissant mutuellement, alors que la mer – ses pêcheurs et autres acteurs – n'a pu donner lieu à un ensemble de recherches aussi cohérent et aussi riche. Le premier exercice historiographique sur « les ressources et les peuples de la mer autour de l'archipel indonésien de 900 à 1900 » de P. Boomgaard (à partir notamment du commerce des perles et des écailles de tortue) illustre parfaitement cette indigence des données et le décalage de l'analyse avec les autres articles sur ce thème.

La partie de l'introduction touchant aux forêts a été écrite par David Henley, l'autre sur les pêches par Manon Osseweijer, chacun des deux auteurs remplissant une matrice adaptée pour l'analyse de la surexploitation et de l'épuisement des

ressources. Le rôle des changements technologiques, de l'élargissement des marchés et de la pression démographique, les transformations du droit foncier et de l'organisation villageoise, les politiques des États, sont tour à tour exposés dans une perspective historique afin de mieux saisir la situation actuelle. Ce chapitre introductif, qui établit un bilan de la recherche et fait référence aux ouvrages d'importance anciens ou récents, sera fort utile à ceux qui entament des recherches dans ces domaines.

Doublant cette introduction, James Fox souligne, magistralement en peu de pages, qu'en une seule génération les dégradations se sont singulièrement accélérées. Il reprend succinctement des cas déjà bien documentés. Dans le domaine des pêches, il redessine à grands traits le parcours des Bajau à la recherche des trépangs (ou concombres de mer) puis de requins (pour les ailerons), du sud des Philippines jusqu'aux côtes nord de l'Australie en passant par le sud de Célèbes et l'archipel sud-est. Côté ressources forestières, c'est le bois de santal de Timor qui est envisagé pour montrer comment l'instauration d'un monopole d'État a entraîné un processus d'épuisement quasi total.

Les contributions sur la pêche concernent essentiellement l'Indonésie, à l'exception de celle de P. & N. Reeves sur Singapour, et l'on peut regretter l'absence des Philippines pourtant acteur important dans ce secteur. La plupart des articles s'accordent à poser 1850 comme le début d'une surexploitation des ressources, avec une accélération certaine du processus dans les années 1960, principalement due aux changements technologiques et à la multiplication des bateaux. Après avoir montré la richesse de ce milieu dans la région, Butcher dresse le constat et présente les rythmes de la surexploitation par grands types de ressources halieutiques. Deux contributions – l'une à l'échelle locale (sur Riau par M. Osseweijer), l'autre à l'échelle nationale (sur la politique de protection de la mer en Indonésie par J. Arnscheidt) – soulignent les différences de perceptions entre technocrates et communautés de pêcheurs, qui aboutissent à l'échec de toutes initiatives, non seulement pour le développement des communautés de pêcheurs, mais aussi de celles visant à une gestion durable de la ressource. I. Anthunes quant à elle, par une étude détaillée sur Kei Besar (Moluques), démontre que les changements dans les relations de pouvoir au sein des communautés villageoises ont modifié le système de gestion *sasi*, rendu à présent inopérant pour éviter la surexploitation des trochus, fournisseurs de nacre.

La partie sur les forêts comprend des analyses à l'échelle nationale (Indonésie, Philippines, la Malaysia quoi qu'il ne s'agisse que de la péninsule), mais aussi régionales (Java, Sumatra et Kalimantan), enfin deux études de cas d'une situation précoloniale ou du début de la colonisation, l'une pour le nord de Célèbes, l'autre pour le centre de Sumatra.

Les études nationales et régionales insistent plus particulièrement sur la période post-indépendance, mais les périodes précédentes sont toujours évoquées pour ce qui est de leurs caractéristiques principales. Alors que les Anglais, les Espagnols et les Hollandais ont participé à la déforestation de leurs colonies en changeant l'utilisation du sol, essentiellement pour le développement des cultures commerciales (et l'exploitation de l'étain dans la péninsule malaise), les Américains ont dès leur arrivée (1898) aux Philippines commencé l'exportation de bois, bien

que de façon incidente. Dans l'est de Kalimantan, les Hollandais ont cependant autorisé, puis organisé les concessions et les exportations de bois de fer par les Japonais à partir de 1934. Anglais et Hollandais ont aussi mis en place des services forestiers, et les chercheurs ont travaillé à des inventaires de la flore et de la faune.

L'article de P. Boomgard, « The long goodbye? », qui couvre l'exploitation forestière de l'archipel indonésien de 1600 à 2000, est une synthèse de ses travaux antérieurs où les rythmes, les causes et les différences régionales sont prises en compte, mais où l'accélération de ces trente dernières années est à peine évoquée. Cette période est par contre reprise plus en détail dans le cas de Kalimantan (L. Potter) et de Java (S. Budiartono & P. Brugers). Pour cette dernière, largement déboisée depuis longtemps et où les derniers pans de forêt ont été nationalisés, l'article nous éclaire sur les effets dévastateurs du vent de liberté apporté par la période post-Suharto sur les anciennes forêts industrielles de teck, analysés à l'aune du problème foncier qui tarade cette île. La contribution sur les Philippines (D. Kummer) – où la déforestation a été précoce (sans soulever de grand débat), d'abord pour le bois, ensuite pour laisser la place aux grandes plantations, puis pour les derniers pans par l'abattage illégal avec la complicité de l'État – nous informe sur une nouvelle tendance à la reforestation par abandon de l'agriculture, des friches qui se reboisent naturellement, ou par plantation volontaire, pour le combustible, des communautés villageoises. C'est là une ébauche de processus que l'on trouve au Vietnam et en Thaïlande, deux pays où le déboisement est sévère. La déforestation dans la Péninsule Malaise (R. Aiken) est clairement mise en perspective avec le développement économique depuis 1850 (étain, plantations d'hévéa puis palmier à huile), confinée à la côte ouest à ses débuts, mais largement étendue dans la période postcoloniale par l'organisation systématique des projets FELDA, faisant passer la péninsule « de royaume de forêts à un paysage culturel » (*from forest realm to cultural landscape*).

Les auteurs de ce volume envisagent plus généralement les processus qui aboutissent à l'épuisement des ressources, mais trois d'entre eux interrogent plus en détail la durabilité et plus particulièrement la gestion des biens communs : D. Henley à propos de la gestion du sagoutier, des nids d'hirondelle et des œufs de maléo au nord de Célèbes durant la période précoloniale ; F. Colombijn à partir du commerce de divers produits forestiers non ligneux dès l'arrivée des Européens dans la partie centrale et sud de Sumatra ; et I. Anthunes déjà mentionnée à propos des Moluques. Ils apportent ainsi des éléments au débat ouvert en 1968 par G. Hardin dans la *Tragedy of the commons*, dont la thèse a servi à justifier le démantèlement des régimes de propriété communautaire au profit des pouvoirs locaux manipulés (une situation caractéristique de la période coloniale) ou, plus directement, par les dirigeants dans la période postcoloniale. Un débat que les publications de Elinor Ostrom ont contribué à ajuster et qui est mis en perspective dans l'introduction du volume, mais qui mériterait d'être poursuivi plus spécifiquement sur l'Asie du Sud-Est.

Muriel CHARRAS

Problèmes contemporains

WANG Cangbai 王蒼柏, *Huo zai biechu. Xianggang yinni huaren koushu lishi* 活在別處：香港印尼華人口述歷史 / *Life is Elsewhere. Stories of the Indonesian Chinese in Hong Kong*, Centre of Asian Studies, Hong Kong University Press, 2006, 306 pages, 160 photos. ISBN 962-8269-47-X

Les problèmes rencontrés par les jeunes Sino-Indonésiens rentrés en Chine dans les années 1950-60, mais ressortis dans les années 1970 et établis par la force des choses à Hong Kong, ont déjà fait l'objet de plusieurs études, les premières dès la fin des années 1980 et le début des années 1990, dont l'une parue dans la revue *Archipel*¹.

Wang Cangbai, l'éditeur du présent ouvrage, avait antérieurement rédigé, en anglais, une thèse sur ce sujet. Elle a été publiée en 2004 par l'Université de Hong Kong, sous le titre de *Re-establishing Networks: Capital, Power and Identity in the Making of an Indonesian Chinese Community in Hong Kong*. Elle traite des Sino-Indonésiens originaires de la ville de Palembang (Sumatra Sud), en mettant l'accent, d'une part, sur la manière dont leur communauté s'est constituée au cours des trente et quelques dernières années; d'autre part, elle met en lumière la façon dont, en rapport avec les changements de conjonctures dans la région, celle-ci a pu se recréer un réseau transnational qui la relie tant économiquement que socialement à l'Asie du Sud-Est et à la Chine, ce qui donne à ses membres une identité originale.

Le présent ouvrage, dont le titre s'inspire du roman fameux de Milan Kundera, *Life is Elsewhere* (1969), est constitué par une collection de dix d'histoires de vie de Sino-Indonésiens (en grande partie d'origine hokkien) nés à Palembang dans les années 1930-1940, rentrés en Chine dans les années 1950-1960 et désormais établis à Hong Kong. Il illustre, de façon très concrète, les thèmes élaborés par l'auteur dans sa thèse. Wang explique dans la préface qu'il a utilisé les notes qu'il avait prises à la fin des années 1990 pour son premier travail et, après avoir retenu dix personnes dont trois femmes (parmi les soixante qui lui avaient servi d'informateurs) qui, chacune, a eu une expérience bien particulière, a décidé de leur rendre à nouveau visite en 2005. Après que l'éditeur leur eut expliqué son projet, ces personnes se prêtèrent avec spontanéité aux interviews, ce qui explique que ces histoires de vie se lisent très agréablement. Le choix des personnes fait par l'éditeur vise à donner une vue d'ensemble des différents cas de figures auxquels ces Sino-indonésiens ont été confrontés, tant dans la mère patrie, qu'à Hong Kong.

1. Voir notamment Michael R. Godley, "The Sojourners: Returned Overseas Chinese in the People's Republic of China," *Pacific Affairs* 62(3), Fall 1989, pp. 330-352; Michael R. Godley and Charles Coppel, "The Pied Piper and the Prodigal Children: A Report on the Indonesian-Chinese Students Who Went to Mao's China", *Archipel* 39, 1990, pp. 179-198; C. Salmon, "A Chinese View of the Indonesian Revolution: The Adventures of Gao Yangtai (1982)", in *China Wege in die Welt*, Herausgegeben von Bernd Eberstein und Brunhild Staiger, Institut für Asienkunde Hamburg, 1992, pp. 237-251; James K. Chin, "The Returned Overseas Chinese Community in Hong Kong: Some Observations", in Billy K.L. So, John Fitzgerald, Huang Jianli, James K. Chin (eds.), *Power and Identity in the Chinese World Order. Festschrift in Honour of Professor Wang Gungwu*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 2003, pp. 291-310.

Une longue introduction présente d'ailleurs de façon très synthétique la situation en Indonésie dans les années 1950-60 (avec les mouvements antichinois des années 1960), la resinitiation des jeunes dans les écoles, et la volonté de ces jeunes de rentrer en Chine afin d'y poursuivre leurs études et ensuite d'y travailler (souvent contre le gré de leurs parents qui avaient, eux, une réelle connaissance de la dureté de la vie dans ce pays). Sont également évoquées les diverses difficultés économiques et politiques en Chine qui ont rendu l'adaptation des Chinois venus d'Asie du Sud-Est très difficile ; d'où leur désir d'en ressortir, en dépit des difficultés et des discriminations d'un type nouveau qui les attendaient à Hong Kong. À noter que parmi ces Chinois d'Asie du Sud-Est en provenance de Chine et établis dans l'ex-colonie anglaise, dont le nombre est estimé entre 300 000 et 500 000 (en incluant les familles), plus de 90 % sont originaires d'Indonésie, ce qui donne au problème une dimension toute particulière.

Les conditions étaient très différentes selon l'époque à laquelle ces jeunes de la diaspora sont rentrés en Chine. Pour bien montrer cet aspect, l'éditeur a donné d'abord la parole à Lai Zengchuang 賴增創, un Sino-Indonésien d'origine hakka né en 1917. Ce dernier, après avoir fait des études à Hong Kong de 1932 à 1939, s'est rendu dans le sud-ouest de la Chine où il forma des interprètes d'anglais tout en ayant des responsabilités dans le camp de l'armée de l'air américaine, ce jusqu'à la fin de la guerre. Ensuite, il est rentré en Indonésie où il a enseigné à Jakarta et à Palembang avant d'être invité, en 1955, à mettre ses connaissances d'anglais au service de la nouvelle Chine, notamment en tant que doyen chargé des affaires de l'enseignement (*jiaowu zhang* 教務長) à l'école spéciale de l'Institut des Langues Étrangères de Pékin. Après avoir pris sa retraite, en 1977, il est venu s'installer à Hong Kong pour retrouver ses enfants, et y a publié divers écrits. Sa connaissance du monde occidental et son grand âge lui permettent d'avoir un certain recul à l'égard de son pays, et de critiquer ouvertement la politique menée depuis 1949 à l'égard des « Chinois de la diaspora rentrés vivre au pays », ou *guiqiao* 歸僑, catégorie juridique², à ses yeux, discriminatoire. Il précise même qu'il a eu autrefois des débats sur cette question avec les autorités concernées, dont Liao Chengzhi 廖承志 (né au Japon en 1908 et mort en Chine en 1983).

Cette politique discriminatoire a bien sûr été vécue par toutes les autres personnes qui se sont prêtées aux interviews, mais aucune ne s'exprime d'une façon aussi directe sur la question. D'ailleurs, d'une façon générale, ces auteurs de récits de vie pratiquent une certaine autocensure, en particulier pour la période qu'ils ont passée en Chine, soit par égard pour la mère patrie, soit par pudeur vis-à-vis d'eux-mêmes, vu que pour ceux rentrés dans les années 1960, leurs espoirs de faire des études ont été en bonne partie déçus et leurs vies largement gâchées.

2. Cette catégorie est actuellement régie par une loi de 1990, amendée en 2000, intitulée en chinois: *Zhonghua renmin gongheguo guiqiao qiaojuan qianyi baohufa* 中华人民共和国归侨侨眷权益保护法, et en anglais: "Law of the People's Republic of China on the protection of the rights and interests of returned overseas Chinese and the family members of the Overseas Chinese". Ladite loi est consultable sur plusieurs sites Internet chinois.

Quant aux neuf autres auteurs, ils ont quitté la Chine à leur demande à l'exception de deux. Le premier, Pan Zhiqiang 潘志強, également d'origine hakka, rentré en 1955, avait fait des études nucléaires, mais une fois diplômé il se trouva affecté dans un institut de recherche n'ayant rien à voir avec sa spécialité et qui, en 1965, fut transféré à Xi'an 西安 (Shânxi 陝西). En 1978, Pan Zhiqiang demanda à être muté à Pékin ou à Canton. Il lui fut répondu que rien n'était prévu pour cela, mais qu'il pouvait demander à sortir du pays. Et c'est ainsi qu'il fit sa demande avec l'espoir vain de pouvoir rentrer en Chine quelques mois plus tard. Le deuxième, d'origine hokkien, Qiu Guangda 丘光達, rentré en 1958, et qui avait fait des études de médecine à Nankin, n'avait pas envie de quitter son poste au Fujian, sachant qu'à Hong Kong les diplômés chinois n'étaient pas reconnus et qu'il ne pourrait exercer ne connaissant pas l'anglais. Il sortit néanmoins en 1974 pour suivre sa femme, médecin également mais originaire de Shanghai qui, plus jeune, réussit à passer l'examen local et à ouvrir une pratique.

Pour tous les autres, le fait de quitter la Chine a été vécu de façon plutôt positive, même si pour s'insérer dans la société de Hong Kong, il leur a fallu encore faire de nouveaux sacrifices. Parmi ces derniers se trouve un *peranakan* à la troisième génération, originaire de Java-Est. C'est à Palembang où, en 1953, il était allé enseigner l'indonésien dans une école chinoise que l'idée d'aller faire des études en Chine lui vint. Après avoir appris le chinois, l'anglais et le russe, en 1964, il fut chargé d'enseigner sa langue maternelle, puis de participer à la traduction des œuvres du Président Mao en indonésien. En 1979 il s'établit à Hong Kong avec sa famille et réussit à monter une petite imprimerie.

Lorsqu'en 2005 l'éditeur a rendu à nouveau visite à ses anciens informateurs, ceux-ci s'étaient tant bien que mal fait une place dans la société de Hong Kong. Certains étaient devenus des hommes et des femmes d'affaires réussis, faisant le pont entre la Chine et l'Asie du Sud-Est, et leurs enfants prenaient la relève ou se dirigeaient vers d'autres carrières, pour certains dans le monde occidental. Quant à Guo Hong 郭虹, rentrée en Chine en 1959, elle apprit la musique et le chant. Après être arrivée à Hong Kong en 1977, elle commença une brillante carrière de cantatrice et, en 1982, ouvrit sa propre école de musique.

Ces déracinés, qui ont maintenant passé la plus grande partie de leur vie en dehors de Palembang, ont néanmoins gardé une profonde nostalgie pour leur enfance et pour leur école secondaire. Le fait est qu'avec leur passeport de Hong Kong, ils peuvent désormais se rendre en Indonésie pour des séjours courts qui ravivent encore leurs souvenirs. Ils ont créé, en 1987, une association des anciens élèves de Palembang : Jugang (Xianggang) xiaoyouhui 巨港(香港)校友會³, autour de laquelle leurs souvenirs se cristallisent et pour laquelle ils publient en chinois, mais aussi en indonésien, des essais, voire des poèmes dans lesquels ils expriment leur nostalgie d'un passé révolu⁴.

3. La première association de ce type avait été créée l'année précédente par leurs homologues de Malang. Voir la liste chronologique des 24 associations sino-indonésiennes de Hong Kong donnée par l'éditeur, p. 271.

4. Une sélection de ces textes est donnée en fin d'ouvrage, pp. 273-296.

Cet échantillon de vies, remarquablement illustré par toute une série de photographies, dont beaucoup prises à Palembang dans les années 1950 et jalousement conservées, montre admirablement les péripéties d'un groupe social pris entre deux, voire trois cultures.

Claudine SALMON

Jean A. BERLIE (HAN Lin 韩林), « Dongdiwen zhengzhi yu xuanju 东帝汶政治与选举, 2001-2006 » (Politique et élections au Timor oriental 2001-2006), *Dongnanya yanjiu 东南亚研究 / Southeast Asian Studies*, vol. additionnel au n° 166 janvier 2007, 96 pages.

Vaut-il la peine de s'intéresser à un pays perdu à l'extrémité orientale des îles de la Sonde, à peine grand comme trois départements français et peuplé de moins d'un million d'habitants dont près d'une moitié vit au-dessous du seuil de pauvreté? Si l'on veut mieux comprendre la froide monstruosité du monde contemporain, alors sûrement. Où se révèle-t-elle aussi sinistrement que dans le calvaire des Timorais depuis un quart de siècle? C'est ce qui porte à recommander la monographie de l'excellent ethnologue Jean Berlie, que vient de publier (en chinois) la revue de l'université Jinan de Canton.

L'étude comporte trois parties, augmentées de sept précieuses annexes chronologique, documentaire, anthroponymique et bibliographique. La première partie, historique, traite de l'enracinement du tout jeune État timorais d'aujourd'hui dans le passé colonial et la culture autochtone de ses citoyens; la deuxième est composée des notes d'enquête de l'auteur, au jour le jour d'un voyage effectué à Dili, depuis Bali, du 7 juillet au 13 septembre 2001, c'est-à-dire pendant la période cruciale des premières élections libres ayant jamais eu lieu à Timor – élections qui, sous l'égide d'une Administration provisoire mise en place par les Nations Unies, instituèrent le 30 août de cette année-là une Assemblée constituante de 88 membres; la troisième partie, enfin, est consacrée à l'établissement de la République démocratique du Timor oriental, à sa constitution, calquée sur celle du Mozambique, qui fut entérinée le 22 mars 2002, à la consécration formelle de son indépendance, le 20 mai suivant, et aux premières vicissitudes de la vie du tout jeune État, en attendant pour 2007 de nouvelles élections, législatives et présidentielles.

C'est la Révolution des œillets, au Portugal, qui avait fourni au parti marxiste timorais de l'indépendance, le Fretilin, l'occasion de nommer le premier président du Timor oriental, Xanana Gusmao, le 28 novembre 1975. Quelques jours plus tard, le pays était envahi par les forces armées de la puissance voisine, souveraine du Timor occidental, l'Indonésie. Les troupes indonésiennes y resteront jusqu'à ce qu'en 1999, dans un referendum organisé par l'ONU, le choix des Timorais, pour l'indépendance à 78,5 %, n'exacerbe le racisme indonésien, acharné à saccager tout le pays livré à des milices jouissant d'une impunité totale, et suscite enfin une intervention de l'ONU opérée par une force multinationale sous commandement australien. Le bilan des vingt-cinq ans d'occupation indonésienne est de 250 000 morts victimes de la répression, compensées, si l'on peut dire, par l'injection dans le

pays de 300 000 « transmigrants » indonésiens ; de l'imposition de l'indonésien comme langue obligatoire, entraînant *ipso facto* l'exclusion des Timorais de la fonction publique ; de l'islamisation forcée des enfants dans les écoles ; de la stérilisation abusive des femmes timoraises. Surtout, la furieuse réaction indonésienne aux résultats du référendum de 1999 a transformé la capitale, Dili, en champ de ruines, chassé vers le Timor occidental 200 000 fuyards, et envoyé un demi million de sans-abri dans les camps de réfugiés.

Malheureusement, le nouvel État, né dans les décombres d'un pays dévasté et dépourvu de toutes ressources (même les royalties que devraient lui rapporter l'exploitation étrangère du pétrole off shore ne lui son pas payés), manque de moyens pour assurer l'ordre public et lutter contre une corruption endémique. D'autre part, le processus d'incrimination des responsables du quasi-génocide perpétré sous l'occupation indonésienne, conduit par l'ONU, a été rapidement stoppé après quelques dérisoires condamnations. Sous la présidence de la république purement honorifique du héros de la résistance Xana Gusman, le premier ministre, Mari Alkatiri, dirige un gouvernement dominé par une clique d'ex-émigrés revenus du Mozambique, incompetents et sectaires. La police (1 600 hommes) et l'armée (1 500 hommes) se disputent. Les atteintes aux libertés d'expression et d'association, les violations des droits de l'homme sont monnaie courante. En avril-mai 2006 se produisent à Dili de violents mouvements de protestation de la population excédée, à la suite desquels le gouvernement timorais demande à l'Australie, à la Malaisie, à la Nouvelle Zélande et au Portugal d'envoyer des forces armées pour assurer la sécurité. Cette intervention étrangère a restauré assez de calme pour qu'en 2007, à l'expiration des premières mandatures, les élections à la Présidence de la république et à l'Assemblée législative aient lieu sans incidents graves, en présence de cinq cents observateurs étrangers envoyés par quinze pays. Le 10 mai est élu président de la république le prix Nobel de la paix de 1996, José Ramos Horta, et le 30 juin, aux élections législatives, le Fretilin remporte 29,5% des voix. Le Congrès national pour la reconstruction de Timor (CNRT), qui a remporté 24,5% des voix, s'est allié à la Coalition démocratique (ASDT/PSD), qui a remporté 15,6% des voix, et au Parti Démocrate (11,6% des voix). Le président de ce dernier parti, Fernando Lasama, après de longues délibérations, est désigné à la présidence de l'Assemblée Nationale. Le nouveau président, Ramos Horta, nomme à la charge de premier ministre l'ancien président, Xanana Gusmao, tandis que l'ancien premier ministre, Mari Alkatiri, bien qu'ayant perdu une grande partie de sa popularité, fait valoir sa qualité de président du Fretilin pour objecter que c'est à lui, comme chef du parti majoritaire, qu'aurait dû revenir la responsabilité de former le nouveau gouvernement. La crise menace donc, et ce n'est pas sous les meilleurs auspices que commence la deuxième étape de la reconstruction de Timor. L'ouvrage de Jean A. Berlie aidera à approfondir les raisons de la fragilité d'une démocratie plaquée sur une population bridée pendant près de cinq siècles par un pouvoir colonial, restée émietlée par une tradition de petits pouvoirs locaux rivaux les uns des autres – pas moins de quatorze partis politiques ou coalitions se sont disputé les voix des électeurs en mai-juin dernier –, et dans laquelle 10% des Timorais sont encore réduits à la condition de « personnes déplacées » en camps d'hébergement.

Léon VANDERMEERSCH

RÉSUMÉS – ABSTRACTS

Michel Picard, Centre national de la Recherche scientifique, Paris
En quête de l'identité balinaise à la fin de l'époque coloniale

In the 1920s, Balinese identity was construed as being based simultaneously on *agama* and on *adat*. It is only during the 1930s that culture (*budaya*) was added to religion and tradition in order to build the three pillars of Balinese identity (*Kebalian*).

This paper assesses the emerging occurrence of the category of culture in the discourse of the Balinese intelligentsia, as it appears in the journals published on the island during the late colonial period: *Bhawanagara* (1930-1935) and *Djatajoe* (1936-1941). This emergence is linked to the decision taken in the late 1920s by the colonial government to “culturalise” Balinese identity – literally, to “Balinese Bali” (*Baliseering*) – with a view to avoid the contamination of the island by nationalism and Islam. Hence arose a wavering tension between the “Balinisation” policy conducted by Dutch Orientalists in order to further a renaissance of Balinese culture, and the adoption by progressive Balinese intellectuals of the nationalist ideal pursued by their Javanese neighbours.

Étienne Naveau, Institut national des Langues et Civilisations orientales, Paris
Réception de l'œuvre de Khalil Gibran en Indonésie

Gibran's works are often translated into Indonesian. How can we explain such an amazing fact? From an Indonesian point of view, the Arabic world is mainly linked with Islamic countries, like Saudi Arabia, Yemen and Egypt. However, Gibran was Lebanese and also Christian.

This article argues that this local success of Gibran can be explained by two reasons. First, his bilingual work, written in English and in Arabic, allows us to escape from a globalisation approach, which apparently divides the world into two axes: a Southern one characterized by Islam and the temptation of Jihad and a Northern one characterized by the USA and the domination of capitalist markets. National disintegration and the destruction of the environment, linked with technological development, are indeed the two consequences of globalisation. Secondly, there is a strong connexion between the works of Gibran and the cultural, religious and literary traditions that prevail in Indonesia, especially in Java.

Waruno Mahdi, Free-lance linguist, Berlin
Yavadvipa and the Merapi Volcano in West Sumatra

Cet article vise à reconstruire trois épisodes de l'histoire de Yavadvipa (émergence à Sumatra, conquête par Sri Vijaya, et renaissance à Java Central), dans lesquels le volcan Merapi joua un rôle, plus particulièrement au cours du troisième épisode durant lequel eut lieu un transfert des toponymes sumatranais *Java ~ Jawa* and *Merapi* en direction de Java et d'un volcan de cette île.

Les témoignages de Kedukan Bukit, Kota Kapur, Canggal, Ligor (Chaiya, stèles A et B), les inscriptions cambodgiennes de Sdok Kak Thom, la *Carita Parahiyangan* sundanaise, les Annales vietnamiennes, et plusieurs sources chinoises ont été combinées afin de restituer le cadre historique dans lequel eurent lieu des relations entre les agriculteurs mégalithiques des plateaux, les marchands et hommes de mer ainsi que les centres urbains des basses terres et leurs souverains; de sorte que des réponses possibles sont offertes à certaines questions embarrassantes des débuts de l'histoire indonésienne touchant au rôle de Sumatra, de Java et de la Péninsule, ainsi qu'au règne du roi Sanjaya, et à l'accession au pouvoir des Shailendras à Sri Vijaya.

Jorge M. dos Santos Alves, Junta de investigações do Ultramar, Lisboa & **Nader Nasiri-Moghaddam**, Université de Strasbourg
Une lettre en persan de 1519 sur la situation à Malacca

If most of the Oriental Letters (Cartas Orientais) kept in the rich archives of the Torre do Tombo in Lisbon have been carefully studied, one of them has not so far drawn the attention that it deserves among scholars. This document was written in Persian in 1519 by an Asian inhabitant of Malacca who came aboard the fleet of Afonso d'Albuquerque and took part in the storming of the city in 1511. In this letter, addressed to Portuguese authorities of Cochin in order to seek compensation and beg a favour, he gives a vivid and detailed description of the events that took place in the town during the first eight years under Portuguese government.

The authors present an annotated translation of the document, endeavour to identify its author, probably of Jewish origin, and comment on the new and valuable data which it provides.

Claudine Salmon, Centre national de la Recherche scientifique, Paris
La mission de Théodose de Lagrené et les enquêtes sur les textiles d'Insulinde (1844-1846)

Through the Treaty of Nanking (1842), Britain obtained permission to trade at five “treaty ports” in China. The following year, the USA and France decided to negotiate directly with the Manchus. The French government appointed Théodose de Lagrené as plenipotentiary minister to sign the Treaty of Whampoa (1844). The mission was accompanied by a commercial delegation, the task of which was to investigate the commerce and the various textile industries in China and in all the countries in which the mission made a stopover.

This article examines the various reports written by different members of the delegation, which were aimed at presenting two types of enterprises: those that were in the hands of the local populations of Insulinde (the Philippines, Singapore, Malacca, Batavia and Bogor), and the various attempts made by Europeans (Spaniards and Dutch especially) to introduce, with little success, sericulture in their own colonies. It also provides an appraisal of the textile production of Insulinde, insisting on its fragility as well as on the menace caused by the import of Chinese silks and British cottons, and it concludes with an overview of the proposals made by the emissaries to improve the commercial position of France in the Far East.

Andrée Feillard, Centre national de la Recherche scientifique, Paris
Islamisme et démocratie en Indonésie : quand la tradition se rapproche de la cause des femmes

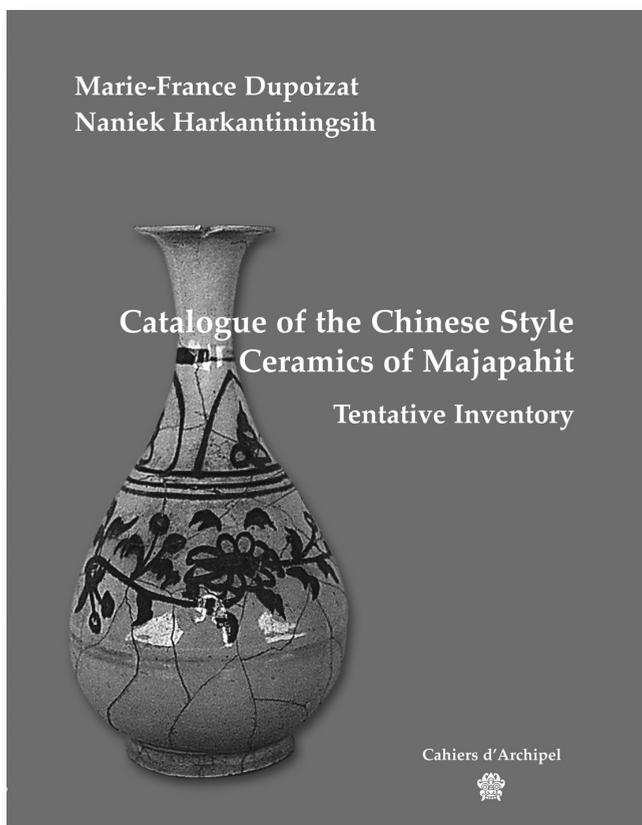
Islamism has found a political expression in Post-Soeharto Indonesia with at least two Islamic political parties advocating an Islamization of the law. In this new democratic setting, secular and Islamic-pluralist parties have had to learn to defend their positions with a new energy and strategy. Women have been at the forefront of the battle, and they have received essential support from a political party close to Traditionalist Islam.

This article takes a look at three components of the new Islamic politics: How does the Partai Keadilan-Sejahtera (PKS) act at the grass-roots level? Its innovative *dakwah* activities show a strong commitment and strict organization. How does interaction take place in Parliament between secular and Islamist factions? The stakes are high but the weak point of secularism may be the ambiguity of pluralist political parties who often dare not oppose Islamism. Traditionalist Islam under the leadership of Abdurrahman Wahid has emerged as a key political actor in this battle. But its fragility is undeniable, and is best seen on the ground, in the 2004 electoral results, presented here through a short analysis for the region of Central Java. Could a so-called pillar of “civil-pluralist” Islam, the traditionalist Nahdlatul Ulama, be weaker than imagined? A larger question is asked which touches Muslim countries in general, from Turkey to Algeria: what place do “moderate Islamist” parties take in democracies?

François Raillon, Centre national de la Recherche scientifique, Paris
Indonésie 2007 : la république du rêve

As the title of a very popular TV program, the “Dreaming Republic” gives the pitch of this article, which describes an elusive moment in Indonesia’s current history: the powers-that-be are still getting carried away by delusion when doing the job of governing the archipelago. Despite improving indicators in the economy and overall security, the country still has its share of crises and emergencies. Faced with this situation, political elites utterly lack realism and seem to be dreaming about another Indonesia, one that would successfully reach the status of a major economic power in the world by 2030. Meanwhile, real-size, actual life, Indonesia is still in a predicament, with another spate of natural disasters. In addition, keeping the country together while preparing for the 2009 general and presidential elections generate poisonous and dangerous games. However, the passing away of former president Soeharto may usher a wishful new era, an imagined time when dreams come true.

M.-F. Dupoizat & N. Harkantiningasih
*Catalogue of the Chinese Style Ceramics
of Majapahit. Tentative Inventory*



Foreword by Claude Guillot

Inventory of the imported ceramics recovered on the site of Trowulan

PRIOR TO THE MAJAPAHIT PERIOD : Ceramics of the early period

THE MAJAPAHIT PERIOD : Chinese monochromes from Zhejiang and Fujian –
Jingdezhen porcelain – Other Chinese ceramics – Brown and black wares –
Thai ceramics from the Sukhothai and Sawankhalok kilns – Vietnamese
ceramics

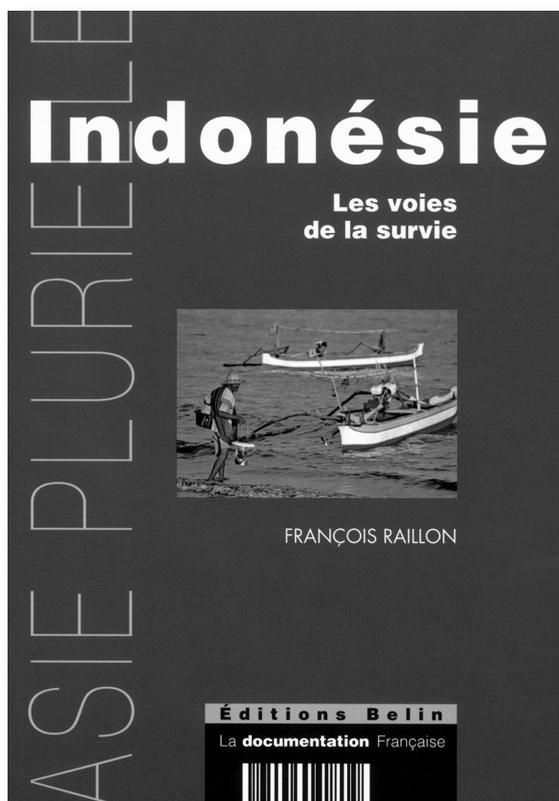
Bibliography

Cahier d'Archipel 36, Paris 2007

Prix du volume : 29,00 €, disponible à l'Association Archipel

ISBN 2-910513-51-1, 112 p., 21 x 27, 272 ill.

François Raillon
Indonésie
Les voies de la survie



VIVRE DANGEREUSEMENT – Séismes politiques et *reformasi* – Les catastrophes : fatalité et fautes humaines – L'échappée belle. Aceh sauvée des eaux ?

LES FONTAMENTAUX : LA DIVERSITÉ D'UN PAYS-MONDE – Le pays de la mer – La fragmentation ethnique – L'islam et la république – La langue indonésienne – La tradition en voie de recomposition

LA CONSTRUCTION INDONÉSIENNE – L'État-nation, formation et réforme – De la société organique à la lutte des classes ? – Comment se fait la culture nationale – L'économie comme culture – Travail, famille, hiérarchie

L'INDONÉSIE ET LE MONDE : LA QUÊTE DU SENS – Le dilemme de toujours : ouvrir ou fermer ? – L'angle de l'Asie – Le choc de la *globalization*

LA RÉINVENTION DE L'INDONÉSIE

Prix du volume : 20,00 €, disponible en librairie
Editions Belin – La documentation française, Paris 2007
ISBN 978-2-7011-4472-6, 223 p., 15 x 21 cm, 11 cartes + Ills.

SÉRIE : CAHIERS D'ARCHIPEL

	Euros
N° 1 D. LOMBARD <i>INTRODUCTION À L'INDONÉSIE</i> (3 ^e ÉDITION RÉVISÉE), 1991	27,45
N° 2 R. JONES <i>ARABIC LOAN WORDS IN INDONESIAN</i> , 1978	épuisé
N° 3 P. LABROUSSE <i>MÉTHODE D'INDONÉSIE</i> , VOLUME N° 1 (2 ^e ÉDITION RÉVISÉE), 1994	(voir série : Autres publications)
N° 4 P. LABROUSSE <i>MÉTHODE D'INDONÉSIE</i> , VOLUME N° 2, 1978	(voir série : Autres publications)
N° 5 F. SOEMARGONO <i>EXERCICES STRUCTURAUX D'INDONÉSIE</i> , 1978	épuisé
N° 6 CL. SALMON & D. LOMBARD <i>LES CHINOIS DE JAKARTA, TEMPLES ET VIE COLLECTIVE</i> , 1977	(voir série : études insulindiennes n° 1)
N° 7 F. PECORARO <i>ESSAI DE DICTIONNAIRE TAROKO-FRANÇAIS</i> , 1977	épuisé
N° 8 G. HOOYKASS <i>INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE BALINAISE</i> , 1979	7,60
N° 9 F. SOEMARGONO <i>LE « GROUPE DE YOGYA » (1945-1960) – LES VOIES JAVANAISES D'UNE LITTÉRATURE INDONÉSIE</i> , 1979	épuisé
N° 10 U. SIRK <i>LA LANGUE BUGIS (CÉLÈBES-SUD)</i> , 1979	épuisé
N° 11 H. CHAMBERT-LOIR <i>SASTRA : INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE INDONÉSIE CONTEMPORAINE</i> , 1980	épuisé
N° 12 PRAMOEDYA ANANTA TOER <i>CORRUPTION</i> , 1981	épuisé
N° 13 N. PHILLIPS & KHAIDIR ANWAR (ED.) <i>PAPERS ON INDONESIAN LANGUAGES AND LITERATURES</i> , 1981	épuisé
N° 14 G. MOUSSAY <i>LA LANGUE MINANGKABAU</i> , 1981	épuisé
N° 15 P. LABROUSSE <i>DICTIONNAIRE GÉNÉRAL INDONÉSIE-FRANÇAIS</i> , 1984	59,45
N° 16 P. LABROUSSE <i>DICTIONNAIRE DE POCHE INDONÉSIE-FRANÇAIS</i> , 1985	9,15
N° 17 P. CAREY (ED.) <i>VOYAGE À DJOCJA-KARTA EN 1825 DE A.A.J. PAYEN</i> , 1988	14,50
N° 18 F. SOEMARGONO & W. ARIFIN <i>DICTIONNAIRE GÉNÉRAL FRANÇAIS-INDONÉSIE</i> , 1991	59,45
N° 19 CL. SALMON (ED.) <i>LE MOMENT « SINO MALAIS » DE LA LITTÉRATURE INDONÉSIE</i> , 1992	18,30
N° 20 CHANATIP KESAVADHANA (ED.) <i>CHULALONGKORN, ROI DE SIAM. ITINÉRAIRE D'UN VOYAGE À JAVA EN 1896</i> , 1993	22,55
N° 21 M. BONNEFF (ED.) <i>L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE. UN CHOIX D'ARTICLES DE LA REVUE PRISMA (1971-1991)</i> , 1994	24,40

N° 22	H. CHAMBERT-LOIR (ED.) <i>LA LITTÉRATURE INDONÉSIENNE. UNE INTRODUCTION</i> , 1994	18,30
N° 23	M. ABAZA <i>ISLAMIC EDUCATION. PERCEPTION AND EXCHANGES : INDONESIAN STUDENTS IN CAIRO</i> , 1994	25,60
N° 24	M. ZAINI-LAJOUBERT <i>L'IMAGE DE LA FEMME DANS LES LITTÉRATURES MODERNES INDONÉSIENNE ET MALAISE</i> , 1994	25,60
N° 25	PHAN HUY LÊ, CL. SALMON & TA TRONG HIÊP <i>UN ÉMISSAIRE VIÊTNAMIEN À BATAVIA. PHAN HUY CHÚ. « RÉCIT SOMMAIRE D'UN VOYAGE EN MER » (1833)</i> , 1994	25,60
N° 26	L. HUSSON <i>LA MIGRATION MADURASE VERS L'EST DE JAVA</i> , 1995	36,60
N° 27	G. MOUSSAY <i>DICTIONNAIRE MINANGKABAU-INDONÉSIEN-FRANÇAIS</i> , 2 VOLUMES, 1995	94,50
N° 28	A. FEILLARD <i>ISLAM ET ARMÉE DANS L'INDONÉSIE CONTEMPORAINE</i> , 1995	33,55
N° 29	N. LANCRET <i>LA MAISON BALINAISE EN SECTEUR URBAIN</i> , 1997	28,20
N° 30	C. GUILLOT <i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA</i> , VOLUME N° 1, 1998 <i>HISTOIRE DE BARUS. LE SITE DE LOBU TUA</i> , VOLUME N° 2, 2003 <i>HISTOIRE DE BARUS. VOLUMES N° 1 & 2 PRIX SPÉCIAL</i>	30,50 30,50 50,00
N° 31	J. CUISINIER <i>JOURNAL DE VOYAGE, MALAISIE (1933), INDONÉSIE (1952-55), EXTRAITS ÉDITÉS PAR DANIEL PERRET</i> , 1999	épuisé
N° 32	S. VIGNATO <i>AU NOM DE L'HINDOUISE. RECONFIGURATION ETHNIQUE CHEZ LES TAMOULS ET LES KARO EN INDONÉSIE</i> , 2000	38,10
N° 33	J.-M. DE GRAVE <i>INITIATION RITUELLE ET ARTS MARTIAUX. TROIS ÉCOLES DE KANURAGAN JAVANAIS</i> , 2001	29,70
N° 34	J.-B. PELON <i>DESCRIPTION DE TIMOR OCCIDENTAL ET DES ILES SOUS DOMINATION HOLLANDAISE (1771-1778) TEXTE ÉTABLI, PRÉSENTÉ ET ANNOTÉ PAR ANNE LOMBARD-JOURDAN</i> , 2002	17,00
N° 35	J.-L. MAURER <i>LES JAVANAIS DU CAILLOU</i> , 2006	30,00
N° 36	M.-F. DUPOIZAT <i>CATALOGUE OF CHINESE STYLE CERAMICS OF MAJAPAHIT. TENTATIVE INVENTORY</i> , 2007	29,00

SÉRIE : ÉTUDES INSULINDIENNES / ARCHIPEL

N° 1	CL. SALMON ET D. LOMBARD <i>LES CHINOIS DE JAKARTA. TEMPLES ET VIE COLLECTIVE</i>	épuisé
N° 2	M. BONNEFF ET AL. <i>PANCASILA. TRENTE ANNÉES DE DÉBATS POLITIQUES EN INDONÉSIE</i>	16,75
N° 3	CL. SALMON <i>LITERATURE IN MALAY BY THE CHINESE OF INDONESIA. A PROVISIONAL ANNOTATED BIBLIOGRAPHY</i>	épuisé

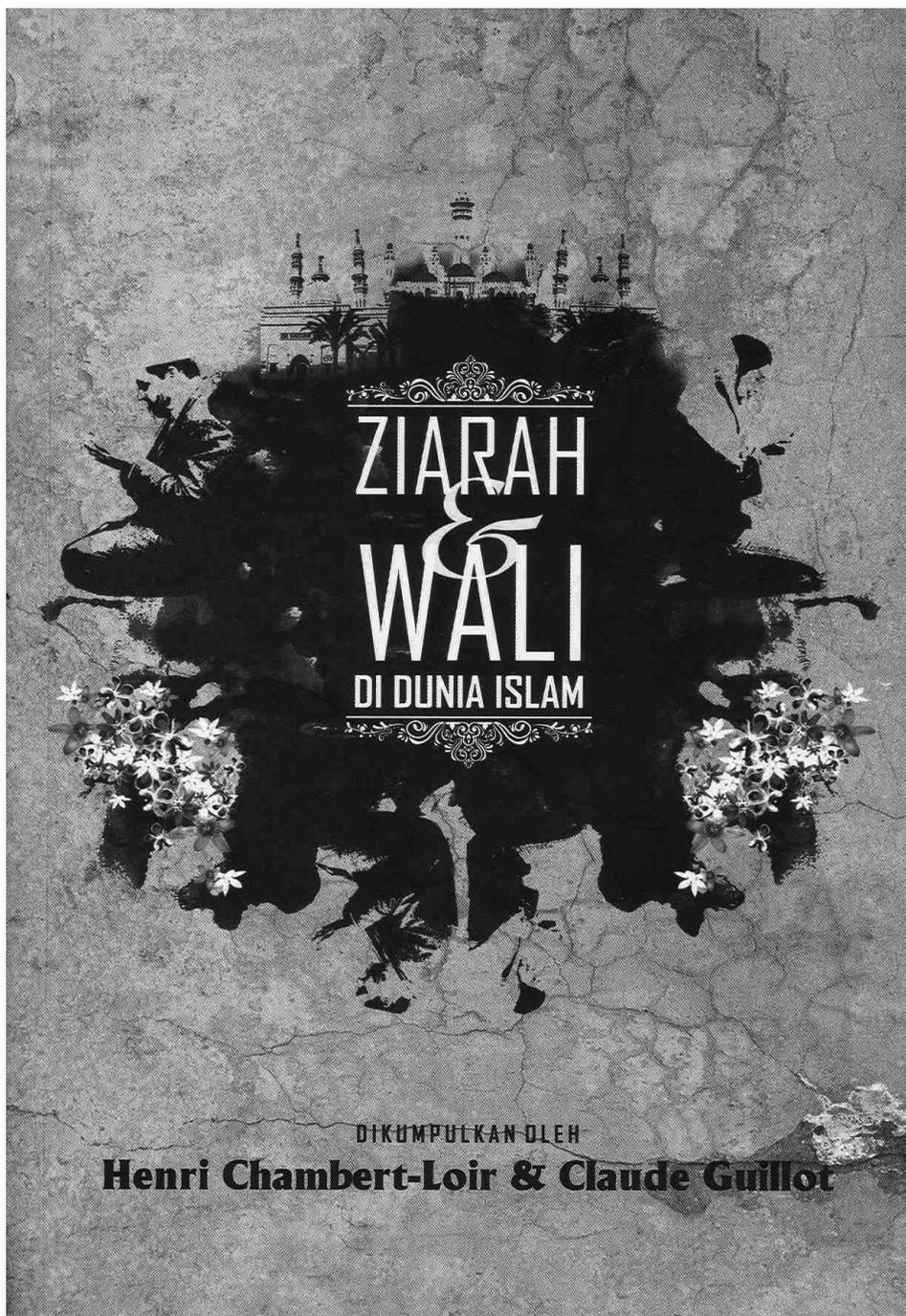
N° 4	C. GUILLOT <i>L'AFFAIRE SADRACH. ÉTUDE SUR LE CHRISTIANISME À JAVA AU XIX^e SIÈCLE</i>	épuisé
N° 5	M. CHARRAS <i>DE LA FORÊT MALÉFIQUE À L'HERBE DIVINE</i>	16,75
N° 6	F. RAILLON <i>LES ÉTUDIANTS INDONÉSIENS ET L'ORDRE NOUVEAU</i>	25,15
N° 7	M. BONNEFF <i>PÉRÉGRINATIONS JAVANAISES. LES VOYAGES DE R.M.A. PURWA LELANA</i>	25,15
N° 8	CH. VULDY <i>PEKALONGAN : BATIK ET ISLAM DANS UNE VILLE DU NORD DE JAVA</i>	21,35
N° 9	B. SELLATO <i>NOMADES ET SÉDENTARISATION À BORNÉO</i>	27,45
N° 10	M. FRANCK <i>QUAND LA RIZIÈRE RENCONTRE L'ASPHALTE...</i>	29,00

SÉRIE : AUTRES PUBLICATIONS

. D. LOMBARD <i>LE CARREFOUR JAVANAIS (3 VOLUMES)</i>	79,00
. C. GUILLOT <i>THE SULTANATE OF BANTEN</i>	14,50
. OUVRAGE COLLECTIF <i>BABOUIN ET AUTRES NOUVELLES DE MALAISIE</i>	14,95
. F. SOEMARGONO ET W. ARIFIN <i>DICTIONNAIRE DE POCHE FRANÇAIS-INDONÉSIEN</i>	19,05
. P. LABROUSSE <i>MÉTHODE D'INDONÉSIEN (NOUVELLE ÉDITION)</i>	28,20
. CL. SALMON, W. FRANKE & A.K. SIU <i>CHINESE EPIGRAPHIC MATERIALS IN INDONESIA (JAVA) VOL. 2 – PART N° 1 & N° 2 (2 VOLUMES)</i>	57,95
. M.O. SCALLIET <i>ANTOINE PAYEN : PEINTRE DES INDES ORIENTALES – VIE ET ÉCRITS D'UN ARTISTE DU XIX^e S.</i>	44,20

PRIX ÉTABLIS EN EUROS, FRAIS DE POSTE EN PLUS
ENVOI PAR POSTE, PAIEMENT À RÉCEPTION DE LA FACTURE

ASSOCIATION ARCHIPEL
EHESSE – BUREAU 732
54, BOULEVARD RASPAIL
75006 PARIS - FRANCE
TÉL : 01 49 54 25 64 – FAX : 01 45 44 93 11 – E-MAIL : archipel@ehess.fr



DIKUMPULKAN OLEH

Henri Chambert-Loir & Claude Guillot

Serambi, Forum Jakarta-Paris
École française d'Extrême-Orient, Jakarta, 2007, 588 p., 16 x 24 cm
ISBN 978-979-1275-39-2

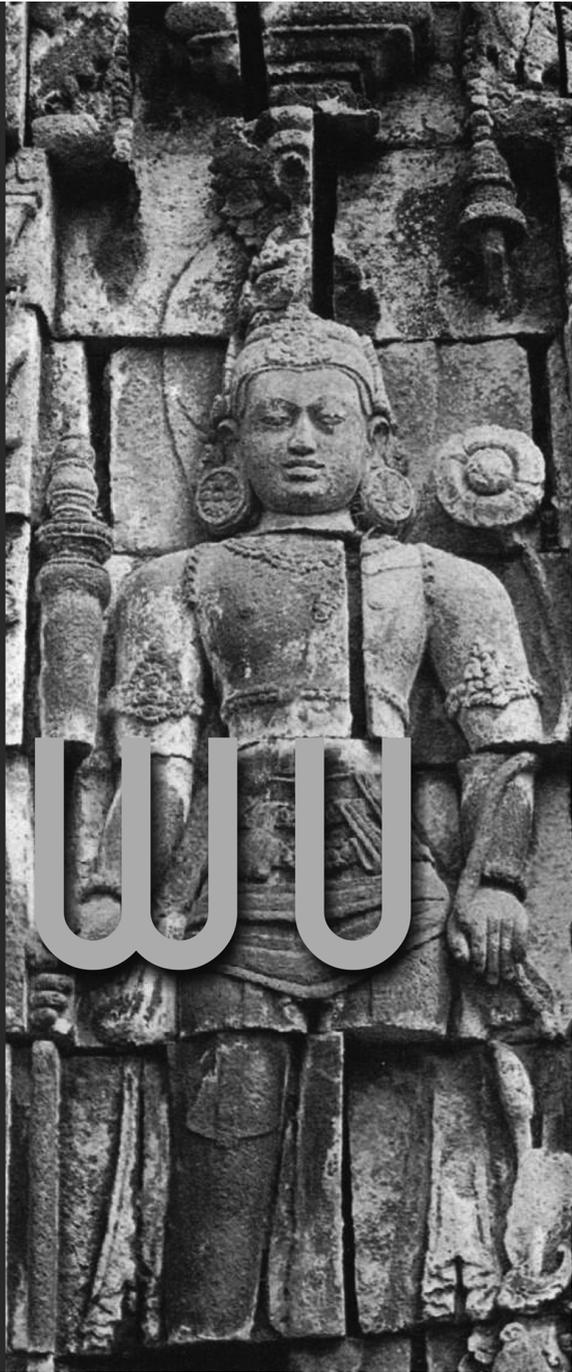
JACQUES DUMARÇAY

CANDI

SEWU

DAN ARSITEKTUR
BANGUNAN AGAMA
BUDDHA DI JAWA TENGAH

*AND BUDDHIST
ARCHITECTURE
OF CENTRAL JAVA*



Kepustakaan Populer Gramedia, Forum Jakarta-Paris, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional
École française d'Extrême-Orient, Jakarta, 2007, 260 p., 21 x 29,6 cm
ISBN 13: 978-979-91-0088-7, ISBN 10: 979-91-0088-7

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Nous vous recommandons de bien vouloir nous fournir votre article sous forme d'un document imprimé (en deux exemplaires), accompagné d'un support informatique comportant les polices correspondantes (le document informatique peut également être joint à un message électronique à l'adresse suivante : ARCHIPEL@ehess.fr).

Il est préférable que votre article ne dépasse pas 80 000 signes, soit 25 pages imprimées. Le nom de l'auteur, son appartenance institutionnelle et l'adresse complète devant figurer en page de garde.

Il est nécessaire de joindre un résumé de l'article d'une dizaine de lignes. En français, si celui-ci est rédigé en anglais, et en anglais s'il est en français.

Tous les articles proposés à la rédaction seront soumis au comité de lecture d'*Archipel*, le comité de rédaction se réservant le droit d'apporter des modifications mineures aux articles sur l'épreuve définitive, sans consulter à nouveau l'auteur, pour des raisons de délais de fabrication.

La publication des articles fera l'objet d'un contrat avec cession de droits.

L'auteur reçoit un exemplaire du numéro de la revue, et 25 tirés à part de son article.

Les manuscrits ne seront pas renvoyés aux auteurs.

RECOMMENDATIONS FOR AUTHORS

We recommend that you send us your article in the form of a printed document (two copies) along with a computer support including the corresponding font (the computer document may also be joined to an email to the following address: ARCHIPEL@ehess.fr).

It is preferable that your article not be longer than 80,000 characters, that is 25 printed pages.

The author's name, the institution or organization to which he or she belongs and the complete address should appear on the title page.

The article should be accompanied by a résumé of about 10 lines, in French if the article is in English, in English if the article is in French.

All articles proposed for publication will be submitted to the Archipel editorial board, the editors reserving the right to make small changes in the final proofs of the articles without consulting the author, because of publication deadlines.

Publication of the articles will be the subject of a contract with cession of rights.

The authors will receive a copy of the issue of the review, and 25 offprints of their articles.

Manuscripts will not be returned to their authors.

ARCHIPEL SUR INTERNET : www.archipel-revues.com

Sommaire de tous les volumes parus

Index détaillé, établi par Monique Zaini-Lajoubert, couvrant l'intégralité des articles, la liste des auteurs, la liste des ouvrages ayant fait l'objet d'un compte rendu

Liste des cahiers d'Archipel

Commandes

ARCHIPEL ON THE INTERNET: www.archipel-revues.com

Summary of all published volumes

Detailed index drawn up by Monique Zaini-Lajoubert, covering all the articles, a list of authors, a list of reviewed works

List of Archipel supplements

Orders